

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**La compleja gramática del moderno príncipe: las fuentes
lingüísticas como clave hermenéutica del pensamiento político
de Antonio Gramsci**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Anxo Garrido Fernández

Director

José Luis Villacañas Berlanga

Madrid

© Anxo Garrido Fernández, 2022

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**La compleja gramática del moderno príncipe.
Las fuentes lingüísticas como clave hermenéutica del pensamiento
político de Antonio Gramsci**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Anxo Garrido Fernández

DIRECTOR

José Luis Villacañas Berlanga

Madrid, 2021

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**La compleja gramática del moderno príncipe.
Las fuentes lingüísticas como clave hermenéutica del pensamiento
político de Antonio Gramsci**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Anxo Garrido Fernández

DIRECTOR

José Luis Villacañas Berlanga

Madrid, 2021

A mis padres, por la extraña experiencia de lo incondicional.

Esa negación de la inserción de la razón en el tiempo real, sentada a través de una mixtificación de la historia de los hombres, del proceso de la humanidad en nombre de la “historia” del Ser, toda “paralelismo y simultaneidad”, es en definitiva la destrucción de la razón, el descuaje de la razón de su verdadera tierra, que es el proceso del desarrollo de la humanidad en su lucha y unión con la naturaleza [...] la razón no busca sino eso: la respuesta de la realidad. Y el que esta conteste es la prueba más decisiva de que la naturaleza dialoga con la razón. Precisamente los problemas que la realidad plantea al hombre que dialoga con ella por medio de su razón, prueban que la razón sí puede decir de dónde le viene la conminación a su pensar, y a criticarlo y a mejorarlo. / Por eso no es de esperar que el hombre interrumpa su diálogo racional con la realidad para entablar ese otro “diálogo en la historia del ser” cuyos personajes se niegan a declarar de dónde reciben la suya.

Manuel Sacristán

Para que haya pensamiento revolucionario tiene que haber ruptura con la estructuración del pensamiento culturalmente consagrado. Y para que el pensamiento revolucionario se logre, esa ruptura tiene que responder a la naturaleza de las cosas, no ser veleidad de decadente harto de ciencia aprovechada, pero no entendida.

Manuel Sacristán

*Una lengua es más que una obra de arte,
es matriz inagotable de obras de arte.*

Alfonso Daniel Rodríguez Castelao

Las lenguas no son variantes accidentales de un volapük universal: son, por el contrario, bastante más que simples medios extrínsecos de comunicación y significación del pensamiento y del ánimo. Son condiciones y límites de nuestra actividad interior, la cual tiene por ello, como por otras tantas razones, modos y formas nacionales que no son mero accidente.

Antonio Labriola

La poiesis italiana ama las grandes estructuras hechas de pequeños capítulos, de partes breves y jugosísimas: los frutos del árbol. (Dante, los cantos breves; Boccaccio, las novelas; Maquiavelo, los capitulillos de las obras mayores; Vico, los aforismos de la Scienza Nuova; Leopardi, los pensamientos del Zibaldone, etcétera. Por no hablar del soneto. Por esto es poco narrativa (donde se requiere una larga expansión desbordante: novela rusa, novela francesa) y muy cerebral y arguyente. Es la negación del naturalismo, que empezará de hecho con la informe extensión de la narrativa inglesa (Defoe).

Cesare Pavese

Agradecimientos.

Si el pesimismo de la inteligencia parece, implacable, emparejar precariedad y competencia; la obstinada y optimista afirmación de la voluntad desplaza las inercias de lo muerto y pugna por imponer una *ratio* viva en los intersticios de la bestia burocrática. Allí, donde el poder fragmenta y tayloriza, ya no el pensamiento, sino el concertado aborto que resulta de su evaluación productivista, es donde la solidaridad termina por nacer. Quien, como quien firma, profesa una fe política tal, no puede esconder la gratitud debida. Quien comprende el sacrificio que supone mantener las tenues tramas de lo que antaño fue un vínculo, no puede envanecerse en su ficción autoral y mostrarse ajeno a la condición colectiva del trabajo. Quien comprende la teoría como una deuda con la memoria de los que no pueden narrarse, de los ya pasados y de los por venir, no puede renunciar al elogio de la siempre posible acción recta cuando esta, en las más adversas circunstancias, pese a todo se produce.

No hay, quizás, mayor fortuna que poder escribir unos agradecimientos largos. El accidentado camino, plagado de dudas y vacilaciones, que conduce a la defensa de esta tesis doctoral –a cuyo fin llegamos por exigencias vitales, en un momento en el que la reflexión sobre lo escrito sigue viva y no cesa de encontrar bifurcaciones que prometen ampliarla *ad infinitum*– tiene por correlato un nutrido número de encuentros felices. A todos estos, maestrxs, compañerxs y amigxs (y para alegría mía a menudo las tres cosas) debo agradecer su magisterio y apoyo en los años precedentes.

Antes que a nadie a José Luis Villacañas, director de esta tesis y a quien este trabajo debe primeramente su existencia. Fue una concepción de la institución pública de calado inusual lo que le llevó a avalar, a contrapelo de las inercias nepotistas que plagan la universidad, la tesis de un desconocido en base a criterios puramente objetivos y, con ello, a que quien firma pudiese disfrutar de la beca FPU del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte que ha permitido llevar a buen puerto este trabajo. Mas sería mentir reducir a eso la deuda. Debo al profesor Villacañas una confianza y apoyo incondicionales, no solo durante las diferentes fases del presente trabajo sino también en numerosos proyectos que han surgido y se han desarrollado de forma paralela al mismo. Destaca entre estos la encomienda de la organización en noviembre de 2019 del *Congreso Internacional Efecto Gramsci. De la renovación del marxismo al populismo contemporáneo*. Pero no solo esto, le debo, además y ante

todo, un trato fraterno, pronto en cada ocasión a soslayar los efectos de la evidente jerarquía con una atención afectuosa y paciente, interesada siempre en producir un diálogo digno de tal nombre.

Debo, asimismo, reconocer a Fabio Frosini su irresticta generosidad, su paciente atención y su impagable enseñanza. Más allá del valor ejemplar que posee su trabajo intelectual, he encontrado siempre en su cercanía la forma de hospitalidad reservada a una inteligencia profundamente humana, así como la espontánea expresión de un pensamiento al tiempo vivo y disciplinado. Bajo su tutela pude realizar una estancia de investigación, central en la conformación de esta tesis, en el Dipartimento di Studi Umanistici de la Università di Urbino, la cual me permitió familiarizarme definitivamente con los más recientes estudios consagrados a la obra de Gramsci en Italia. Asimismo, gracias a la amable acogida de la profesora Paola Rudan pude realizar una estancia de investigación, financiada por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, en el Dipartimento di Storia Culture Civiltà de la Università di Bologna. Finalmente, no quisiera dejar de agradecer, aunque debido a las restricciones asociadas a la pandemia del SARS-CoV-2 no haya podido disfrutar la beca obtenida, la enorme implicación que el profesor Javier Balsa mostró en todo el proceso que debía haber culminado en una estancia de investigación en la Universidad de Quilmes.

Es amplia la lista de amigos y compañeros con los que he tenido ocasión de trabajar en los años de esta investigación. Buena parte de las ideas que aparecen en las páginas que siguen se han decantado a partir de una ininterrumpida conversación con David Cardozo, lo que no implica que la responsabilidad de su imperfecta plasmación no me corresponda por entero. El trabajo cotidiano –ciertamente ajeno a la tan abundante competencia huera y desnortada– con Cristina Basili, Cristina Catalina, Emmanuel Chamorro, Eugenio Muinelo, Íker Jauregui, Jordi Maiso, José Javier Gómez-Chacón, Miguel Vásquez, Paloma Martínez, Roberto Navarrete y Rodolfo Gutiérrez me ha brindado un aprendizaje constante y la vivencia de una solidaridad sin fisuras.

No menos necesario es el agradecimiento a Antonio Rivera, César Ruiz, Gemma Muñoz-Alonso, Juan Manuel Forte y Rodrigo Castro, cuya enseñanza e inestimable ayuda en no pocas ocasiones han facilitado un ambiente de trabajo y estudio apacible y estimulante, óptimo, en definitiva, para concluir el trabajo que aquí se presenta.

Mi participación en dos ediciones de la Ghilarza Summer School, escuela de estudios gramscianos dirigida por los profesores Gianni Francioni, Giuseppe Cospito y Fabio Frosini, me permitió familiarizarme con un método de lectura que implica el más alto grado del rigor exegetico. Más allá de eso, la ocasión de compartir días de trabajo, convivencia e intercambio con estudiosxs de todo el mundo supuso un episodio imponderable en lo que a mi formación se refiere. Agradezco a aquellas experiencias el feliz encuentro con Agustín Artese, Alessia Franco, Giacomo Tarascio, Giuliano Guzzone, Giulio Azzolini, Martín Cortés y Sebastián Gómez.

Tampoco quisiera olvidar los agradecimientos tanto a quienes me animaron a dar comienzo a la organización de la sección española de la *International Gramsci Society*, muy especialmente a Guido Liguori, como a lxs compañerxs que me han acompañado en la fundación de la Asociación Española de Estudios Gramscianos.

Vaya igualmente mi agradecimiento para tantos otros con los que me he cruzado, aquí y allá, en un periplo académico que no deja de sumar años. No puedo en este sentido no mentar a Alejandro Sánchez, Alessandro Volpi, Beatriz Porcel, Carlos Prieto del Campo, Claudio Ingerflom, Deise Rosálio, Elisa Cabrera, Fortunato M. Cacciatore, Francesca Borgarello, Francesca Izzo, Giaime Pala, Giorgio Grimaldi, Guilherme Castelo-Branco, Joan Tafalla, Jorge Álvarez Yagüez, Jorge Del Arco, José Luis Moreno Pestaña, Juan-Ramón Capella, Julián Sauquillo, Julio Martínez-Cava, Luis Periañez, Manuel Romero, Marina Aguilera, Mario Domínguez, Massimo Modonesi, Montserrat Galcerán, Nando Zamorano, Paula Sánchez, Peter D. Thomas, Pierluigi Marinucci, Rafael Millán, Raúl Burgos, Ricardo Laleff, Samuele Mazzolini, Sergio Bologna y Tomás Rodríguez.

En el plano estrictamente personal, además de mis padres, mi hermana Lucía, Iago, Carlota y Julia han acompañado todo el proceso con esa forma de cariño que queda reservada a la familia. Daniel Pastor, Lara Cortizas, Ana Lucía González, Marta Ferreiro y Sara Domínguez me han honrado en numerosas ocasiones con su amistad. Ya lejanos, aunque no menos felices, son los recuerdos que guardo de mis compañeros, con quienes tanto aprendí y viví, en las Universidades de Valencia y Santiago de Compostela. *Last but not least*, queda una mención para los de siempre, de quienes he recibido una compañía tan peculiar que justifica lo intraducible del término *morriña*, auténtica *Stimmung* del gallego. Sea el último agradecimiento, pues, para Antonio Cortés, Carlos Campo, Iván García, Jonathan Rodríguez, Pablo Domínguez, Pablo Rivas, Viriato Rodríguez y Yizlia Carballo.

Índice.

Resumen	5
Riassunto	13
Summary	21

Introducción	28

Capítulo 1. Algunos avatares significativos en la formación y la sensibilidad lingüística de Antonio Gramsci.....	56

1.1. Cerdeña.....	59
1.1.1. El habitus lingüístico primario de Antonio Gramsci	59
1.1.2. La primera formación y la llegada a Cagliari	71
1.2. Turín	77
1.2.1. El paso por el universidad	78
1.2.2. Diglosia y lucha de clases.....	86
- <i>Esperanto y esperantismo</i>	86
- <i>Socialismo, regionalismo y lengua</i>	97
- <i>El encuentro con la Brigada Sassari</i>	100
1.3. La URSS.....	105
1.3.1. La cuestión nacional	108
1.3.2. La influencia de la <i>Proletkult</i>	121
1.3.3. Aproximaciones al futurismo	131
1.4. Un corolario lingüístico: “Notas para una introducción al estudio de la gramática”.	141

Capítulo 2. Las lógicas de la hegemonía y el debate sobre la unificación lingüística	150

2.1. Las fuentes.....	151
2.2. La cuestión de la lengua nacional como alegoría de la(s) hegemonía(s)	154
2.3. La cuestión de la lengua	161
2.3.1. El planteamiento de Alessandro Manzoni	164
2.3.1.1. El Manzoni literato como figura límite en el problema de lo nacional-popular	176
- <i>Planteamiento gramsciano: ¿Qué significa nacional-popular?</i>	176
- <i>Brescianismo y literatura nacional-popular como fenómenos especulares</i>	189
- <i>¿Vox populi, vox Dei? La posición liminar de Manzoni</i>	199
- <i>Crítica artística y crítica cultural</i>	204
- <i>El papel del lenguaje: más allá del arte neolítico</i>	209
<i>Excursus sobre Ruggiero Bonghi y el arte nacional-popular</i>	214
2.3.2. El <i>Proemio all’Archivio glottologico italiano</i> de Graziadio Isaia Ascoli	222
2.3.2.1. El <i>Proemio</i> como fuente no estudiada en el problema Reforma-Renacimiento.....	232

- <i>Reforma-Renacimiento en los Quaderni del carcere</i>	235
- <i>Lengua y Estado Nación</i>	250
- <i>Un tema ascoliano y ¿revalorización final de Manzoni?</i>	255

Capítulo 3. Matteo Giulio Bartoli y la reflexión gramsciana

sobre la causalidad y la ley	262

3.1 ¿Por qué Bartoli es importante para Gramsci?	263
3.1.1. El vínculo del discípulo	266
3.2. Matteo Giulio Bartoli.....	271
3.3. ¿Neolingüistas <i>versus</i> neogramáticos?	280
3.4. Los <i>Appunti</i> del curso 1912-1913 y su significado	299
3.4.1. Dos ecos de los <i>Appunti</i> en los <i>Cuadernos de la cárcel</i>	304
- <i>Los juramentos de Estrasburgo</i>	305
- <i>¿Poligénesis o monogénesis del lenguaje? La referencia al etrusco en los Appunti</i>	307
3.5. Del debate sobre las leyes fonéticas a las nociones gramscianas de ley	311
3.5.1. ¿Lingüística = historia?	311
3.5.2. El debate sobre las leyes fonéticas	316
3.5.3. Una legalidad inmanente: de la abstracción determinada a la ley de tendencia y el mercado determinado	330
3.5.4. Causalidad hipotética y mercado determinado: entre la lingüística areal y el pragmatismo lógico	340
3.5.5. La ley como previsión en Gramsci	345

Capítulo 4. Antieconomicismo y postmetafísica: metáfora, inmanencia, traducción

inmanencia, traducción	349

4.1. Leer a Gramsci a partir del par literal-metafórico	350
4.1.1. Gramsci en <i>Hegemonía y estrategia socialista</i>	352
- <i>Inventar el posmarxismo: El Gramsci de Chantal Mouffe</i>	352
4.1.2. Algunas fuentes del posmarxismo	368
- <i>¿Qué Marxismo? Gerald A. Cohen</i>	368
- <i>Excursus: Una lectura alternativa: E. P. Thompson y Raymond Williams</i>	377
- <i>La extraña pareja: Norberto Bobbio y Louis Althusser. La teoría de las estancias: exterioridad de la economía y “Gramsci, teórico de la sociedad civil”</i>	388
- <i>Norberto Bobbio</i>	393
- <i>Roland Barthes y la sobredeterminación. De las relaciones sociales a las identidades</i>	399
- <i>Los límites del mundo. Wittgenstein y la cuestión del solipsismo</i>	406
- <i>La metáfora ilimitada: Jacques Derrida</i>	417
4.2. Gramsci y la metáfora.....	419
4.2.1. Lenguaje, concepción del mundo y ausencia de realidad extralingüística.....	428
4.2.2. Hacia la “nueva inmanencia”	435
4.2.3. Inmanencia y traducibilidad	445
- <i>Excursus: Michel Bréal y Giovanni Vailati. Metáfora y traducción</i>	461

- <i>El caso de Vailati</i>	466

Capítulo 5. La compleja gramática del moderno príncipe.

¿Una gubernamentalidad socialista?	474

5.1. El “espíritu popular creativo”	478
5.1.1. Los tres espíritus: Bréal, Croce, Sorel	484
5.2. El <i>dèmos</i>	493
5.3. Los grupos y clases subalternas	505
5.4. El partido.	516
5.5. La compleja gramática del moderno príncipe: “folclore” jurídico, filología viviente, centralismo democrático	529
5.5.1. El folclore	531
5.5.2. Centralismo democrático y centralismo burocrático	544
5.5.3. Filología viviente	555
5.6. La compleja gramática del moderno príncipe: ¿Una gubernamentalidad socialista?	560

Apéndice: Gramática y taylorismo. La concepción positiva de la

Disciplina	581

- <i>Gramática, taylorismo, disciplina</i>	585
- <i>Un acercamiento al cuaderno 22</i>	591
- <i>Colocar las piezas: disciplina, educación y subjetividad socialista</i>	598

Conclusiones	608

Conclusioni	626

Bibliografía	645

Resumen.

El presente estudio ofrece una lectura eminentemente filosófico-política de la obra de Antonio Gramsci tomando como hilo conductor y principio de inteligibilidad algunas de las fuentes y problemas asociados a la lingüística que comparecen en su corpus textual. Se trata pues de un trabajo de filosofía política –no de filosofía del lenguaje o de historia de la lingüística– cuyo fin es abordar una obra no del todo desconocida para la academia española –y relativamente bien conocida para la academia hispanohablante– desde un punto de vista original y apenas trabajado hasta el momento en nuestra lengua. Es decir, pretendemos, desde esta perspectiva nueva, llevar a cabo una contribución a los estudios gramscianos de habla hispana, fuertemente orientados, por lo general, hacia un legítimo abordaje instrumental que tiende a hacer de la obra del autor una herramienta de análisis e intervención política.

A partir de estas premisas, no solo volvemos sobre una obra ya conocida para presentarla desde una perspectiva inédita, sino que también acometemos la tarea desde un abordaje temático y metodológicamente poco practicado en las coordenadas españolas. Este último trata de mostrarse atento a las peculiaridades textuales de lo escrito por el reo y, muy en concreto, a la alteración o reelaboración de sus propias posiciones sobre algunos de los tópicos tratados a lo largo del encierro. Con esto aspiramos no solo a matizar –por responder a fases intermedias de una reflexión en sí misma inacabada– algunas de las tesis que tradicionalmente se le han atribuido, sino también a ganar la coherencia interna de un pensamiento vivo que requiere, para ser comprendido de forma cabal, que trascendamos sin traicionarlos los límites de su propio texto y nos ocupemos con las fuentes y el contexto del que este se nutre.

De manera inmediata quisiéramos destacar el profundo calado y coherencia filosófica de una obra considerada a menudo como demasiado política y fragmentaria –o incoherente incluso– como para ser expuesta con arreglo a cierta sistematicidad. Es bien sabido que, por las brutales condiciones de su realización, lo escrito por Gramsci en sus *Cuadernos* puede en ocasiones resultar rapsódico, contradictorio o repetitivo, mas una comprensión global de su trabajo, de las distintas fases que atraviesa y de los problemas medulares que se plantea y replantea hasta los últimos compases de su escritura, nos permite descubrir ciertas líneas de fuerza que vertebran una posición teórico-política cada vez más refinada y coherente. Los dos problemas más generales

de su reflexión, a saber, el antieconomicismo y, solidaria con este, la teorización de las condiciones para la realización de una hegemonía genuinamente democrática que, según nuestra tesis, puede inscribirse en la tradición del socialismo republicano, dan buena cuenta de ello.

Ambas líneas de fuerza, por lo demás, se encuentran indisociablemente unidas con su preocupación por algunos de los problemas provenientes de la lingüística. La “teoría de la traducibilidad”, así, implica toda una propuesta ontológica y epistemológica en condiciones de superar completamente las tesis economicistas sin abandonar por ello la teoría marxista. Por su parte, el desarrollo de la teoría de la hegemonía conlleva una concepción de la libertad y la necesidad isomorfa con aquella que comparece en la gramática. Esta, sin eliminar por ser contradictorios con la libertad los elementos disciplinarios, retoma el viejo tópico republicano en el que la subordinación a una misma ley por parte de la comunidad política toda es la garantía de la libertad de cada una de sus partes.

Anunciado este marco teórico más general, digamos desde ya que, aunque Gramsci comparezca aquí como el *artífice de un pensamiento* original, esto no nos autoriza a olvidar la preminencia de la vertiente política en la que convergen su vida y obra. Siguiendo una línea exegética promovida primeramente por Palmiro Togliatti, suscribimos que la vocación práctica es la verdadera clave que permite comprender todo lo escrito por él. Se priva por tanto de la posibilidad de la lectura rigurosa cualquier intento de apartar al sardo de la tradición socialista primero y del comunismo filo-bolchevique después. Antonio Gramsci fue un destacado representante del grupo turinés que el 21 de enero de 1921, en el Congreso de Livorno, se adhiere a los célebres veintidós puntos de obligado cumplimiento para la entrada en la Internacional Comunista, fundando así la escisión interna al PSI cuyo resultado será el PCd'I, a la sazón dirigido por Amadeo Bordiga. Aun con notables influencias de los postulados *proletkultistas*, los cuales analizamos en nuestro trabajo, Gramsci fue ante todo un filobolchevique y, por encargo del mismo Lenin, con quien se reúne en Moscú en 1922 como representante del PCd'I en la *Komintern*, toma las riendas del partido con la intención de plegarlo –no sin traducir las consignas rusocéntricas de la Internacional a las peculiaridades del contexto italiano– a la estrategia antifascista del frente único.

Con esto queremos decir que, aunque ciertamente es la de Gramsci una figura peculiar en el comunismo europeo de entreguerras, es indiscutiblemente una

personalidad eminente de dicha tradición, la cual resulta incomprensible al margen de la misma. Se requiere por lo tanto, si se quiere lograr una exposición atinada de sus tesis, entender la especificidad de esa tradición en la concreción de los debates que sostiene en cada momento y según los objetivos y tiempos que maneja en cada situación, sin proyectar apriorísticamente sobre aquellos –con una habitual falacia *post hoc ergo propter hoc*– la categorialmente confusa y analíticamente estéril imagen del totalitarismo.

Dicho esto, la riqueza del planteamiento gramsciano es, en buena medida, su pretensión de medir esa peculiar corriente dentro de la tradición socialista en la que se encuentra –el comunismo– con las más altas producciones de la cultura burguesa, ya sea liberal o fascista. Y esto no para repetir dogmáticamente una escolástica marxista en absoluto desconocida para el autor, sino para captar y traducir el núcleo racional de aquellas tradiciones, de la fascista no menos que de la liberal. Conviene detenerse en este punto: la asepsia axiológica con la que Gramsci encara al mismo fascismo que le ha condenado a más de veinte años de encierro nos habla ya de la talla intelectual del personaje. No hay, como correlato de la corrosión del cuerpo y el carácter que producen las celdas fascistas –crudamente descrita en sus cartas–, la menor concesión al moralismo en lo que a su análisis del bestial régimen mussoliniano se refiere. Contrasta en esto, hemos de decirlo, con el presente. Hasta el final defiende Gramsci, con la misma entereza que enfrenta los logros del americanismo, la capacidad democrática del fascismo, sin que esto sea óbice para obviar los límites inmanentes de dicho movimiento y para no esbozar las líneas de fuerza que irremisiblemente habían de condenarlo. Con trágica clarividencia lo escribe en una de sus últimas notas: el fascismo puede durar, mas no puede hacer época.

Hay pues en Gramsci el conocimiento de primera mano del carácter despiadado de la lucha política y del rol que la fuerza desempeña en la misma. Hay asimismo una honda reflexión sobre los aspectos más crudos de la organización económica, de la organización militar y de la intervención represiva –y en el límite autoritaria– que requiere una disciplina efectiva y adecuada al fin. No hay razón para ocultar esto porque no sea el elemento central de su planteamiento ni, por lo mismo, razón para reducir su planteamiento a aquello. Tampoco está justificado, empero, el acercamiento que, obviando la evidente pretensión realista de su pensar, hace de él un adalid del culturalismo *naïve*, del mero consenso, de la sociedad civil, de las superestructuras o del folclore como cajón de sastre en el que se glosan las virtudes,

con elitista enfoque a la caza de lo pintoresco, de las siempre bondadosas clases subalternas.

Estos elementos apriorísticos pueden superarse solo a fuerza de volver al texto y al contexto, ya que la tradición y la coyuntura histórica vividas por Gramsci determinan enormemente la problemática y las respuestas teóricas que elabora. Derrotado el ejército blanco, fallida la ocupación revolucionaria de las fábricas y consumada la contrarrevolución tras la marcha sobre Roma, la reflexión genuinamente filosófica de Gramsci se encamina a identificar en el economicismo que impera en la teoría del movimiento obrero –excepción hecha, quizás, del viejo Labriola y de los últimos textos de Lenin– el origen del *impasse* que vive el movimiento comunista. Del lado político, dada por superada la NEP, la colectivización produce un déficit de hegemonía en la URSS que impide el pleno desarrollo de las instituciones estatales y subyuga *manu militari* a las que habían de ser, con el tiempo, las bases sociales del Estado de nuevo tipo. Como reflejo del mismo movimiento, la incapacidad de la *Komintern* stalianiana para diseñar, siquiera estratégicamente, los conatos de una hegemonía antifascista, enrocándose en una estrategia de clase contra clase que corta los vasos comunicantes con la socialdemocracia y genera escisiones internas al movimiento obrero, responde igualmente a un repliegue economicista que no solo debe ser superado políticamente, sino criticado de raíz con una propuesta teórica capaz de ir más allá de él. Dicha propuesta, digámoslo ya, será la filosofía de la praxis.

Dirigiendo nuestra mirada a este marco problemático, los elementos de renovación respecto al economicismo de la vulgata marxista que implica la filosofía de la praxis, y que se hallan vinculados a la profunda reflexión –no inédita, dentro del movimiento obrero, por lo que hace a su objeto, aunque sí por su alcance teórico– del pensar gramsciano en torno al lenguaje, son pues el tema principal de nuestro trabajo.

El capítulo uno tiene por fin reconstruir cuasibiográficamente, aunque incorporando en buena medida el resultado de la auto-reflexión de Gramsci acerca de su propia formación, los principales avatares históricos que le permiten tomar conciencia de la especificidad del problema lingüístico –ya sea espontáneamente o mediante una reflexión académicamente reglada– hasta adquirir la competencia de un experto en la materia. Asimismo, tratamos aquellas intervenciones que, primero desde la prensa socialista y más tarde como miembro del PCd'I, le obligan a pronunciarse sobre debates lingüísticos fundamentales dentro del movimiento obrero. El trasfondo

básico de dicho capítulo aspira a demostrar la vigencia de la preocupación gramsciana por el lenguaje desde su primera socialización en Cerdeña hasta las últimas páginas de su escritura carcelaria, señalando además la capacidad del sardo para tematizar las aristas socio-políticas de la problemática.

Adentrándonos ya, en el segundo de los capítulos, en la producción estrictamente teórica del autor, es bien sabido que la principal traducción política de las innovaciones que caracterizan a la filosofía de la praxis es la teoría de la hegemonía: concepto gramsciano por excelencia cuya fortuna lo ha sometido a no pocas distorsiones y simplificaciones. Nuestro objetivo será, partiendo del debate sobre la unificación lingüística italiana tal y como lo analiza el sardo, restituir aquí la exposición rica de matices que caracteriza a su planteamiento y superar así el esquematismo que aquejan muchas de sus derivas ulteriores.

La clave hermenéutica que hemos asumido, nos permite ante todo habérmolas con un doble sentido de la noción. De un lado, la hegemonía como lógica general, que puede ser entendida como forma de gobierno de la burguesía y, al mismo tiempo, como estrategia política del proletariado (o, más específicamente, de las clases subalternas); pero, por otro, también con la diferencia específica que, siquiera *virtualmente*, caracterizaría a la hegemonía de estas últimas. En este sentido, asumiendo, siquiera provisionalmente, que las propuestas de Manzoni y Ascoli son respectivamente paradigmáticas de sendas lógicas, tomamos como hilo conductor las notas consagradas al estudio de la figura límite del Manzoni literato con el fin de desgranar más en profundidad las características de una hegemonía nacional-popular, dimensión que le quedaría velada al escritor milanés. Finalmente, partiendo del pretexto que nos brindan los pasajes del *Proemio* ascoliano dedicados a la Reforma, reconstruimos el desarrollo diacrónico del problema Reforma-Renacimiento en los *Cuadernos de la cárcel* y, gracias a este, arribamos a la revalorización del problema de la abstracción –del momento renacimiento, de la teoría– como parte integrante de la teoría de la hegemonía en las notas más avanzadas de la escritura gramsciana. Con esto superamos ciertas lecturas proto-liberales –y en el fondo espontaneístas– como la de Franco Lo Piparo, las cuales extienden la juvenil querencia por el planteamiento ascoliano hasta las fases últimas de la reflexión carcelaria.

Este marco general, que pone en valor el papel de las abstracciones, se ve enriquecido en el tercer capítulo con un estudio de la relación entre la filosofía de la praxis y la ciencia positiva. Tal estudio presta especial atención al problema de la ley

científica, abordado a partir del debate en torno a las leyes fonéticas que enfrenta a neolingüísticas, neogramáticos y neoidealistas. Para nuestros intereses, Matteo Bartoli –maestro turinés de Gramsci– desempeña un papel protagónico aquí. Tal atención al estatuto de las abstracciones científicas continúa la reflexión del capítulo dos, haciéndola extensiva, muy particularmente, al ámbito de la economía. El análisis de las categorías económicas centrales que han sido estudiadas o acuñadas por Gramsci, como son las de *homo oeconomicus*, ley de tendencia, mercado determinado, causalidad hipotética o abstracción determinada, permiten entender el entramado fundamental de un lenguaje científico específico –el de la economía– y los modos en los que su estudio resulta compatible con las pretensiones antideterministas de la filosofía de la praxis. En dicho estudio se señala la congenialidad entre las contribuciones de Bartoli, Vailati y, en menor medida, Bréal con el enriquecimiento de la perspectiva gramsciana.

En el cuarto capítulo, la revalorización de las abstracciones se hace extensiva más allá de un lenguaje determinado –el de la economía política– a los otros lenguajes que componen la totalidad marxiana y a la manera en que esta se declina en la filosofía de la praxis: el lenguaje político francés y el de la filosofía clásica alemana. A través de una discusión preliminar con la lectura de Gramsci que proponen Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*, desgranamos, a propósito del problema de la metaforicidad como clave interpretativa para comprender la cuestión del antieconomicismo, algunos de los presupuestos epistemológicos que subyacen a la postura de Gramsci y que le permiten ganar una perspectiva post-fundacional. El post-fundacionalismo gramsciano, no obstante, salva algunas de las limitaciones a las que se encuentra abocada la teoría post-estructuralista: ya sea el recurso a una explicación acontecimental del cambio histórico, la incapacidad para desarrollar un modelo historiográfico apto para el estudio los tiempos largos o su escasa capacidad para dar cuenta las realidades económicas concretas más allá de un genérico y trivial recurso a la politicidad de la esfera económica.

Ganada una teoría post-fundacional solidaria con el creciente anti-referencialismo que se revela en la lectura diacrónica del problema de la metáfora en los *Quaderni*, podemos exponer el modo en que la teoría de la “traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos” y de la “traducibilidad recíproca entre teoría y práctica”, unidas a la idea de una “abstracción determinada” expuesta en el capítulo

tres y a la posición anti-empirista sobre la realidad del mundo externo, permiten al sardo ganar una enfoque definitivamente antieconomicista. Para este, las abstracciones que componen los diferentes lenguajes pueden ser reconducidas a la unidad de la práctica social históricamente contingente. Esta práctica, empero, no funciona como un nuevo principio metafísico, sino que se trata de una práctica impura, real, fragmentada, múltiple y ya siempre transida por preconcepciones, a partir de la cual se produce el omnipresente trabajo, igualmente práctico, de la reflexión teórica y sobre la cual actúan también los resultados precedentes de dicha reflexión. La posibilidad de traducir (reconociendo los restos que se producen en cada paso) los resultados de la abstracción de las dimensiones económicas de dicha práctica en el lenguaje que expresa la abstracción de las dimensiones políticas de la misma, así como en los lenguajes de la filosofía (especializada o del sentido común), es la clave para una comprensión antieconomicista de la economía y es la piedra angular de toda la filosofía de la praxis.

Finalmente, exploradas las premisas filosóficas, el capítulo cinco y el apéndice se detienen con el desarrollo de la arquitectura político-jurídico-institucional diseñada por Gramsci con arreglo a las mismas. Destaca aquí el papel de la “filología viviente” como el saber en condiciones de engranar la pluralidad de elementos que componen la gubernamentalidad socialista diseñada por él (lo que en nuestra exposición contraviene la negación foucaultiana de la existencia de la misma), cuyo fin será el diseño del complejo teórico y político que esté en condiciones de operar la cuadratura del círculo en la que consiste la hegemonía de las clases subalternas. Esta “compleja gramática del moderno príncipe”, que da título a nuestro trabajo, se apoya, como mostramos en el Apéndice, en una revalorización de la disciplina como elemento constitutivo de la libertad. Esto significa una concepción afín a la de la gramática, en la que, al mismo tiempo, el sometimiento del particular a las leyes del lenguaje permite una expresión cualitativamente superior y no por ello exenta de originalidad. De igual modo, la extensión cuantitativamente mayor de una misma gramática amplifica los límites del sujeto colectivo y dilata la extensión de la comunicación de cada particular sin mermar en absoluto su capacidad expresiva (y sin imponerse sobre los regionalismos lingüísticos salvaguardados por el recurso al bilingüismo).

Riassunto.

Il presente studio offre una lettura eminentemente filosofico-politica dell'opera di Antonio Gramsci, assumendo come filo conduttore e principio di intelligibilità alcune delle fonti e dei problemi relativi alla linguistica, che compaiono nel suo nei suoi scritti. Si tratta dunque di un lavoro di filosofia politica – non di filosofia del linguaggio o di storia della linguistica – il cui fine è trattare un'opera non del tutto sconosciuta dall'accademia spagnola – e relativamente ben conosciuta dall'accademia ispanofona – da un punto di vista originale e poco esplorato finora nella nostra lingua. In altre parole, cerchiamo, da questa nuova prospettiva, di apportare un contributo agli studi gramsciani in lingua spagnola, fortemente orientato, in generale, verso un legittimo approccio strumentale, che tende a fare dell'opera dell'autore uno strumento d'analisi e intervento politico.

A partire da queste premesse, non solo torniamo a un'opera già conosciuta per presentarla da una prospettiva inedita, ma affrontiamo tale compito da un approccio tematico e metodologicamente poco praticato nel contesto spagnolo. Il nostro approccio vuole essere attento alle peculiarità testuali dell'opera dell'autore e, più specificatamente, ai cambiamenti o elaborazioni di certe posizioni riguardanti alcuni degli argomenti trattati nel corso della reclusione. Con ciò speriamo non solo di sfumare – per rendere conto di fasi intermedie di una riflessione essa stessa incompiuta – alcune delle tesi che tradizionalmente gli sono state attribuite, ma anche di far emergere la coerenza interna di un pensiero vivo che richiede, per essere compreso in modo adeguato, che vengano superati – senza per questo essere traditi – i limiti del testo stesso così come che ci si occupi delle fonti e del contesto di cui esso si nutre.

Innanzitutto, vorremmo mettere in luce la profonda portata e coerenza filosofica di un'opera spesso considerata eccessivamente politica e frammentaria – o finanche incoerente – per essere ricondotta correttamente a una certa sistematicità. È risaputo che, per via delle condizioni brutali della sua realizzazione, la scrittura di Gramsci nei suoi Quaderni può alle volte risultare rapsodica, contraddittoria o ripetitiva, ma una comprensione globale del suo lavoro, delle distinte fasi che attraversa e dei problemi fondamentali che si pone e torna a porsi fino alle ultime battute della sua scrittura, ci permette di scoprire alcune linee di forza che strutturano una posizione teorico politica sempre più raffinata e coerente. I due problemi più generali della sua

riflessione, vale a dire l'anti-economicismo e, in maniera complementare, la teorizzazione delle condizioni per la realizzazione di un'egemonia genuinamente democratica che, secondo la nostra tesi, può iscriversi nella tradizione del socialismo repubblicano, danno conto di questo.

Entrambe le linee di forza, per altro, sono indissociabilmente legate al suo interesse per alcuni problemi provenienti dalla linguistica. La "teoria della traducibilità", ad esempio, implica una proposta ontologica in grado di superare completamente le tesi economicistiche senza per questo abbandonare la teoria marxista. D'altro canto, lo sviluppo della teoria dell'egemonia implica una concezione della libertà e della necessità isomorfa a quella che compare nella grammatica e che, senza eliminare gli elementi disciplinari per il fatto di essere in contraddizione con la libertà, riprende il vecchio argomento repubblicano secondo cui la subordinazione a una stessa legge da parte dell'intera comunità politica è la garanzia dell'uguale libertà di ciascuna delle sue parti.

Descritto il quadro teorico più generale, diciamo fin da ora che, seppur Gramsci compaia qui come un pensatore originale, ciò non autorizza a dimenticare la preminenza della dimensione politica in cui convergono la sua vita e la sua opera. Seguendo la linea esegetica promossa principalmente da Togliatti, concordiamo sul fatto che la vocazione pratica sia la vera chiave che permette di comprendere l'intera opera gramsciana. Pensiamo dunque che qualsiasi tentativo di separare il sardo dalla tradizione del socialismo, in primo luogo, e dal comunismo filobolscevico, in secondo luogo, non possa dar luogo a una lettura rigorosa. Antonio Gramsci fu un rappresentante di spicco del gruppo torinese che il 21 gennaio 1921, nel Congresso di Livorno, aderì ai celebri ventuno punti obbligatori per l'entrata nell'Internazionale Comunista, producendo così la scissione interna al PSI il cui risultato sarà il PCd'I, allora diretto da Amadeo Bordiga. Ancora fortemente influenzato dai postulati proletkultisti, che analizziamo nel nostro lavoro, Gramsci fu prima di tutto un filobolscevico e, per incarico di Lenin stesso, che incontrò a Mosca nel 1922 in quanto rappresentante del PCd'I nel Komintern, assunse la guida del partito con l'intenzione di piegarlo – non senza tradurre le consegne russo-centriche dell'Internazionale nelle peculiarità del contesto italiano – alla strategia antifascista del fronte unico.

Intendiamo dire con ciò che, seppur certamente quella di Gramsci sia una figura del tutto singolare nel comunismo europeo tra le due guerre, si tratta senza dubbio di una

personalità illustre appartenente a tale tradizione e che risulta incomprensibile al di fuori della stessa. È necessario, pertanto, se si desidera perseguire un'esposizione rigorosa delle sue tesi, comprendere la specificità di questa tradizione nella concretezza dei dibattiti che la attraversano di volta in volta, seguendo gli obiettivi e i tempi che operano in ogni situazione, senza proiettare aprioristicamente su di essi – con la comune fallacia post hoc ergo propter hoc – la confusa a livello categoriale e analiticamente sterile immagine del totalitarismo.

Ciò detto, la ricchezza dell'approccio gramsciano risiede, in buona misura, nella sua volontà di misurare questa corrente peculiare nella tradizione socialista in cui si colloca – il comunismo – con le produzioni più alte della cultura borghese, tanto la liberale quanto la fascista. E questo non per ripetere dogmaticamente una scolastica marxista, per altro per nulla sconosciuta all'autore, ma piuttosto per cogliere e tradurre il nucleo razionale di quelle tradizioni, della fascista non meno che della liberale. È necessario soffermarsi su questo punto: l'asetticità assiologica con la quale Gramsci affronta lo stesso fascismo che l'ha condannato a più di venti anni di reclusione già ci comunica qualcosa della statura intellettuale del personaggio. Non c'è, come conseguenza della corrosione del corpo e del carattere che producono le prigioni fasciste – crudamente descritta nelle sue lettere –, la minima concessione al moralismo per quanto riguarda le sue analisi del brutale regime mussoliniano. Ciò contrasta, è necessario dirlo, col presente. Gramsci difende fino alla fine, con lo stesso acume con cui affronta i risultati dell'americanismo, la capacità democratica del fascismo, senza che questo gli sia d'ostacolo per vedere i limiti immanenti di tale movimento o all'abbozzare le linee di forza che irrimediabilmente dovevano condannarlo. Lo scrive con tragica lungimiranza in una delle sue ultime note: il fascismo può durare, ma non può fare epoca.

Vi è dunque in Gramsci la conoscenza di prima mano del carattere brutale della lotta politica e del ruolo che la forza gioca nella stessa. Vi è ugualmente un'approfondita riflessione attorno agli aspetti più crudi dell'organizzazione economica, dell'organizzazione militare e dell'intervento repressivo – e al limite autoritario – che richiede una disciplina effettiva e adeguata al fine. Non c'è ragione di nascondere che questo è un elemento centrale del suo approccio né però, d'altro canto, ragione di ridurre il suo approccio a quest'aspetto. Tantomeno è giustificata, tuttavia, la lettura che, ignorando l'evidente intenzione realista del suo pensiero, fa di lui un portabandiera del culturalismo naif, del mero consenso, della società civile, delle

superstrutture o del folklore come un miscuglio nel quale, si recitano, secondo una postura elitista a caccia del pittoresco, delle sempre buone classi subalterne.

Questi elementi aprioristici possono essere superati solo tornando al testo e al contesto, poiché la tradizione e la congiuntura storica vissuta da Gramsci determinano enormemente le questioni e le risposte teoriche che ci offre. Sconfitto l'esercito bianco, fallita l'occupazione delle fabbriche e consumata la controrivoluzione a seguito della marcia su Roma, la riflessione genuinamente filosofica di Gramsci si orienta a identificare nell'economicismo che impera nella riflessione del movimento operaio – eccezion fatta forse per il vecchio Labriola e per gli ultimi testi di Lenin – l'origine dell'impasse che stava vivendo il movimento comunista. Sul fronte politico, data per superata la NEP, la collettivizzazione produce un deficit di egemonia nell'URSS che impedisce il pieno sviluppo delle istituzioni statali e soggioga manu militari quelle che erano diventate, col tempo, le basi sociali dello stato di tipo nuovo. Come riflesso dello stesso movimento, l'incapacità del Komintern staliniano di ideare alcun tentativo di egemonia antifascista, nemmeno a livello strategico, arroccandosi in una strategia di classe contro classe che recide i vasi comunicanti con la socialdemocrazia e genera scissioni interne al movimento operaio, è ugualmente effetto di un ripiego economicista che non solo deve essere superato politicamente, ma anche criticato alla radice con una proposta teorica capace di superarlo. Tale proposta, è necessario dirlo fin da ora, sarà la filosofia della praxis.

Dirigendo il nostro sguardo verso questo quadro di problemi, gli elementi di rinnovamento rispetto all'economicismo della vulgata marxista che la filosofia della praxis implica, e che sono vincolati alla profonda riflessione – la cui originalità sta non tanto nel suo oggetto, ma piuttosto nella sua portata teorica – del pensiero gramsciano intorno al linguaggio, sono dunque il principale oggetto del nostro lavoro. Il capitolo uno ha come fine ricostruire in maniera quasi-biografica, seppur incorporando in buona misura il risultato dell'auto-riflessione di Gramsci attorno alla sua stessa formazione, le principali vicissitudini storiche che gli permettono di prendere coscienza della specificità del problema linguistico – che sia spontaneamente o mediante una riflessione regolata accademicamente – fino al punto di acquisire la competenza di un esperto in materia. Inoltre, ci occupiamo di quegli interventi che, dapprima attraverso la stampa socialista e più tardi in quanto membro del PCd'I, lo conducono a pronunciarsi attorno ad alcuni dibattiti linguistici fondamentali all'interno del movimento operaio. L'aspirazione fondamentale di tale

capitolo è dimostrare la continuità dell'interesse gramsciano per il linguaggio, a partire dalla sua prima socializzazione in Sardegna fino alle ultime pagine della scrittura carceraria, mettendo in luce inoltre la capacità del sardo di tematizzare le implicazioni sociopolitiche di tale questione.

Addentrandoci poi, nel secondo capitolo nella produzione strettamente teorica dell'autore, è risaputo che la principale traduzione politica delle innovazioni che caratterizzano la filosofia della praxis è la teoria dell'egemonia: concetto gramsciano per eccellenza, sottoposto per via della sua stessa fortuna a non poche distorsioni e semplificazioni. Il nostro obbiettivo sarà, partendo dal dibattito attorno all'unificazione linguistica italiana, così come viene analizzato dal sardo, restituire qui l'esposizione ricca di sfumature che caratterizza il suo approccio e superare lo schematismo che affligge molte delle sue derive successive.

La chiave ermeneutica che abbiamo assunto ci permette prima di tutto di affrontare il duplice senso del concetto di egemonia. Da un lato, l'egemonia come logica generale, che può essere intesa come forma di governo della borghesia e, al tempo stesso, come strategia politica del proletariato (o, più specificatamente, delle classi subalterne); dall'altra la differenza specifica che caratterizza l'egemonia di queste ultime. In questo senso, ipotizzando, seppur provvisoriamente, che le proposte di Manzoni e Ascoli sono rispettivamente paradigmatiche di due logiche, assumiamo come filo conduttore le note consacrate allo studio della figura limite del Manzoni letterato con il fine di penetrare più in profondità le caratteristiche di un'egemonia nazional-popolare, dimensione che rimarrebbe nascosta allo scrittore milanese. In ultimo, partendo dal pretesto che ci offrono i passaggi del Proemio ascoliano dedicati alla Riforma, ricostruiamo lo sviluppo diacronico del problema Riforma-Rinascimento nei Quaderni del carcere e, grazie a questa mossa, giungiamo alla rivalorizzazione del problema dell'astrazione – del momento rinascimento, della teoria – come parte integrante della teoria dell'egemonia nelle note più avanzate dello scritto gramsciano. In questo modo superiamo certe letture proto-liberali – e in fondo spontaneiste – come quella di Franco Lo Piparo, le quali estendono la passione giovanile per l'approccio ascoliano fino alle ultime fasi della riflessione carceraria.

Questo quadro generale, che valorizza il ruolo delle astrazioni, si vede arricchito nel terzo capitolo, con uno studio della relazione tra la filosofia della praxis e la scienza positiva. Tale studio presta particolare attenzione al problema della legge scientifica, affrontato a partire del dibattito intorno alle leggi fonetiche che contrappone la

neolinguistici, neogrammatici e neoidealisti. Per i nostri interessi, Matteo Bartoli – maestro torinese di Gramsci – gioca qui un ruolo centrale. Tale attenzione allo statuto delle astrazioni scientifiche prosegue le riflessioni del capitolo due, estendendole, in particolare all’ambito dell’economia. L’analisi delle categorie economiche centrali che sono state studiate o coniate da Gramsci, come quelle dell’*homo oeconomicus*, la legge della tendenza, del mercato determinato, della causalità ipotetica o dell’astrazione determinata, permettono di capire l’intelaiatura fondamentale di un linguaggio scientifico specifico, quello dell’economia, e il modo in cui il suo studio risulta compatibile con le pretese anti-deterministe della filosofia della praxis. In tale studio si segnala la congenialità dei contributi di Bartoli, Vailati e, in minor misura, Bréal per l’arricchimento della prospettiva gramsciana.

Nel quarto capitolo, la rivalorizzazione delle astrazioni si estende al di là di un linguaggio determinato – quello dell’economia politica – verso gli altri linguaggi che caratterizzano la totalità marxiana e alla maniera in cui questa si declina nella filosofia della praxis: il linguaggio politico francese e quello della filosofia classica tedesca. Per mezzo di una discussione preliminare della lettura di Gramsci proposta da Ernesto Laclau e Chantal Mouffe in “Egemonia e strategia socialista”, evidenziamo, a proposito del problema della metaforicità come chiave interpretativa per comprendere la questione dell’anti-economicismo, alcuni dei presupposti epistemologici soggiacenti alla postura di Gramsci, che gli permettono di elaborare una prospettiva post-fondazionale. Il post-fondazionalismo gramsciano, tuttavia, evita alcuni limiti a cui si ritrova votata la teoria post-strutturalista: ovvero il ricorso a una spiegazione evenemenziale del mutamento storico, l’incapacità di sviluppare un modello storiografico adatto a spiegare i tempi lunghi e/o la sua scarsa capacità a spiegare le realtà economiche concrete oltre a un generico e irrilevante ricorso alla politicità della sfera economica.

Acquisita una teoria post-fondazionale solidale con il crescente anti-referenzialismo che rivela una lettura diacronica del problema della metafora nei *Quaderni*, possiamo illustrare come la teoria della traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici e la traducibilità reciproca tra la teoria e la pratica, insieme all’idea dell’ “astrazione determinata” esposta nel capitolo tre e alla posizione anti-empirista rispetto alla realtà del mondo esterno, permettono al sardo di raggiungere una posizione definitivamente anti economicista. Secondo questa posizione, le astrazioni che compongono i diversi linguaggi possono essere ricondotte all’unità della pratica sociale storicamente

contingente. Non si tratta di una pratica che funziona come un nuovo principio metafisico, ma piuttosto di una pratica impura, reale, già sempre attraversata da preconconcetti, a partire dalla quale si produce il lavoro onnipresente, ugualmente pratico, della riflessione teorica e sulla quale agiscono anche i risultati precedenti di tale riflessione. La possibilità di tradurre (riconoscendo i resti che si producono a ogni passaggio) i risultati dell'astrazione delle dimensioni economiche di tale pratica nel linguaggio che esprime l'astrazione delle dimensioni politiche della stessa pratica, così come con i linguaggi della filosofia (specialistica o del senso comune) è la chiave per una comprensione anti-economicista dell'economia ed è la pietra angolare di tutta la filosofia della praxis.

Infine, esplorate le premesse filosofiche, il capitolo cinque e l'Appendice chiudono occupandosi dello sviluppo dell'architettura politico-giuridico-istituzionale tracciata da Gramsci in conformità a quelle stesse premesse filosofiche. Risulta evidente qui il ruolo della "filologia vivente" in quanto sapere in grado di comprendere la pluralità di elementi che compongono la *governamentalità* socialista da lui tracciata – in contrasto con la negazione foucaultiana dell'esistenza della stessa – e il cui fine sarà il disegno del complesso teorico e politico che è in condizione di operare la quadratura del cerchio in cui consiste l'egemonia delle classi subalterne. Questa "complessa grammatica del moderno principe" che dà il titolo al nostro lavoro, si fonda, come mostriamo nell'Appendice, in una rivalorizzazione della disciplina come elemento costitutivo della libertà. Ciò significa una concezione affine a quella della grammatica, in cui, allo stesso tempo, la sottomissione del particolare alle leggi del linguaggio permette un'espressione qualitativamente superiore e non per questo priva di originalità. In maniera analoga, l'estensione qualitativamente maggiore di una stessa grammatica amplia i limiti del soggetto collettivo e dilata l'estensione della comunicazione di ogni particolare senza per questo minare la sua capacità, e senza imporsi sui regionalismi linguistici salvaguardati dal ricorso al bilinguismo.

Summary

This Thesis proposes an eminently philosophical-political reading of Antonio Gramsci's work based on those sources and problems related to linguistics that are present in his writings. I use linguistics as the main guiding thread and intelligibility principle of Gramsci's work, but this is a political philosophy study and not a philosophy of language or linguistic history. Its aim is to approach a work that is not entirely unknown to the Spanish Academy and relatively well-known in the Spanish-speaking Academy from one innovative perspective almost unnoticed in our language. This thesis proposes to make a contribution to the Spanish Gramscian Studies in order to extend the tightly utilitarian approaches that dominate them until now in its pursuit of using Gramsci's work as one useful toolkit for political action and analysis.

Based on these premises, I revisit this well-known work employing an unusual methodological and thematic approach in the Spanish context, i.e. one carefully attentive to the textual peculiarities of Gramsci's writings, and particularly to the diachronically changes he made in the second drafting of his own text. These changes show important modulations in his theoretical positions as they are provisional stages of an ongoing reflection. Through this approach, I attempt to refine some theses usually attributed to him, as well as to highlight the internal consistency of Gramscian thought. To do this it is required to go beyond Gramsci's writings (without betraying them) and comprehend its sources and context.

First of all, it is important to emphasize the philosophical depth and coherence of one work usually considered too political and fragmentary (or even incoherent), and therefore incapable of being systematically exposed. Due to his brutal conditions in prison, Gramsci's Notebooks are often rhapsodic, contradictory, or repetitive. Nevertheless, the comprehensive study of his writings (of his stages and problems) allows us to point out the increasingly refined and coherent lines of force of his political and theoretical position. This coherence is well present in the two most general problems of his thought: his opposition to "economistic" tendencies and his theorization of the conditions for a genuinely democratic hegemony –one, as we shall see, inserted in the socialist republicanism tradition.

Moreover, both topics are strongly related to the Gramscian concern for linguistic problems. "Translatability theory", for instance, offers one powerful ontological and epistemological position to overcome economistic theses without betraying the Marxist tradition. Likewise, the development of the theory of hegemony implies a conception of freedom and necessity symmetrical to that of grammar. Thus, freedom and discipline are not contradictory in Gramscian thought. Recalling an old republican idea, Gramsci sees in the subordination of the whole political community to the law the guarantee of freedom for any of its members.

Gramsci is thus the author of one original thought, but that said, it must be borne in mind that he was first and foremost a political leader. As Palmiro Togliatti defended, I maintain that the practical vocation of all his work and his life is the key to understanding any of his writings. A rigorous understanding of Gramsci is not possible without taking into account his early alignment with the socialist tradition and, finally, his pro-Bolshevik communist position. Antonio Gramsci was part of the Turin group that founded the PCd'I in January 1921 at the Livorno Congress under the leadership of Amadeo Bordiga. In this study, I will argue that despite the "proletkultist" theses Gramsci was a Philo-Bolshevik and at Lenin's own request he took over the leadership of the party (at a meeting in 1922 when Gramsci was the PDd'I representative in the Komintern). He then tried to apply the united front strategy as a way of fighting fascism in the Italian context.

All this must be said in order to understand Gramsci's singularity in inter-war European communism, but an undeniable communist after all, whose figure is incomprehensible outside this tradition. To understand his thought, it is necessary to understand the communist tradition and its debates. And, it is necessary to understand them in detail, without projecting onto them the analytically useless image of totalitarianism (using a post hoc ergo propter hoc fallacy).

The strength of the Gramscian approach is his intention to measure up the communist tradition to the most sophisticated results of bourgeois culture, liberalism as well as fascism. He remains away from dogmatism and rejects Marxist scholasticism (that he knows well). Rather, he aims to identify and translate the rational core of those traditions (also fascist tradition). Thus, Gramsci studied the same fascist that sentenced him to more than twenty years of imprisonment with axiological asepsis. This fact tells us about his intellectual stature.

Moreover, the Gramscian analysis of fascism does not make any concession to moralism in remarkable contrast with current debates on that theme. To the end, Gramsci defended the democratic abilities of fascism as, with the same strength, assumed some of Americanism's achievements. This defense didn't lead him to ignore the immanent limits of the Mussolinian movements and the threads that finally condemned him. As he wrote with tragic clairvoyance in his last notes: fascist can last but cannot be epoch-making.

Gramsci knew at first hand the role of force in the political struggle, as well as its cruelty. Likewise, he understood that one effective discipline implies the worst aspects of economic organization, military chain of command, and repressive interventions. We do not need to hide this, though it is not the main element of his approach. Equally, it is not necessary to reduce his work to these aspects. Likewise, there is no reason to reduce his thought to naïve culturalism, mere consensus, civil society theory, superstructural theory, or the study of folklore as one spontaneous celebration of subaltern identities.

Such aprioristic readings can only be overcome if we return again and again to his writings and their context because the reflection and theoretical responses elaborated by Gramsci are very much determined by tradition and the historical situation. Gramsci lives in a historical moment in which the White Army has been defeated, the revolutionary occupations of factories have failed and the counter-revolution has triumphed with the March on Rome. In this context, he elaborated his genuinely philosophical reflection on overcoming the economicist tendencies, which were becoming more and more widespread in the labor movement. In Gramsci's view, these economicist ideas were the origin of this political impasse –perhaps, he shared this position with Antonio Labriola and the late Lenin. On the political side, collectivization produced the hegemonic deficit in the USSR and blocked the full development of the State. Ultimately, this process militarily repressed the social basis of the new type of State. At the same time, the Stalinist Komintern was unable to design an anti-fascist hegemony. In fact, the Komintern assumed the strategy of "class against class" tearing up the connections between the communist movement and the social democracy. The labor movement was divided. This position was the result of a strongly economicist strategy that must be overcome politically and radically criticized theoretically. The name of this theoretical critique is no other than the so-called philosophy of praxis.

At this point we come to the most relevant theme of this Thesis: those innovative elements which appear in the philosophy of praxis with respect to the economistic one were forged in the course of Gramscian reflection on language. The critique of the economistic point of view was not new within the workers' movement, what is new is the theoretical scope that this critique acquires in Gramsci. We shall see the development of this idea in the following pages.

The first chapter reconstructs some aspects of Gramsci's biography, as well as the main historical facts (and the Gramscian reflection about them) that lead him to understand the specificity of the linguistic problem. Gramsci became an expert in this field through different kinds of facts –from personal situations to academic studies–. Likewise, I will study his political and journalist interventions related to the linguistic debate in the workers' movement. In this chapter, I will show how Gramsci was interested in linguistic problems from his childhood in Sardinia to the end of his life. Moreover, he presented an audacious capacity to see socio-political aspects of the problem.

In the second chapter, we study strictly theoretical aspects of his work. Primarily, we will study the main political translation of the philosophy of praxis: the theory of hegemony. As is well known, this concept, due to its fortune, has suffered many distortions and simplifications. We propose to reconstruct Gramscian's complex presentation of hegemony on the basis of the debate on Italian linguistic unification, which he also studied. In this way, we want to overcome the schematism of contemporary theories of hegemony.

This hermeneutical key allows us to speak of hegemony in a twofold sense. On the one hand, hegemony is the general logic that can explain the bourgeois government and the proletarian or subaltern political strategy. On the other hand, I shall study the subaltern hegemony and its specific difference. In a first step, I assume the Manzoni and Ascoli's proposals as paradigmatic of both logics. Then, we use the notes on Manzoni's writings to study in-depth the characteristics of a national-popular hegemony. Manzoni could be defined as one liminal figure, as he lets us see the problem without being a national-popular author. Finally, I reconstruct the Gramscian study of the problematic node Renaissance-Reformation through a diachronic reading of the Prison Notebooks. To do this, I study Ascoli's Proemio and his positions about reformation. We will see the Gramscian reassessment of abstractions –the

Renaissance moment– in the latter notes of his notebooks in order to overcome liberal and spontaneous readings of the problem such as that of Franco Lo Piparo, who extends to the Gramsci’s youthful adoption of Ascolian approach to the end of his carceral reflection.

In the third chapter, I revisit this reassessment of abstractions by examining the relationship between the philosophy of praxis and Positive Science. I will analyze the problem of scientific law, especially the debate conducted by neolinguistics, neogrammarians, and neoidealists about phonetic laws. I will argue that Matteo Bartoli –one of Gramsci’s turinese professors– is very relevant on this point. This reflection about scientific abstractions supplements the theses of the second Chapter, extending them to the economical field. We will expose a specific scientific language (economics) and its main categories (homo oeconomicus, law of tendency, given market or given abstraction) in order to understand the Gramscian anti-determinist analysis of economics. This study shows the congeniality between the ideas of Bartoli, Vailati, and, to a lesser extent, Bréal and Gramsci's approach.

In the fourth Chapter, the reassessment of abstractions is extended to other languages that also form the Marxian totality and the way they are incorporated into the philosophy of praxis, i.e. French political language and German classical philosophy. In this chapter I discuss Ernesto Laclau and Chantal Mouffe's reading of Gramsci's work in *Hegemony and Socialist Strategy*. I will analyze the problem of ‘Metaphoricity’ and his connection with economist tendencies through some epistemological elements presented in Gramsci’s thought. As we shall see, Gramsci gains a post-foundational position, but his post-foundationalism is different from the one depicted by post-structuralist theory. On the contrary, it offers a positive answer to his limits. For example, the philosophy of praxis does not require the eventual explanation of historical change as it offers a historiographical model capable of explaining the long term. Moreover, it is able to deal with economic facts beyond generic references to the political nature of the economic sphere.

This Gramscian post-foundational perspective relates to the progressive anti-referentialism that we find in a diachronically reading of notes on metaphor. This fact allows us to defend that the theory of translatability (of scientific and philosophical languages and between theory and practice) –together with the idea of “determined abstraction” (that we’ll see in the third chapter) and an anti-empiricist epistemological position– lead Gramsci to the most elaborated development of his anti-economist

position. The abstractions of each language express in a different way the same unity of social practice (historically contingent). This practice has nothing to do with some new metaphysical principle. Instead, it is an impure real practice, always crossed by preconceptions. Any theoretical reflection must depart from it and act on it. The translation (recognizing the inherent rest of each translation) of the economic language reflected in this practice to the language that expresses its political or philosophical character requires the comprehension of economics in an anti-economist way. This is the key element of the philosophy of practice.

Finally, after the study of Gramsci's philosophical lines of force, the fifth chapter and the appendix review the political, juridical, and institutional architecture of his thought. The role of "living philology", i.e. the knowledge that links the different elements of Gramscian socialist governmentality (which Foucault had denied), should be emphasized here. This governmentality is presented as a theoretical-political complex elaborated to achieve the hegemony of the subaltern classes. The "complex grammar of the modern prince" is based on the comprehension of discipline as part of freedom. It is a conception akin to that of grammar, in which the subjection of the individual to the laws of language is the condition to obtain a qualitatively superior expression that is not without originality. Thus, the quantitatively greater extension of the same grammar extends the limits of the collective subject and benefits greater communication neither reducing the expressive capacity nor canceling linguistic particularism.

Introducción.

I

El principal objetivo del trabajo que sigue es abordar la obra de Antonio Gramsci desde una perspectiva filosófico-política. Para ello, nos centraremos ante todo en aquellos aspectos de su producción escrita volcados a innovar teóricamente la tradición política a la que se adhiere, a saber, el socialismo de inspiración marxiana. Desde este punto de vista, la filosofía de la praxis se presenta como una reforma y desarrollo del materialismo histórico. La finalidad de la misma será dejar atrás el atolladero economicista resultante la vulgarización aneja a su difusión en la práctica política de los partidos socialistas y comunistas de masas, amén de reconquistar una autonomía de la que se había visto privada por la amplia influencia de otras filosofías de cuño idealista o materialista vulgar.

En este sentido, la propuesta filosófica de Gramsci es clara: se trata de producir la concepción del mundo –inconmensurable con cualquier *Weltanschauung* pasada– adecuada a la naciente tradición comunista. Y esto no en el sentido más o menos académico que se refiere a esta o aquella *idea* de comunismo, sino con todo el alcance histórico del problema, es decir, con el fin de intervenir en la coyuntura del movimiento comunista internacional guiado por la fe política según la cual la Revolución de Octubre y la creación de la *Komintern* –cuyo correlato sería la fundación de los partidos comunistas occidentales como escisiones de los viejos partidos socialistas– inauguran un periodo histórico nuevo. Esta etapa vendría signada por el acceso de las clases subalternas a las posiciones de dominio en la sociedad, hecho que no permite ya contentarse con formas filosóficas anticuadas y que tematizan a tales grupos como si de meros objetos del gobierno se tratase, sino que requiere de una teoría nueva, capaz de dar cuenta de la potencia creativa del subalterno y, estimulándola, de trascender el determinismo económico.

Llevaremos a cabo este estudio de la filosofía de la praxis y de su correlato político –la teoría de la hegemonía– incidiendo en la relevancia que las fuentes tomadas de la lingüística a él contemporánea desempeñan en la renovación del marxismo orquestada por Antonio Gramsci. No por ello la tesis que presentamos ha de adscribirse disciplinarmente al ámbito de la filosofía del lenguaje, la historia de la

lingüística o la lingüística *tout court*. Antes bien, se trata, y no es otra nuestra pretensión, de una tesis volcada al estudio de la filosofía política del autor. En tal virtud, si en ocasiones nuestro trabajo apela a la historia de otros saberes o ámbitos disciplinares, esto se debe a una idea de la filosofía discola con los angostos límites que impone la reconstrucción exegética de un determinado canon y enfocada más bien al estudio de una problemática en su indexación histórica. Atendiendo a tal meta, resulta menester comprender los modos en los que el autor se dirige a su propio tiempo sirviéndose de los más heterogéneos discursos teóricos. El nuestro es, por decirlo con expresión atribuida por Bueno a Manuel Sacristán, un trabajo guiado por una concepción adjetiva del saber filosófico. Esto es, que reflexiona sobre los resultados de los demás saberes, su legitimidad y fundamentación metodológica, con la intención de decantar las problemáticas genuinamente filosóficas que estos ponen en juego. Desde esta óptica, las fuentes lingüísticas con las que Gramsci se topa durante su formación universitaria, así como los importantes debates sobre el tema a los que le conduce su militancia, son asumidas como “clave hermenéutica” desde la que acceder a algunos de los hitos de su original aportación a la tradición marxista.

Esta idea de “clave hermenéutica”, por su parte, remite a dos aspectos vinculados con el carácter abierto de la obra gramsciana: su naturaleza fragmentaria e inacabada y su estructura dialógica. Dada la primera, no hay –ni puede haberla– una única reconstrucción posible del orden de lo escrito, la cual, ofreciendo su sentido subyacente, agote la significatividad del texto gramsciano. Esto supone que toda lectura de Gramsci ha de confesar, más o menos explícitamente, cuanto del lector hay en ella y cuáles son las premisas que orientan la búsqueda. En otras palabras, la forma de archipiélago que caracteriza a las notas carcelarias no impone una sola hoja de ruta para moverse entre los islotes, aun cuando, sea dicho desde ya, no nos exime del naufragio en el caso de ensayar itinerarios demasiado aventurados. Precisamente por ello, remitimos nuestra lectura a una matriz que consideramos capaz de dotar de orden y sentido a nuestro intento de reconstrucción y exposición de la obra gramsciana: las fuentes de la lingüística histórica bien conocidas por el autor.

Por lo que hace a la renovación del marxismo, la lingüística dota a Gramsci de una sensibilidad peculiarmente aguda para comprender la causalidad histórica respetando su pluralidad, esto es, sin incurrir en la postulación de un centro que opere como el primer motor del que se derivan las más heteróclitas manifestaciones de cambio. Junto a la multicausalidad, expresada con singular eficacia en la idea del

cambio molecular, debe atenderse a la honda reflexión desarrollada en el ámbito de la lingüística con el fin de ganar una forma no prescriptiva de ley. Gramsci –Labriola y Bréal mediante– encuentra en la lingüística un modo peculiar de relación entre el universal y el particular en el que el segundo no comparece como una mera expresión del primero y en el que el primero no es solo la descripción *a posteriori* de los comportamientos del segundo, sino también una previsión –una teoría-programa– con vocación eminentemente práctico-comunicativa.

Siguiendo esta intuición, la lingüística ofrece a Gramsci una matriz fundamental desde la que pensar la dislocación entre universal y particular en la que se juega la posibilidad de la agencia de este último. Este esquema le permite solventar el problema de la relación entre abstracción y concreción, entre teoría y práctica, como unidad mediada de lo inconmensurable, a partir de la idea de *traducibilidad*. La praxis será siempre un “entre”, un “acto impuro”, el espacio relacional en el que se produce la constante traducción entre la práctica social y los diversos lenguajes teóricos que la expresan y la prefiguran. En el paso de un lenguaje a otro, como sucede siempre, aparece un resto intraducible. Este resto no hace imposible la traducción –como piensan los deconstruccionistas–, sino que, al contrario, la traducción se produce de hecho y, precisamente porque hay tal resto, las partes de la misma pueden desarrollarse y evolucionar sin caer en una circularidad determinista que considere la agencia particular como la mera reproducción de la ley histórica.

Como hemos dicho, hacer de la matriz lingüística el elemento organizativo de nuestra exposición es una decisión hermenéutica que nos obliga a confesar nuestro punto de vista, el lugar desde el que interrogamos el pensamiento esencialmente dialógico de Gramsci.¹ La dialogía intrínseca a un modo polémico de pensar y escribir

¹ La querencia de Gramsci por el razonamiento y la escritura dialógica fue apuntada ya por Valentino Gerratana en su introducción a la edición crítica de los *Quaderni del carcere* (QXIX) y ampliamente desarrollada por Giorgio Baratta (2000) y Peter D. Thomas (2009: 124-125). Todas las referencias a los *Quaderni del carcere*, salvo que se indique lo contrario, se realizarán a partir de la edición crítica de Valentino Gerratana y serán traducidos por nosotros mismos. Para ello seguiremos el siguiente método: Q seguido del número de cuaderno al que nos estemos refiriendo, la sigla § para indicar la nota citada y, tras los dos puntos, el número de página. En caso de que nos hayamos referido en el cuerpo del texto al cuaderno y número de nota correspondiente, referiremos la página con la letra Q y el número. El mismo método seguiremos para referirnos al aparato crítico, indicando siempre que se trata de una referencia al trabajo de Gerratana. Por lo que hace a las *Lettere dal Carcere*, utilizamos siempre la edición de Antonio Santucci traducida por nosotros mismos, citada con el recurso a las siglas LC seguidas del número de página correspondiente. Todas las demás

confiere a su obra una estructura en la que lo dicho cobra sentido al ser conectado con una alteridad que lo enriquece: ya sea a la que él se dirige o la nuestra que lo reconstruye desde hoy. Tal peculiaridad acentúa en el texto de Gramsci el carácter abierto propio de los clásicos. Es en este preciso sentido que puede hablarse de un pensamiento *estructuralmente* hermenéutico, cuya completud se gana solo gracias al trabajo de interpretación. Y esto aun cuando encontramos en él la conciencia de que el encierro le compele a trabajar *für ewig*, lema pascoliano de goethiano abolengo que, como ha sabido ver Giorgio Baratta, no sería sino la “metáfora monológica de un diálogo diferido” (Baratta, 2000: 33).

Dicho esto, concretemos, ¿desde qué punto de vista interrogamos *nosotros* a Gramsci? La intuición original que conecta nuestro presente con el autor podría resumirse así: en el funcionamiento de la lengua encontramos una forma peculiarmente clara de relación entre disciplina y libertad, la cual, lejos de pensar ambos términos como antitéticos, entiende su recíproca conexión y observa la posibilidad de que un incremento en el primer polo pueda redundar en un salto cualitativo en el segundo. Dicho *grosso modo*, cuanto mayor sea el grado de incorporación y dominio de una gramática dada por el hablante particular, cuanto más se someta a la disciplina objetiva que esta le impone, mayor será su capacidad expresiva y la corrección de su hablar. El correlato de este subyugarse no irá, por tanto, en detrimento de su libertad de expresión ni supondrá merma alguna en la originalidad de su habla, sino que significará más bien un potenciamiento de la misma, la precondition de un habla significativa y original gracias a la conexión de emisor y receptor en un medio tejido con un código compartido rico. Esto implica que la extensión creciente de una disciplina determinada —de un conformismo lingüístico— a capas cada vez mayores de la población, tampoco redundará en una mengua general de la libertad o en una anulación de sus peculiaridades (nada hay contra el bilingüismo), sino que propicia una extensión de los límites de la comunicación basada en el libre sometimiento a una disciplina común: en la “catártica” conversión de la necesidad en libertad.

Tal esquema resulta isomorfo con la idea republicana clásica por la cual la *libertad política* nace del sometimiento a la ley, siendo cualquier otra cosa que la obediencia que liga a *todos* por igual puro arbitrio de privilegiado, esto es, tiranía o

referencias a escritos de Antonio Gramsci se realizarán según el método seguido con los demás autores: Apellido, año: número de página.

animalidad: *phoné* sin *logos*. En el molde de la gramática Gramsci encuentra, por lo tanto, aquella forma de libertad que no coincide con la mera independencia de la intervención ajena, sino solo con la independencia de la intervención arbitraria en la propia espontaneidad. Aparece pues un modelo coincidente con la abstracta formulación que concibe la libertad como independencia del arbitrio constrictivo del otro. No es necesario esconder la influencia que, pese a su limitada atención a la obra de Gramsci, desempeña en este punto de nuestra tesis el monumental trabajo de Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad*.

La tesis de dicha obra, a saber, que la tradición socialista decimonónica es deudora del esquema republicano-democrático, puede apuntalarse en relación a nuestros intereses con los numerosos ejemplos de *El Capital* o el *Anti-Dühring* que se refieren al modo producción capitalista como una anarquía de la producción, por no hablar de las furibundas críticas del Marx del *Dieciocho de brumario*, o de la Rosa Luxemburgo de *La revolución rusa*, a la función política conservadora que caracteriza al lumpenproletariado. Entiéndase bien, la idea fundamental de aquel primer marxismo puede sintetizarse en que si bien el modo de producción capitalista sigue una *lógica*, si bien es acorde a una racionalidad específica que puede ser expuesta teóricamente, esto no conlleva que a nivel social produzca un *orden*. Muy al contrario, es parasitando el desorden social –las cortapisas materiales impuestas a la universalidad formal de la ley (a la plena civilización de la esfera pública)– que puede consumarse esa peculiar *forma* de relación social consistente en la valorización del valor a la que llamamos capital.

La pretensión de la tradición socialista, en tanto que heredera del marco republicano, era fundar un orden nuevo, una disciplina alternativa, en la que el arbitrio de la producción –ese peculiar *logos* consumidor y productor de desorden– no se hallase en condiciones de intervenir la libertad de los agentes sociales. Con el nacimiento del fordismo, cuyos primeros pasos Gramsci puede entrever, esta tarea productora de orden se acomete en un sentido no democrático, toda vez que se hace evidente la necesidad que durante el periodo de entreguerras apremia a las fuerzas del capital para ganar una economía programática que limite los efectos anómicos, tendencialmente conducentes al colapso social, de la producción capitalista. La generalización del fordismo como modo de regulación en las sociedades occidentales tras la segunda posguerra –el nacimiento de un “capitalismo embridado”, por decirlo con David Harvey– neutraliza las expectativas revolucionarias alumbradas por las

correlaciones de fuerzas del capitalismo decimonónico. En este contexto –donde la producción de un orden es acometida como tarea por parte de las fuerzas del capital y asumida como marco por las viejas instituciones del movimiento obrero, siervas y artífices, a un mismo tiempo, de la situación– se produce una disyunción entre las nociones de disciplina y emancipación. Es entonces cuando, en buena medida de forma inédita, la teoría y la práctica política “críticas” adquieren los contornos de un movimiento antidisciplinario dirigido contra las instituciones productoras del *ethos* que garantiza la producción y reproducción del orden social.

Nacida al calor de tal coyuntura, la predisposición antidisciplinaria del movimiento emancipatorio debía durar el estrecho lapso de tiempo en el que las fuerzas del capital consintieron mitigar los efectos anárquicos de la producción y, siquiera parcialmente, compatibilizar las rentas del capital y la satisfacción de las demandas del trabajo. No obstante, pasados los *Trente glorieuses* y consumada la desreguladora contraofensiva monetarista que ha hecho del posfordismo el paroxismo de la anarquía de la producción, el pensamiento crítico hoy hegemónico mantiene aún –en buena medida asediado por los fantasmas del totalitarismo– su porfiada reivindicación antidisciplinaria. Este anacronismo estratégico se decanta en una denodada exaltación del éxodo, el cuidado de sí o las subjetivaciones alternativas que quiere eximirnos de todo intento de recuperar críticamente la reivindicación del “conformismo” (la productividad política inherente a la generalización de una misma disciplina querida), pieza indispensable del logro de una *alta política democrática*, o lo que es lo mismo, de una política –emancipatoria y no demagógica– de masas. En este sentido, retomar la obra de un clásico como Gramsci a partir de la matriz lingüística es también un modo de ganar desde nuestro presente una aproximación a la idea de libertad política que no se contraponga a la disciplina sino que se funde en ella, que la convierta en la precondition de una práctica política para hoy. Esta, sin que el particular desaparezca en el proceso, ha de hacer posible para el “hombre colectivo” lo que resulta imposible al particular. Es este, en resumen, nuestro modo crítico de tomar posición con respecto a buena parte de la filosofía política contemporánea.

II

Las diferentes oleadas en las que se ha producido la recepción de la obra del sardo han ido siempre acompañadas de una serie de tópicos que no podemos dejar de mentar. Nos hemos referido ya al primero, esto es, a la difícil tensión, para un autor cuyo pensamiento surge al calor de la práctica política, entre la clasicidad y la moda. Quizás Manuel Sacristán, en su respuesta pugnaz al eurocomunismo, sea quien mejor haya planteado y resuelto por estos lares tal tensión entre pasado y presente: “Gramsci es un clásico, o sea, un autor que tiene derecho a no estar de moda nunca y a ser leído siempre” (Sacristán, 2004: 87). Así, el irrestricto derecho a visitar la obra de Gramsci avalado por su condición de clásico no tendría por qué ser siempre congenial con los usos a la moda que se hacen de sus categorías. Desde esta perspectiva, aun asumiendo que toda traducción implica una traición, no vemos razón para que actualizar a Gramsci en nuestra coyuntura vaya de suyo con una distorsión en el análisis de sus textos, como si el conocimiento balbuciente de la lengua de origen fuese la precondition de una traducción mejor. Dicho esto, hay que reconocer que la tensión entre fidelidad a la letra y fidelidad al presente, como no puede ser de otro modo, no permite, sin menospreciar a uno de ellos, decantarse por uno de los polos ni tampoco conciliarlos plenamente. Estamos, pues, ante una tensión real, un verdadero nudo gordiano. Baste pues decir que, como trabajo académico, nuestra investigación quiere, ante todo, ser fiel a la letra sin que esto sea óbice para ocultar las coordenadas presentes que hemos explicitado ya y sobre las cuales, dada la naturaleza de nuestra investigación, no nos proponemos intervenir más que, quizás, de forma remota.

Este primer tópico ha dado lugar a un segundo que se ha ido consolidando en los últimos años, a saber, la necesidad de decidirse entre una aproximación filológica o un enfoque político a la hora de leer la obra de Gramsci. En 1975 se publica la edición crítica de los *Quaderni* elaborada por Valentino Gerratana, la cual viene a sustituir –presentando (salvo contadas excepciones) los textos en el riguroso orden en el que se encuentran en los manuscritos– a la piedra angular de la política cultural del PCI de posguerra, esto es, a la primera edición temática debida al cuidado de Palmiro Togliatti y Felice Platone. La nueva edición crítica permitía una aproximación al texto de Gramsci que propiciaba la reconstrucción diacrónica de su pensamiento, pues, en tanto que incluía también los textos de primera redacción, ofrecía la posibilidad de rastrear las variantes instaurativas que remiten a cambios sustantivos en las posiciones teórico-políticas del sardo. Sin embargo, este tipo de trabajo pronto se encuentra con problemas de datación interna de los textos particulares y con dificultades para dirimir

el orden de la redacción entre los diferentes cuadernos en los que Gramsci trabajaba simultáneamente. Como respuesta a tal problema, en 1984 aparece un hito mayúsculo en el intento de datar exhaustivamente cada nota o grupos de notas. Nos referimos a *L'officina gramsciana*, trabajo de Gianni Francioni que constituye el punto de partida de una nueva etapa de los estudios gramscianos caracterizada por una atención preciosista a la cronología y a la evolución del pensamiento del autor en relación a los principales acontecimientos históricos de los que podía llegar a tener noticia en prisión. De los progresos ganados por este modo de lectura nacerá el proyecto de la Edición Nacional de los escritos de Antonio Gramsci, la cual se halla todavía en proceso de elaboración.

Tal deriva filológica a menudo ha sido acusada de extirpar a Gramsci su nervio político, dificultando la apropiación instrumental de su pensamiento en pos de un trabajo académico que no sería lo bastante dúctil para amoldarse a las coyunturas dadas por las luchas actuales. Ciertamente ha de reconocerse este problema, mas no deben exagerarse sus consecuencias, so pena de caer en un idealismo que, en lugar de estudiar las transformaciones en las correlaciones de fuerzas que han mermado la capacidad de agencia de las clases subalternas, reduce únicamente las limitaciones prácticas a fallas en los métodos usados en la teoría. En nuestra opinión, como hemos dicho ya, la apropiación presentista de Gramsci bien puede lograrse desde un conocimiento riguroso de su obra y vida, el cual nos permite descartar aquellos aspectos de su pensamiento que respondan a una coyuntura que no es ya la nuestra. De igual modo, podremos así enfatizar aquellos otros que se han prolongado hasta el presente y que todavía pueden decirnos algo hoy.

Ciertamente la filología por la filología, si es que tal cosa puede darse, mantendría su sentido siempre que no quisiera erigirse en método único de acceso a la obra de Gramsci y se mantuviese dentro de los límites que le marca la especificidad disciplinar. Igualmente, como muestra el caso español, ninguna sumisión deben a los criterios académicos de rigor las lecturas políticas de Gramsci. Es un rigor otro, fundado en la modulación de las categorías heredadas para hacerlas operativas en la práctica contemporánea, para hacerlas capaces de vertebrar y estimular una nueva voluntad colectiva, donde deben ser enjuiciados. Es un error pretender legitimar cada lectura por los criterios de la otra, no menos que culpar a la otra de los límites de nuestra propia lectura. En ocasiones, aunque no siempre, ambas coinciden, y la máxima fidelidad conceptual permite un análisis apurado del presente político; en

otras, en cambio, el rigor está en saber donde tal análisis ha de ser infiel al texto, pues el texto describe fielmente un pasado que no es ya.

En las páginas que siguen, como diremos a propósito de nuestro método de trabajo, se ha tratado, dada la naturaleza académica de nuestro hacer, de dar una reconstrucción textualmente fundada de los aspectos decisivos de la obra de Gramsci, partiendo de algunas claves interpretativas que hemos explicitado. Nuestro afán es, en el diálogo entre el texto y las claves que nos mueven hoy, haber expuesto un pensamiento con valor para las discusiones presentes y, al mismo tiempo, matizar la pulsión presentista con el recurso al texto gramsciano, el cual comparece abundantemente en nuestra tesis.

Debemos todavía enfrentar un tercer tópico que precede a cualquier estudio sobre Gramsci, a saber, el carácter inabarcable de la bibliografía secundaria dedicada al autor. La *Bibliografia gramsciana*, publicada por primera vez por John M. Cammet en 1991, y cuya versión online es actualmente gestionada por Francesco Giasi y Maria Luisa Righi, contiene más de veinte mil documentos en cuarenta y una lenguas diferentes, lo que, efectivamente, confirma la imposibilidad material de llevar a cabo un estudio exhaustivo de la literatura secundaria. Naturalmente, la perspectiva de nuestra investigación nos permite acotar este amplísimo campo de estudio. Sin embargo, aunque el *leitmotiv* lingüístico no es el objeto más recurrente de los *gramscian studies*, no es menos cierto que existe ya una cierta tradición – especialmente en Italia y en el mundo anglosajón– de trabajos dedicados al particular.

Debemos, en este sentido, a los trabajos ya clásicos de Luigi Rosiello y Tullio De Mauro las primeras muestras de atención por este aspecto del pensamiento del autor italiano. Del primero cabe destacar “Problemi e orientamenti linguistici negli scritti di Antonio Gramsci”, publicado en 1957, así como “La componente linguistica dello storicismo gramsciano”, publicado dos años más tarde. Se trata de dos trabajos que abordan la aproximación del sardo a la cuestión lingüística desde un punto de vista general, tratando de desgarnar algunas de sus fuentes y esbozando las problemáticas generales con las que se ocupan. Esto permite a Rosiello, inaugurando la línea de investigación en la que se inscribe este trabajo, apuntar a la relevancia que la formación como lingüista cobra en la renovación del materialismo histórico orquestada por Gramsci. Sobre ambos aspectos volverá en su “Linguistica e marxismo nel pensiero di Antonio Gramsci” (1986).

Tullio De Mauro, por su parte, publica en 1977 “Gramsci e la questione linguistica”, primero de los muchos trabajos que ha dedicado a la relación del fundador del PCd’I con la lingüística. Solo dos años más tarde, el mismo De Mauro prologa un hito para la temática abordada aquí. Nos referimos a *Lingua Intellettuale Egemonia in Gramsci*, de Franco Lo Piparo, el primer libro íntegramente consagrado a la cuestión. Este se centra fundamentalmente en dos aspectos: los textos gramscianos que versan sobre la unificación lingüística italiana y la influencia de Matteo Giulio Bartoli sobre la obra de Gramsci. En el último capítulo de la obra, Lo Piparo elabora la hipótesis, destinada a hacer fortuna, sobre la isomorfía entre fenómenos sociopolíticos y fenómenos lingüísticos a la que llega el análisis gramsciano. Del mismo autor debemos señalar –no tanto por el alcance teórico de sus tesis como por su carga polémica– un segundo trabajo publicado en 1987 en el número monográfico de *Critica marxista* titulado *Oltre Gramsci con Gramsci*. Se trata de “Studio del linguaggio e teoria gramsciana”, texto en el que el autor palermitano presenta aquella polémica tesis que hace del marxismo de Gramsci una “superficialísima costra exterior” (1987: 175). A consecuencia de esto, Lo Piparo aboga por la necesidad de rastrear los antecedentes del concepto de hegemonía, ante todo, en su formación como lingüista. Este escrito, tan radical como impopular, ha sido respondido por la práctica totalidad de los autores que han consagrado su trabajo al papel del lenguaje en la obra de Gramsci, con lo que podemos decir que, a día de hoy, se encuentra en buena medida desacreditado.

Más allá de polémicas, *Lingua Intellettuale Egemonia*, que en parte puede leerse retroactivamente como un prelude a la deriva ulterior del autor, abrió sin embargo la puerta para que toda una serie de estudiosos se ocupase con mayor atención del objeto de nuestro trabajo. Destacan en este sentido los trabajos de Peter Ives, muy especialmente su *Language and Hegemony in Gramsci* (2004), libro en el que reconstruye las principales categorías del pensamiento gramsciano – subalternidad, revolución pasiva, voluntad colectiva nacional-popular, hegemonía, etc.– atendiendo a las valencias lingüísticas que presentan y abogando por la existencia de un *linguistic turn* no estructuralista en los *Cuadernos de la cárcel*. Igualmente relevantes son los trabajos de Alessandro Carlucci cuya forma más acabada encontramos en el libro de 2013 *Gramsci and Languages*, en donde con enorme pericia filológica, atención al detalle histórico y un estudio apurado de las fuentes se reconstruye la práctica totalidad del pensamiento lingüístico de Gramsci.

Mas, si un autor destaca por su influencia en las páginas que siguen, este sería Giancarlo Schirru. Aunque el glotólogo italiano no ha producido hasta la fecha ningún libro dedicado a la cuestión, sí ha redactado numerosos artículos y escritos breves de suma importancia para nuestros intereses. Destaca entre estos la edición de los *Appunti di glottologia* (1912-1913), curso dictado por Matteo Bartoli y redactado por Antonio Gramsci. Este trabajo, encuadrado en las tareas de publicación de la *Edizione Nazionale*, va acompañado de una excepcional introducción, a cargo del propio Schirru, rica en datos de interés para nuestro trabajo. Le debemos asimismo un enjundioso estudio dedicado al vínculo entre la teoría de la hegemonía y sus fuentes lingüísticas, el cual se adhiere también a la posibilidad de encontrar un *linguistic turn* en los *Quaderni*. En este texto, titulado “La categoria di egemonia e il pensiero linguistico di Antonio Gramsci”, Schirru discute y coloca en sus justos términos la polémica aproximación de Franco Lo Piparo a la que nos hemos referido ya. Del mismo autor llama igualmente la atención “Per la storia e la teoria della linguistica educativa. Il Quaderno 29 di Antonio Gramsci”, muy probablemente el más detallado trabajo sobre las fuentes, las implicaciones teóricas y el contexto histórico del cuaderno que Antonio Gramsci dedica al estudio de la gramática.

Dentro del marco general de nuestra tesis, una mención a parte va reservada para el problema de la traducibilidad. Esta cuestión, analizada por primera vez por André Tosel en su texto “Philosophie marxiste et traductibilité des langages et des pratiques” (1981), ha supuesto toda una revolución en el modo de lectura de la obra de Gramsci y ha permitido explicitar el más alto grado de desarrollo filosófico ganado por el autor de los *Quaderni*. En virtud de esta clave analítica resulta comprensible el modo en el que Gramsci alcanza a esbozar, en su reflexión madura, una forma de unidad entre teoría y práctica inspirada por el modelo lingüístico y un modo de explicación social antideterminista guiado por la idea de una traducibilidad recíproca entre los diferentes lenguajes referidos a distintas esferas de lo social. Siendo todo ello, como veremos en el cuarto capítulo de nuestro trabajo, consistente con una epistemología fuertemente antiempirista. En la estela del seminal trabajo de André Tosel encontramos las contribuciones de los también franceses Romain Descendre y Jean-Claude Zancarini, de entre las que cabe destacar “Dalla traduzione alla traducibilità: uno strumento di emancipazione teorica” (2018).

Este problema de la traducibilidad ha sido también elaborado en la bibliografía italiana por Derek Boothman, autor no solo de la entrada “Traducibilità” y

“Traduzione” en el diccionario gramsciano editado por Guido Liguori y Pasquale Voza, sino también de una importante obra consagrada al mismo tópico: *Traducibilità e processi traduttivi* (2004). En esta obra, el intelectual anglo-italiano, traductor de Gramsci al inglés y docente en la *laurea* de traducción de la Università di Bologna, disecciona con la pericia del experto todas las implicaciones de los pasajes carcelarios y las cartas dedicadas al tema de la traducción, no solo por el valor estructural que estas cobran en la arquitectura teórica de la filosofía de la praxis, sino también como contribuciones a la teoría de la traducción en sentido lato.

Nuevamente, debemos traer a colación, a propósito de esta problemática específica, un trabajo de Giancarlo Schirru. Nos referimos esta vez a “Filosofia del linguaggio e filosofia della prassi” (2008), texto en el que el autor analiza la convivencia de tres teorías semánticas diferenciadas y no del todo reconciliables en la obra de Antonio Gramsci. En primer lugar, una concepción del significado que remite a una (muy matizada) idea del lenguaje como representación o descripción; en segundo lugar, una teoría idealista del significado que se expresa en la visión del lenguaje como concepción del mundo, la cual niega la posibilidad misma de un acceso prejudicativo a la realidad; finalmente, encontramos en Gramsci una teoría pragmatista del significado que remite a la capacidad performativa del lenguaje a la hora de engranar una voluntad colectiva.

Estas tres teorías semánticas son, en opinión de Schirru, homologables con los diferentes lenguajes científicos y filosóficos que integran la filosofía de la praxis como concepción del mundo. El lenguaje como representación sería adecuado a la economía política, al modo en que las proposiciones de la “ciencia normal”, siempre y cuando se conquisten con las precauciones metodológicas adecuadas, constituyen una descripción abstracta fiel a la realidad. La concepción pragmatista, la idea del lenguaje como acción, se corresponde con el lenguaje de la política, paradigmáticamente representado por la lengua francesa, en el cual la verdad de la proposición se dirime en su capacidad para producir los efectos deseados sobre la realidad. Finalmente, la idea de lenguaje como concepción del mundo es emparentada con la filosofía clásica alemana, con la filosofía como sistema que la filosofía de la praxis ha sabido traducir en sentido historicista como teoría de las superestructuras y que Gramsci desarrolla muy especialmente en sus notas de corte marcadamente anti-empirista consagradas al problema de la “realidad del mundo externo”.

Rocco Lacorte, por su parte, ha contribuido con numerosos artículos a enriquecer nuestra comprensión de todas las implicaciones de la teoría de la traducibilidad en el texto gramsciano. Destacamos por su exquisito análisis filológico de la problemática y por su capacidad para iluminar el progresivo abandono del economicismo que se evidencia en una lectura diacrónica de los *Cuadernos* su “‘Espressione’ e ‘traducibilità’ nei *Quaderni del carcere*” (2012).

Giuliano Guzzone en su *Gramsci e la critica dell’economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della “traducibilità”* (2018) aplica la teoría gramsciana de la traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos al estudio del papel de la crítica de la economía política como parte constitutiva de la filosofía de la praxis. El monumental trabajo de Guzzone permite, frente a las lecturas culturalistas o pan-politicistas del concepto de hegemonía, comprender la relevancia que la cuestión económica adquiere en la construcción de este concepto capital de la obra gramsciana.

Sin embargo, el autor que tomamos como referencia para el problema de la traducibilidad y, en buena medida, para toda nuestra lectura de Gramsci, es Fabio Frosini. De entre los numerosos trabajos consagrados al particular que pueden encontrarse en la bibliografía, quisiéramos destacar por su enorme relevancia no solo en lo que atañe a la cuestión de la traducibilidad sino, más en general, al estudio genuinamente filosófico de la obra de Gramsci, *La religione dell’uomo moderno. Politica e verità nei quaderni del carcere di Antonio Gramsci* (2010), muy probablemente el más profundo estudio no solo de las fuentes filosóficas sino también de las problemáticas históricas y los debates en los que se forja la específica concepción del marxismo desarrollada por Antonio Gramsci.

Si, en cambio, dirigimos ahora nuestra mirada a la bibliografía en español consagrada al problema, esta es más bien exigua. Debe destacarse, en este sentido, la precoz atención del grupo argentino *Pasado y presente* al asunto de la traducción. Específicamente a las aristas del problema vinculadas al uso fructífero de una teoría forjada en unas coordenadas geográficas y temporales remotas para producir efectos sobre una realidad política diferente (Aricó, 1988: 107-113; Portantiero, 1981: 126). Más allá de estas importantes contribuciones, puede constatarse que el paso del tiempo no ha subsanado en exceso la falta de atención hispanohablante a la cuestión lingüística tratada con las anteojeas gramscianas. Quizás la más notable excepción a este respecto sea “Aspectos discursivos de la construcción de la hegemonía” (2011), trabajo del también argentino Javier Balsa en el que el uso de las categorías

gramscianas se encuentra en buena medida mediado por las herramientas provenientes del análisis del discurso de cuño post-marxista.

Acotando todavía más la búsqueda de precedentes y dirigiendo nuestra atención únicamente a la producción específicamente hispana, encontraremos solo un texto consagrado al problema del lenguaje en Antonio Gramsci. Nos referimos a “Lengua, lenguaje y política en Gramsci”, texto publicado en el volumen colectivo *Gramsci e o Brasil* y cuya versión más fácilmente accesible se encuentra en una traducción inglesa (Fernández Buey, 2010).

Esta escasez de precedentes para nuestra investigación es en buena medida solidaria con la falta de trabajos académicos consagrados a la obra del sardo. Contrasta la misma con la pluralidad de oleadas que han introducido en el léxico político español las contribuciones teóricas de Gramsci. De entre estas, destaca el uso instrumental de su trabajo durante el antifranquismo; la apropiación eurocomunista; un Gramsci consejista vinculado a las comisiones obreras; el uso de la semántica de lo nacional-popular en los movimientos nacionalistas; o, finalmente, el reciente uso de la misma terminología como baluarte de una estrategia populista en condiciones de trascender los exigüos límites corporativos a los que había quedado reducida la izquierda identitariamente marxista. Este último momento político, signado por una aproximación “masiva” a Gramsci a partir del marco teórico suministrado por la obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, constituye el índice político a partir del cual comienzan a redactarse las páginas de esta investigación y sobre el que volveremos aún al final de este apartado.

Terminemos antes con la recepción de Gramsci. Las diferentes oleadas de atención política al trabajo del oriundo de Cerdeña no han redundado en una nutrida producción dedicada a su obra. Hasta donde alcanzan nuestros conocimientos son pocas las tesis doctorales que nos anteceden en esta empresa, de entre las que cabe destacar el trabajo de Cesáreo Prat de la Riva titulado *Cuestión nacional y revolución socialista en Gramsci* (1980); la tesis de Ramón Vargas-Machuca titulada *Ideología, ciencia y filosofía en la obra de Antonio Gramsci* (1980); *El problema de los intelectuales y el concepto de cultura en Gramsci* (1981), de Andrés Martínez Lorca; así como *El concepto de filosofía en Gramsci* (1989), de Ignacio Jardón. Más recientemente nos encontramos con *Antonio Gramsci, Manifestaciones artístico-culturales y hegemonía* (2011), de Álvaro Alonso Trigueros, y con *Hegemonikon y*

Hegemonía. Una teoría de la cultura a partir de la obra de Simone Weil y Antonio Gramsci (2016), de Carlos Gómez Urbán.

Como vemos, al número relativamente escaso de tesis consagradas al comunista italiano se suma lo alejadas que estas se encuentran del punto de vista que hemos asumido. La misma carencia no se ve subsanada si tratamos de listar los libros de factura española a él dedicados. Hecho este al que se suma que Gramsci es, aún hoy, un autor cuya obra íntegra es inaccesible en nuestra lengua y que, en general, se estudia preminentemente aquí, debido a la imposibilidad para adquirir la traducción de la edición crítica de los *Quaderni*, a partir de las antologías disponibles o de los volúmenes de la edición temática. Quizás por esto no sea de extrañar que el primer hito al que debemos referirnos sea *El orden y el tiempo*, obra que contiene el comienzo de la introducción elaborada por Manuel Sacristán para su célebre *Antología*, la cual vería finalmente la luz en 1970 acompañada solo de una escuetísima nota preliminar. Esta hecho condenó, hasta que Josep María Domingo lo recuperó y publicó en 1998, el escrito sacristaniano a la roedora crítica de los ratones. *El orden y el tiempo* es un escrito marcadamente biográfico cuya atención se centra en los avatares políticos vividos por Gramsci antes de su encarcelamiento, con especial atención a la idea de revolución manejada por el sardo y a la concepción del tiempo, opuesta al catastrofismo, que esta implicaba.

Junto al texto de Sacristán destacan por el nivel de sus intervenciones dos obras colectivas consagradas a la figura de nuestro autor, ambas resultado de sendos congresos internacionales y en las que se alternan contribuciones de intelectuales españoles y de otras nacionalidades, especialmente italianos. La primera de ellas sería *Gramsci y la izquierda europea*, libro editado por Juan Trías Vejarano y que recoge las ponencias de un congreso internacional destinado a celebrar el centenario del natalicio de Gramsci. Por su parte, Jordi Mir, Antonino Firenze y Giaime Pala editan en el año 2014 *Gramsci y la sociedad intercultural*, obra colectiva resultado del Congreso homónimo celebrado en 2009.

Debemos destacar aún *El proyecto de Gramsci*, de Rafael Díaz-Salazar, obra de 1991 que ante todo se centra en el análisis de la cuestión religiosa en lo escrito por el nacido en Ales, así como *Leyendo a Gramsci*, obra de 2009 en la que Francisco Fernández Buey nos aproxima su peculiar modo de lectura del texto y la vida gramsciana. Esta escasez de referencias dedicadas a un autor que anteriormente hemos descrito como un clásico ha sido parcialmente subsanada con una obra de

envergadura dedicada a la faceta de Gramsci como historiador, especialmente del bloque histórico nacido del *Risorgimento* y de las peculiaridades del fascismo. Nos referimos a *La fuerza y el consenso. Ensayo sobre Gramsci como historiador*, libro debido a Giaime Pala y publicado en el año 2021.

Tras este rápido estado de la cuestión parece que pueda reivindicarse el carácter original de nuestro trabajo, al menos por lo que respecta a la producción académica en castellano. Este intento de abrir un territorio relativamente inexplorado, a saber, la forma en que la influencia de la lingüística permea y modula la reflexión filosófico-política de Gramsci, fuerza el carácter meramente doxográfico de nuestra investigación, pues no pretendemos sino analizar exhaustivamente y exponer de forma rigurosa una obra acerca de la cual abunda una comprensión de término medio. Y tratamos de hacerlo desde una perspectiva determinada que incluye numerosas fuentes muy poco conocidas en la academia española. Pese a esta pretensión meramente expositiva hemos tratado de dialogar con una amplia bibliografía secundaria a la que nos hemos ya referido y, cuando lo hemos considerado menester, hemos discutido y argumentado en contra de las tesis sostenidas por este o aquel intérprete. A veces apoyándonos en la opinión contraria de otro trabajo y en ocasiones argumentando según nuestro criterio de lectura del texto o nuestro trabajo sobre las fuentes del propio Gramsci. De este modo hemos llegado en algunos puntos a conclusiones relativamente originales y abierto algunas líneas de lectura que, hasta donde alcanzan nuestros conocimientos, podrían decirse inéditas.

Antes de detallar la estructura y la metodología de nuestra tesis quisiéramos decir todavía algo de la coyuntura política que propicia este trabajo. Como hemos señalado, la obra de Laclau y Mouffe resulta de la mayor relevancia para comprender la última oleada del interés suscitado por Gramsci en nuestro país. Con el fin de evitar polémicas huera que responden a una concepción patrimonialista del legado del comunista italiano, quisiéramos reconocer la valía de la teoría posmarxista de la hegemonía, su originalidad, su capacidad para traducir a un lenguaje filosófico diferente una buena parte de la problemática gramsciana y la potencia que ha demostrado en no pocas ocasiones para desarrollar análisis de la coyuntura política ajustados y eficaces. Nuestra distancia con la obra de Laclau y Mouffe, la cual consideramos fiel a Gramsci incluso cuando –como demostramos– yerra en su lectura y le atribuye críticamente posiciones que no son suyas, se condensa en dos aspectos. Nos limitamos ahora a mencionarlos a fin de desvelar el índice histórico al que

responde nuestro trabajo: la ausencia de una teoría compleja de la institución y la asunción de la filosofía del lenguaje post-estructuralista como único punto de referencia para ganar un modelo en condiciones de superar el determinismo económico.

El propio título de nuestra investigación se refiere a la primera de estas observaciones. Si hablamos de La compleja gramática del moderno príncipe es con el fin de indicar la minuciosa arquitectura teórico-política que Gramsci diseña en los *Quaderni* y cuya forma más acabada remite a un *tipo ideal* que modela una institución dúctil, el moderno príncipe, en condiciones de desarrollar una forma hegemónica alternativa a la hegemonía burguesa. A grandes rasgos –que detallamos en el capítulo cinco y el apéndice– la tarea del moderno príncipe consiste en garantizar el difícil equilibrio por el cual las clases subalternas no son solo el objeto del gobierno sino, al menos potencialmente, también el sujeto activo del mismo. Esta forma democrática de la hegemonía en la que el pueblo todo, salvando la paradoja del soberano, es a la vez sujeto y objeto del gobierno, viene vehiculada por una revolución institucional –que epocalmente Gramsci encomienda a la forma-partido– en la que el encuadramiento de las masas dentro de una determinada institución no tiene por resultado la neutralización y privatización de su agencia política sino la activación y pleno desarrollo de la misma. Si nos referimos a esto como una gramática compleja es debido al papel que la disciplina –modelizada lingüísticamente por la adhesión a una gramática– desempeña en el proyecto de Gramsci y por la pluralidad de condiciones jurídicas, organizativas e institucionales que han de cumplirse a fin de garantizar la ejecución de la idea regulativa y estratégica que guía el pensamiento gramsciano: la consecución de una hegemonía de las clases subalternas.

Esta idea de un moderno príncipe capaz de gobernar a las masas sin desmovilizarlas o relegar su agencia al ámbito privado se contrapone de parte a parte a la lógica de la institución tal y como es presentada por Ernesto Laclau en *La razón populista*. Para Laclau, la institución sería el lugar de realización exhaustiva de la lógica diferencial, de la satisfacción por separado de las diferentes demandas realizadas por los agentes sociales de forma tal que estas, en tanto que se hallen satisfechas, no puedan ensamblarse en una cadena equivalencial que las represente *por fuera* de la institución (Laclau, 2014: 98). De esta forma, para el autor argentino, el momento de la activación política a través de la representación por el líder y el momento de la mediación institucional resultan del todo incommensurables. Así, las

clases subalternas se encuentran privadas de la instancia que permite una auto-organización y una objetivación sostenida en el tiempo, carecen, en definitiva, de una institucionalidad propia a través de la que puedan movilizarse políticamente. En este sentido, *La razón populista* se erige sobre la tesis de que el neoliberalismo ha volatilizado por completo todas las trincheras y casamatas que la lucha de las clases subalternas había erigido en una guerra de posiciones cuando menos bisecular y, en tal virtud, reduce el momento de la politicidad a la guerra de movimientos, quedando inerme para diseñar una política adecuada al medio y largo plazo, al momento del encuadramiento institucional que sucede siempre a la crisis. Se priva así, reificando y ontologizando la subalternidad por la vía lacaniana del “sujeto de la falta” –la cual convierte a los “sin parte” en meros demandantes atomizados de satisfacción– de una forma de actuación netamente política que sea distinta a la delegación en el líder y se vuelve a una vieja posición que Gramsci había contemplado y criticado:

solo una acción histórico-política inmediata e inminente, caracterizada por la necesidad de un procedimiento rápido y fulminante, puede encarnarse míticamente en un individuo concreto [...] pero una acción inmediata de tal tipo, por su propia naturaleza, no puede ser de largo aliento y de carácter orgánico: será casi siempre del tipo de la restauración y la reorganización (Q13, §1: 1558).

Por contra, el liderazgo institucionalmente mediado que orchestra el moderno príncipe supone, en realidad, que la élite no es sino una auto-reflexión del pueblo sobre sí y que su legitimidad se cifra en la capacidad para mantenerse vinculada, mediante el recurso a la filología viviente, a un pueblo que no delega su acción y exige fideicomisariamente un rendimiento de cuentas.

El segundo punto de divergencia entre nuestro planteamiento y el de los autores posmarxistas tiene que ver con su incuestionable adhesión a los postulados de la filosofía del lenguaje post-estructuralista, adhesión rica en consecuencias para su análisis histórico-social. Dada su enorme sensibilidad hacia los aspectos lingüísticos del análisis, llama poderosamente la atención que estos autores desatiendan por completo los pasajes gramscianos dedicados al particular. En este sentido, el trasfondo de nuestra tesis apunta a que la lingüística histórica pre-estructuralista en la que se había formado Gramsci permite dar respuestas alternativas a la cuestión del cambio histórico a las que ofrece el paradigma post-estructuralista.

A grandes rasgos, aun cuando se halle dislocado de forma tal que no quepa reducirlo a un esquema funcionalista, la instauración de un régimen hegemónico es equiparable para Laclau –especialmente a partir de *New reflections*– con la

instauración de un diagrama de reproducción social. Es solo cuando este entra en crisis, es decir, cuando proliferan las demandas insatisfechas por una determinada hegemonía, cuando debe analizarse la forma temporal que corresponde a la transición entre órdenes hegemónicos. En este punto, en tanto que una determinada estructura, esto es, una determinada hegemonía, representa además un determinado orden simbólico saturado, más allá del cual se halla solo lo indecible –lo reprimido por dicho orden–, la crisis misma no puede pensarse como un proceso, sino como una irrupción de esa alteridad que desbarata el diagrama hegemónico pre-existente. Es decir, se piensa como un acontecimiento. Por su parte, la emergencia de un orden hegemónico alternativo no tiene tanto que ver con el *proceso* de reorganización de los elementos articulados en la hegemonía precedente, sino que responde a una coacción al orden de tipo decisionista en la que, sin recurso a causalidad histórica alguna que sea inscribible en una secuencia plural de acontecimientos, la nueva hegemonía se funda en un solo acto, pues teóricamente carecemos de las herramientas que permitan modelizar las formas plurales de causalidad que se verifican en el periodo de *transición*.

Este modelo abreva en una de las limitaciones fundamentales del esquema estructuralista. En tanto que de Saussure distingue entre una demarcación teórica que se ocupa con la *langue* y un ámbito práctico rígidamente diferenciado (la *parole*) sienta, aun cuando su argumentación es rica de elementos que tienden a establecer conexiones entre ambos, las bases para un esquematismo que, en el post-estructuralismo, reducirá la irrupción del tiempo a la confrontación de la estructura con su afuera, del sistema teórico con la historia. Esta confrontación, en tanto que la práctica es precisamente lo irrepresentable para la teoría, en tanto que lo real es el punto ciego de lo simbólico, lo inefable que irrumpe solo para desestructurarlo, es del todo ajena a la idea básica de la filosofía de la praxis: la unidad mediada de teoría y práctica que se produce en la traducción recíproca entre ambos polos. Que estos sean traducibles implica al menos dos cosas. En primer lugar que son lenguajes completos, que se refieren de formas diferentes a la totalidad de lo real y no que uno sea la negación dialéctica en la que se completa el otro o su simple inversión. En segundo lugar, significa que la práctica no es inefable para la teoría, pues lo inefable no puede ser traducido. En definitiva, el resto intraducible para el marco post-estructuralista, valga la redundancia, es precisamente el corazón de la filosofía de la praxis: la unidad de teoría y práctica y la teoría misma de la traducibilidad.

La idea de cambio histórico a la que arriba, en la que la praxis se entiende como la acción productora de acontecimientos mundanos y plurales, es, como suponer Manuel Sacristán (1998: 154-155), refractaria a la idea de un Acontecimiento con mayúsculas que funcione como parteaguas entre una época histórica y otra, modelo este que podríamos más bien aproximar al catastrofismo bordiguista. Además, la solución antieconomicista que da al problema de la causalidad, basada en un nuevo concepto de inmanencia y en la generalización de la idea de ley tendencial que encuentra en David Ricardo, permiten a Gramsci ganar una densidad del material histórico que, sin renunciar a la idea de contingencia del orden social (incluida la economía) no necesita el postulado teórico de la irrupción de lo trascendente, sino que permite reconducir toda la causalidad a las correlaciones de fuerzas contingentes que determinan cada momento del proceso histórico. Ciertamente también Laclau llega hasta este punto con su idea del *unevenness*, del carácter desnivelado de lo social, mas no desarrolla teóricamente, pues su marco no se lo permite, esta vía de explicación. La lingüística histórica permite a Gramsci pensar un modelo de lo social que va más allá del sistema dislocado de diferencias y, de esta forma, arriba a formas de pluricausalidad anejas a la idea de cambio “molecular”. Esta es solidaria con una noción de crítica inmanente que produce la crisis y que consiste en un cambio paulatino en las correlaciones de fuerzas y en la contemporánea organización procesual de un orden alternativo.

III

Explicitadas las premisas de nuestro trabajo, hemos ahora de referirnos a su estructura, objetivos y metodología. Por lo que hace a la estructura, hemos dividido nuestra investigación en cinco capítulos y un epílogo. En cada uno de ellos, asumiendo un elemento tomado de la lingüística como clave hermenéutica, tratamos de analizar uno de los aspectos fundamentales de la filosofía política de Antonio Gramsci.

En lo que sigue quisiéramos detallar someramente la clave hermenéutica de cada capítulo y los elementos que hemos tratado de asociar a la misma. El primer capítulo, no obstante, supone una excepción. En él no nos dedicamos a un análisis exhaustivo de la obra de Gramsci, sino que tratamos de reconstruir algunos avatares

biográficos que determinan su atención a la cuestión de la lingüística. A dicho fin, empero, nuestra exposición quiere ir más allá de lo estrictamente biográfico, ateniéndose para ello a aquellos momentos de la formación intelectual y la militancia política que han motivado intervenciones del propio Gramsci solidarias con nuestro campo de estudio. En este sentido nos ocupamos con su formación como hablante bilingüe en su Cerdeña natal y con la clara conciencia que el Gramsci maduro tiene de los privilegios asociados a la misma. Analizamos asimismo su formación universitaria como lingüista en la Universidad de Turín y tres episodios de intervención política en esta ciudad asociados a la cuestión de la lengua: el debate en torno al uso del Esperanto en las instituciones del movimiento obrero, la publicación en *L'Ordine nuovo* de algunos análisis relativos a la plurinacionalidad y las demandas regionalistas en Italia y, finalmente, las labores de propaganda con la Brigada Sassari, en las cuales juega un papel importante la capacidad de Gramsci para expresarse en sardo. Analizamos también algunos de los problemas que le convocan durante su estancia en Rusia: el problema nacional en la coyuntura post-revolucionaria, la relación temprana con las tesis de la *Proletkult* y, finalmente, su intervención en los debates sobre el futurismo, en buena medida motivada por Lunacharski y Trotski. Finalmente, concluimos este primer capítulo con un análisis del Cuaderno 29, titulado “Notas para un estudio de la gramática”, considerando que este tiene un valor biográfico por contener las que son prácticamente las últimas contribuciones escritas de Antonio Gramsci y por estar compuesto en su totalidad por textos de primera redacción.

En el segundo capítulo abordamos tres tópicos fundamentales del pensamiento de Gramsci: la hegemonía, lo nacional-popular y el nexa reforma-renacimiento. La clave que hemos asumido para tratar estas problemáticas es la “cuestión de la lengua” tal y como Gramsci la analiza confrontando las posiciones de Alessandro Manzoni y Graziadio Isaia Ascoli. A partir del análisis de las tesis de ambos, siguiendo una clásica distinción de Valentino Gerratana, diferenciamos entre una teoría general de la hegemonía y las teorías particulares de la hegemonía. Situándonos al nivel de las segundas vemos en la propuesta de unificación lingüística manzoniana un ejemplo representativo de lo que Gramsci llama el centralismo burocrático, así como una isomorfía con la revolución pasiva burguesa. Ascoli, por su parte, aparece en un primer momento como representante del centralismo democrático, mas una lectura diacrónica de los *Quaderni* nos permite ganar la conclusión de que Gramsci profundiza cada vez más los elementos de “planificación” en su teoría de la

hegemonía y, así, complementa progresivamente el proto-espontaneismo ascoliano con una revalorización del “momento Manzoni”. Esta revalorización avanza pareja al progresivo énfasis en el momento de la abstracción a lo largo de su reflexión, conclusión a la que llegamos a partir del análisis del nodo reforma-renacimiento. Problema este último que abordamos en este apartado precisamente en tanto que el *Proemio* de Ascoli puede –solo parcialmente tal y como mostramos– considerarse como una fuente hasta el momento no estudiada de dicho problema.

Por lo que hace a lo nacional-popular, tópico que nos permite apuntar por primera vez a la forma requerida por una hegemonía de cuño democrático-socialista, abordamos este a partir de los juicios que Gramsci reserva para el Manzoni literato. Si bien Manzoni es considerado plenamente como un autor elitista, representante de la hegemonía burguesa, tratamos de mostrar que un abordaje conjunto de la cuestión del romanticismo, el problema de la lengua y la representación literaria de las clases subalternas, le sitúa como una figura límite, interesada en representar al pueblo pero incapaz de dotarlo de voz propia en su novela. En otras palabras, Manzoni logra ser nacional pero no popular, lo que permite rastrear en su obra los indicios del límite de la hegemonía burguesa y señalar el camino –especialmente gracias al contraste de su obra con la de Tolstoi– para la consecución de un modelo realmente nacional-popular.

En el tercer capítulo nos ocupamos fundamentalmente con la idea de la causalidad histórica, la reflexión sobre la ciencia y el estatuto epistemológico de sus enunciados. Estas tres líneas de fuerzas convergen en la reflexión de Gramsci sobre la economía y la consecución de su idea del mercado determinado. Por nuestra parte, penetramos en el problema de la causalidad a partir del análisis de la influencia de Matteo Giulio Bartoli sobre el texto gramsciano, muy especialmente estudiando su confrontación con los neolingüistas a propósito del estudio del cambio lingüístico y del análisis comparativo entre lenguas. En tal virtud, partiendo de la polémica en torno a las leyes fonéticas, tratamos de desgranar el modo específico en el que Gramsci gana un modelo de legalidad científica descriptivo y no prescriptivo, abundando en su reflexión sobre la causalidad económica y en la congenialidad entre sus ideas de mercado determinado y ley de tendencia, por un lado, y, por otro, la forma de causalidad desarrollada por la geolingüística bartolina. En este punto, nos detenemos también con la inspiración pragmatista de la noción de mercado determinado, centrándonos sobre todo en la obra de Giovanni Vailati, la cual nos

permite igualmente habérmolas con la definitiva superación del objetivismo naturalista por parte de Gramsci gracias a la idea de “previsión”.

En el cuarto capítulo nos ocupamos primariamente con dos problemas lingüísticos: el estatuto de la metáfora y la cuestión de la traducibilidad. Para ello partimos de un análisis de la obra que mayor relevancia ha concedido al par literal-metafórico en el estudio de la obra de Antonio Gramsci, a saber, *Hegemonía y estrategia socialista*. A partir del análisis del manifiesto del posmarxismo y de algunas de sus fuentes llegamos a la siguiente conclusión: si bien Laclau y Mouffe traducen a su propia posición epistemológica las tesis sobre la “realidad del mundo externo”, sobre la falta de acceso pre-judicativo a la realidad social y sobre la metaforicidad de todo lenguaje que encontramos en los *Cuadernos*; hacen esto a partir de una lectura errada de la obra de Gramsci, injustamente acusado de economicismo debido a una atribución filológicamente injustificada de un carácter clasista a la noción de “principio hegemónico”.

La tesis que sostenemos es que dicha atribución responde a una desatención incomprensible al análisis gramsciano del problema de la metáfora y del de la filología. Gracias a una lectura diacrónica de los pasajes dedicados a este arribamos a la idea de que la evolución del problema se muestra solidaria con un creciente anti-economicismo de Gramsci cuya expresión en términos lingüísticos sería un anti-referencialismo cada vez más agudo. Las reflexiones de Gramsci sobre la semántica diacrónica unidas a su idea del lenguaje como concepción del mundo que conceptualiza la realidad, le llevan a una posición en la que la equiparación de concepción del mundo e ideología le sirve para ganar su célebre tesis sobre la eficacia de las superestructuras. Este punto intermedio de su reflexión es, conforme se abandona la metáfora tópica, paulatinamente superado por la idea de traducibilidad de los lenguajes.

Hemos de destacar dos aspectos en este punto. En primer lugar la influencia que encontramos nuevamente en la obra de Vailati, quien permite ganar un modelo no economicista que, sin embargo, lejos de alejar a Gramsci de la tradición marxista le confiere aún la capacidad para otorgar prioridad estratégica a la transformación económica. En segundo lugar, a través de un análisis diacrónico del problema de la traducibilidad, tratamos de mostrar la consecución de un nuevo concepto de inmanencia que reinscribe todos los fenómenos sociales en el marco práxico de

correlaciones de fuerzas, las cuales pueden ser descritas mediante “abstracciones determinadas” expresadas en el lenguaje del saber correspondiente.

En el quinto capítulo y el Apéndice tratamos de reconstruir la propuesta institucional de Gramsci. Para ello entablamos un debate con la idea foucaultiana que sostiene la inexistencia de una gubernamentalidad socialista. Nuestra tesis es que resulta posible reconstruir dicha gubernamentalidad –que denominamos precisamente La compleja gramática del príncipe moderno– a partir de un amplio estudio de la obra de Gramsci, el cual ha de abarcar tanto su análisis del folclore, de los grupos y clases subalternas, del derecho y de la distinción entre centralismo burocrático y centralismo orgánico. Dicho estudio que desplegamos con detalle en el capítulo 5 permite ensamblar las piezas de la gubernamentalidad socialista gracias a un saber alternativo al de la economía política y la estadística. Este será precisamente un saber de inspiración lingüística que Gramsci denomina con la metáfora de una “filología viviente”.

El Apéndice de nuestra tesis trata de reconstruir un problema muy específico en el que el planteamiento de Gramsci diverge con respecto al de Foucault, a saber, la valorización de la disciplina como parte integrante del proyecto emancipatorio. Frente al anarquismo antidisciplinario de Foucault, Gramsci, recurriendo precisamente al ejemplo de la gramática como disciplina querida que potencia la capacidad de agencia, gana un modelo que puede insertarse en el marco de la tradición republicana al que nos hemos referido. Con la intención de demostrar no solo esto, sino hasta qué punto Gramsci puede situarse en esta tradición tratando de actualizarla con la vista puesta en los desafíos epocales de la Europa de entreguerras –la irrupción política de las masas que resulta de la Guerra Civil Europea y el colapso de la sociedad civil burguesa como esfera, siquiera metódicamente, diferenciada de la institución estatal– nos centramos en su análisis del americanismo y el fordismo. En esta problemática encuentra Gramsci el estadio más avanzado de la conciencia por parte de las fuerzas del capital del desafío epocal y en él identifica el terreno de juego en el que se ha de dirimir si una hegemonía socialista está a la altura de sus tareas históricas.

Analizada la estructura de la tesis hemos de decir ahora algo de sus objetivos. El objetivo más general es eminentemente doxográfico, es decir, se propone exponer el pensamiento político de Antonio Gramsci utilizando como clave interpretativa las fuentes lingüísticas que lo permean, lo que nos lleva a confirmar la hipótesis –que debemos a Peter Ives– de que el sardo sería el precursor de un giro lingüístico de cuño

no-estructuralista. Para ello llevamos a cabo un tratamiento pretendidamente exhaustivo de los *Quaderni del carcere*, mientras que la argumentación sobre los escritos periodísticos y las *Lettere* se reduce a usos puntuales, en los que estos sirven de contrapunto que contextualiza la evolución de la problemática o para identificar líneas de tendencia o de ruptura en el pensamiento del autor.

Como objetivos particulares estarían el análisis del modo en el que el sardo renueva, a partir de las coordenadas epocales en las que se lo encuentra, el utillaje teórico del materialismo histórico. Esto nos permite sostener, aun cuando no podemos desarrollarlo sino lateralmente, que Gramsci anticipa y confronta muchas de las problemáticas que más tarde preocuparán a la teoría post-estructuralista. Sirva de ejemplo, que debemos a Badaloni, el modo en el que el problema del cambio molecular funciona como una crítica de la metafísica de la presencia; o piénsese también en la manera en que el problema de la traducibilidad como principio esencial de la cosmovisión marxista solventa el problema de la totalidad, ganando una totalidad de tipo nuevo trabajada ya siempre por un resto en tanto que formada por diferentes lenguajes que se traducen recíprocamente. Dado que Gramsci se ocupa de tales problemas desde un marco genuinamente marxiano, esto nos permite sostener el valor estratégico de la filosofía de la praxis como modo de confrontar las problemáticas filosóficas que han sido hasta hoy hegemonizadas por las filosofía post-estructuralista. Y ello sin renunciar al mismo tiempo al proyecto emancipatorio de las clases subalternas que orienta al marxismo.

El segundo objetivo secundario, aunque íntimamente relacionado con el anterior, consiste en una revalorización del concepto de disciplina —el cual abordamos en diferentes momentos de nuestra tesis desde diferentes perspectivas, aun cuando estas conducen en ocasiones a los mismos pasajes del texto gramsciano— y de la necesidad de conquistar un modelo político de masas como precondition de toda acción genuinamente democrática. La tarea es difícil, mas, en ausencia de tal ideal, la política no es, y no puede ser, crítica, sino mera reivindicación de los más dispares intereses corporativos. Una política democrática, es decir, capaz de representar al pueblo todo, se funda, necesariamente, en el sacrificio del particular, en su disciplina, lo que no lo anula sino que lo arranca de la vida subcivil y le eleva a la participación en la cosa pública.

Gramsci condensa esta idea regulativa en la fórmula de un “humanismo absoluto”. Esta convierte en el fin último de la acción política —y no en su premisa— la

unificación –que no homogeneización– cultural de la humanidad. El humanismo absoluto nos ofrece un principio *normativo* desde el que orientarnos a partir de la miríada de luchas que componen hoy las luchas populares y que pueden engranarse sin perder su originalidad en un modelo multiescalar regido por el principio procedimental del centralismo democrático. En todo caso, digámoslo ya, no cabe atribuir a este “humanismo absoluto” las connotaciones de un utopismo *naive*, residuo de una escatología marxista que lastraría en sentido anti-realista la concepción gramsciana de la política. Podemos encontrar en el “humanismo absoluto” –esta es nuestra tesis enfocada a una lectura cabal del término– un ejemplo del mito soreliano. Esto es, se trata de una representación simbólica de una batalla futura que asegura el triunfo de una causa y, en tal virtud, infunde fuerza en la parte contendiente, no por una descripción de hechos, sino porque convierte su voluntad en figura. Dicho en otras palabras, el humanismo absoluto como mito –y en tanto que mito– no puede ser refutado por la enorme pluralidad de pruebas empíricas que dan fe de la fragmentación de la humanidad, sin que esto sea óbice para atribuir esencialismo alguno a la postura de Gramsci. Es un mito políticamente operativo, el cual, entre otras cosas, se muestra congenial con un iusnaturalismo de nuevo tipo, capaz de abarcar el tipo de demandas que aspiran a la civilización de la esfera económica. En este sentido, el humanismo absoluto no sería más ni menos mítico que el individualismo posesivo que caracteriza al derecho burgués, sería solo un mito otro para una organización otra de la sociedad, toda vez que el corazón mismo del vínculo social no puede nunca ser solo ni del todo racional.

Finalmente, como objetivo lateral de nuestro trabajo estaría no tanto acercar al lector de la piel de toro una figura que es ya ampliamente conocida en los círculos político-intelectuales, sino más bien ofrecer a un Gramsci menos impresionista, que hable más desde su texto y menos desde sus conceptos clave. A dicho fin responde claramente la selección de una clave hermenéutica no estudiada hasta el momento y la exposición de temáticas vírgenes, o casi, para la literatura especializada en castellano. Este tipo de abordaje, que en absoluto desmerece a las lecturas presentistas e innovativas de su obra, se funda en la firme convicción de que también lo académico, en ocasiones acusado de estéril, tiene efectos políticos, no inmediatos, claro, pero si en la *lunga durata*. En este sentido, como hemos dicho, consolidar una lectura y una interpretación de largo aliento e inspirada por claves interpretativas generales nos

permitirá, creo, volver a su obra para adecuarla mejor a las coyunturas cambiantes del futuro.

En cuanto a la metodología de nuestra tesis hemos recurrido sobre todo a disciplinas filológicas, basadas en el estudio, análisis y contraste entre textos. Hemos, además, tratado de enriquecer la exposición con contextualizaciones históricas donde lo hemos considerado necesario. Asimismo, llevamos a cabo un análisis no solo del corpus textual gramsciano –incidiendo muy especialmente en los *Quaderni*–, sino que también hemos entablado un diálogo con una amplia selección de bibliografía secundaria que trasciende el objeto de estudio más general de nuestro trabajo.

En nuestra reflexión hemos pretendido plegarnos a la naturaleza del texto. Dado el carácter fragmentario y en ocasiones críptico de sus notas, nos hemos visto obligados a seguir los meandros –el “ritmo” por usar su propia imagen– que dibuja el curso de su pensamiento. A dicho fin, hemos procedido, donde lo hemos considerado menester, a una datación lo más exhaustiva posible de cada nota. Además, hemos tratado de abordar aquellos pasajes que consideramos de importancia capital desde diferentes ópticas, lo que en ocasiones nos hace volver sobre un mismo fragmento para iluminarlo o insertarlo en otra parte de nuestra exposición. Teniendo en cuenta estas premisas metodológicas no hemos escatimado en referencias directas al texto de Gramsci, y esto con el fin de subsanar el defecto más bien contrario, la aproximación meramente ensayística a sus conceptos clave que, toda vez que estos forman ya parte del sentido común, predomina en la bibliografía española. El peaje a pagar, por descontado, es un recurso a la letra de su obra que no da por descontado conocimiento alguno y puede tornarse farragoso por no prodigarse en afirmaciones carentes de fundamentación. Naturalmente, este apoyo en el texto no exime al autor de la responsabilidad en la interpretación, toda vez que el objetivo de nuestra lectura –como de cualquier lectura de Gramsci– responde a unos fines reconstructivos, tanto de las problemáticas como de la coherencia textual basada en la reorganización expositiva de los distintos fragmentos.

Capítulo 1.

Algunos avatares significativos en la formación y la sensibilidad lingüística de Antonio Gramsci.

Estudiar a un autor cuyo corpus textual presenta una vocación eminentemente práctica obliga a matizar la tendencia académica a tratar la producción intelectual como un compendio de tesis formuladas *sub specie aeternitatis*. En tal sentido, en los más recientes y rigurosos estudios consagrados a la figura de Antonio Gramsci se ha reconocido la necesidad de datar con la mayor exactitud posible cada uno de los pasajes redactados por el reo durante su reclusión.² Esto no responde tanto a una querencia por la erudición preciosista como a la relevancia que se otorga, a la hora de ganar “el ritmo del pensamiento” (Q4, §1: 419) del autor, a la reconstrucción pormenorizada de la cambiante constelación de determinaciones biográficas e históricas cuya trabazón compone la totalidad concreta en la que, tanto lo dicho como lo no-dicho en cada fragmento, arroja su sentido y puede ser comprendido al margen del advenedizo interés presente.³

No es de extrañar, por consiguiente, que el punto de partida de la más meticulosa biografía –restringida, eso sí, al periodo de reclusión (1926-1937)– de la que disponemos hasta el momento (Vacca, 2014: IX), sean precisamente aquellas palabras de Palmiro Togliatti con las que inicia su intervención en el Congreso del Istituto Gramsci de 1958 y que, en cierto sentido, inauguran la senda que quiere recorrer la presente investigación, senda en la que la publicación en 1975 de la Edición Crítica de los *Quaderni del Carcere*, debida al cuidado de Valentino Gerratana, supone un hito mayúsculo. Dice Togliatti:

² *L'officina gramsciana*, de Gianni Francioni, publicada en 1984, supone el hito fundamental para la datación exhaustiva de cada uno de los párrafos de los *Cuadernos de la cárcel* y el punto de partida para los trabajos que han de dar lugar a la publicación de la nueva *Edizione Nazionale* de los *Cuadernos*. Son igualmente valiosas las observaciones presentes en Frosini, 2004: 23-29 y en Cospito, 2011. Para una reconstrucción del debate vinculado a los trabajos de Francioni, especialmente por lo que hace a la polémica con Valentino Gerratana a propósito de la ordenación del Cuaderno 10, cfr. Liguori, 2012: 414-421 y Francioni, 1987.

³ El resultado de este trabajo es no solo una mejor contextualización de cada nota aislada sino también una imagen más clara de la figura histórica de Gramsci y de la totalidad diacrónica que compone su reflexión. Tomamos esta idea de solapar la noción de “totalidad concreta”, presente en la *Einleitung* marxiana de 1857 (Marx, 1971: 22), con la noción gramsciana del individuo como “centro de anudamiento” (Q10(2), §54: 1345) del entramado de relaciones sociales que componen una coyuntura histórica determinada, de la obra *El orden y el tiempo*, libro de Manuel Sacristán consagrado a la figura de Antonio Gramsci: “la clave de la comprensión de los escritos y el hacer de Gramsci, en su variedad y en sus contradicciones, no es, pues, la biografía individual, pero sí la totalización cuasi-biográfica de numerosos momentos objetivos y subjetivos en el fragmento de historia de Italia, historia de Europa e historia del movimiento obrero cuyo ‘anudamiento’ bajo una consciencia esforzada fundaría el ‘centro’ que fue Antonio Gramsci” (Sacristán, 1998: 88).

G[ramsci] fue un teórico de la política, pero sobre todo fue un político práctico, es decir, un combatiente. Su concepción de la política aborrece tanto la instrumentalidad como el moralismo abstracto o la elaboración doctrinal abstracta [...]. Toda la obra escrita de Gramsci debería ser tratada partiendo de esta última consideración, pero es una tarea que podrá ser llevada a cabo solo por quien haya profundizado tanto en la conciencia de los momentos concretos de su acción como para reconocer el modo en el que cada formulación y cada afirmación general de doctrina se adhieren a estos momentos concretos (Togliatti, 2018: 135-136).

Siguiendo la directriz togliattiana, no pretendemos hacer de este primer capítulo una reconstrucción exhaustiva –que tome la forma de una crónica– de los avatares meramente biográficos de Gramsci. Y esto por dos razones: en primer lugar, porque la delimitación del objeto de estudio de nuestro trabajo nos obliga a seleccionar los acontecimientos determinantes para la adquisición de los elementos vinculados a su formación como lingüista o a su general interés en la reflexión en torno al lenguaje. En segundo lugar, porque disponemos en la actualidad de suficientes estudios biográficos –tanto totales como dedicados a etapas y aspectos parciales de la vida y obra gramsciana– como para que cualquier síntesis, más o menos precaria de los mismos, resulte carente de interés científico e incluso redundante.⁴

⁴ Para una historia de las biografías dedicadas a Gramsci y de los avatares de su recepción vinculadas a esta, cfr. Giasi, 2019. Puede consultarse, como primer intento de reconstrucción total disponible en castellano, aunque hoy en día resulte cuestionable en temas de detalle: Fiori, 2015. Igualmente, D’Orsi (2017) ofrece una panorámica (especialmente interesante en lo que hace a la vida turinesa de Gramsci) de la vida del sardo. Son, igualmente, del máximo interés y rigor para comprender el periodo turinés de Gramsci y su papel en los primeros años de constitución del PCd’I, otros de sus trabajos (D’Orsi, 1999; 2004), así como los estudios ya clásicos de Paolo Spriano (1972, 1982). Sobre la relación de Gramsci con Cerdeña y la relevancia de su origen sardo en diferentes aspectos de su biografía, consúltese: Carlucci (2011b). Para la formación universitaria remitimos a Schirru (2011) –texto no exento también de algunas claves sobre la etapa cagliaritana (*ibid.*: 943-947)– y a Zucàro (1957). El trabajo de Leonardo Rapone (2011) constituye un excepcional estudio para comprender el periodo de la Primera Guerra Mundial, o lo que es lo mismo, el periodo que va del abandono formal de los estudios universitarios hasta la fundación de *L’Ordine Nuovo*, esto es, el momento de su profesionalización como periodista. Sobre el periodo de *L’Ordine Nuovo* y de Gramsci como dirigente comunista durante el *Biennio Rosso*, siguen siendo útiles las observaciones de Tasca (1973) y Togliatti (2018: 183-206; 207-220), sus compañeros en dicha empresa. Son igualmente de sumo interés los trabajos de Angelino (2014) y Bermani (2007a y 2007b) dedicados a esta misma etapa. Sobre el periodo de estancia en Rusia, quizás uno de los menos transparentes hasta el momento, remitimos a Pons (2019: 34-39; 43-44) y, sobre todo, a Carlucci y Balistreri (2011), así como a Righi (2011 y 2019) y a Ghetti (2016). También Gramsci Jr. (2017) y Carlucci (2010), contienen informaciones interesantes sobre este periodo: el primero sobre la relación de Gramsci con los Schucht, su familia política, y el segundo, aunque a modo de reconstrucción, en ocasiones altamente especulativa, sobre sus vínculos con los foros vinculados al debate teórico-lingüístico en la URSS. Para comprender el periodo de estancia en Viena, resulta esencial Somai (1979). Schirru (2020) contiene también importantes contribuciones sobre el periodo en Austria, momento del que se

Por estas razones, no quisiéramos partir de una biografía al uso, sino que, más bien, aspiramos a iluminar una serie de nodos problemáticos con los que Gramsci se encuentra a lo largo de su periplo vital. Estos sedimentan en lo que hemos llamado su *habitus* lingüístico y permean, enriqueciéndola, la grilla conceptual que elabora con el fin de interpretar e intervenir sobre los más variados fenómenos políticos. No nos limitaremos pues a la exposición objetiva de los hechos tal y como se suceden cronológicamente, sino que a menudo expondremos –tratando de ponerla en relación con elementos destacados de su pensamiento– la elaboración retroactiva, llevada a cabo por el propio Gramsci, de las problemáticas teórico-prácticas que se cruzan en su biografía.

1. 1. Cerdeña.

1. 1. 1. El *habitus*⁵ lingüístico primario de Antonio Gramsci.

Antonio Gramsci, cuarto de siete hermanos, nace en la localidad sarda de Ales en 1891, lugar al que había sido destinado su padre, Francesco Gramsci –apodado señor Ciccillo– como director de la oficina del catastro local. Cuando Gramsci cuenta solo un año la familia se desplaza a Sorgòno y, finalmente, se instala en Ghilarza en 1898. Al poco de llegar a este su emplazamiento definitivo, Francesco Gramsci es detenido –el nueve de agosto de 1898– bajo acusación de desfalco y falsificación de documentos públicos. Esto, verosímilmente, se relaciona con su apoyo a la camarilla –no puede hablarse de partidos *stricto sensu* en la caciquil Cerdeña decimonónica–

conserva también el breve pero enriquecedor retrato de Víctor Serge en sus *Memorias* (2019: 266-267). Finalmente, el libro de referencia para el periodo carcelario es: Vacca, 2014.

⁵ Utilizamos el término *habitus* en el mismo sentido de Pierre Bourdieu, a saber: “el *habitus* es [...] el principio generador de estrategias que permite a los agentes habérselas con situaciones imprevistas y continuamente cambiantes, un sistema de disposiciones duraderas y trasladables que, integrando experiencias pasadas, funciona en todo momento como una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones y hace posible la realización de tareas infinitamente diversificadas” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 46-47). Se trata pues de reconstruir el marco de experiencias sedimentadas que dan lugar las predisposiciones lingüísticas cuasi-automáticas, así como al bagaje lingüístico del que disponía Gramsci y que pudo movilizar estratégicamente.

derrotada en las elecciones de marzo de 1897.⁶ La economía familiar se transforma radicalmente desde entonces.

No sería fácil sostener que, antes de la detención, la familia Gramsci había sufrido grandes penurias económicas. Antes bien, según los paupérrimos estándares sardos de la época, puede hablarse de condiciones relativamente acomodadas. El bisabuelo paterno, de origen greco-albanés, había huido del Epiro en 1821 italianizándose rápidamente y sin dificultades. Por su parte, su hijo, Gennaro –el abuelo de nuestro Gramsci– fue coronel de la gendarmería borbónica, casado con Teresa Gonzales, hija de un abogado napolitano de origen español. De este matrimonio nace en 1860, en el municipio *laziale* de Gaeta, el señor Ciccillo, el menor de cinco hermanos. Mientras que los hermanos mayores completan una instrucción notable, siendo cada uno de ellos, respectivamente, funcionario del Ministerio de Finanzas, inspector de ferrocarriles y oficial del ejército; Francesco estaba aún estudiando derecho cuando muere su padre, lo que le obliga a interrumpir su formación y desplazarse a Cerdeña en 1881 para desempeñar las funciones ya referidas en la administración. Gennaro Gramsci –no el abuelo, sino el hermano mayor del futuro fundador del PCd’I– sintetiza así su genealogía paterna: “la familia de nuestro padre era la típica familia meridional de buena condición que suministra los cuadros intermedios de la burocracia estatal” (Fiori, 2015: 11). Por su parte, la madre de Gramsci, Peppina Marcias, era también de extracción social acomodada, formada hasta el tercer grado de la escuela elemental y lectora voraz –incluso de Boccaccio (Fiori, 2015: 11)–, lo cual, especialmente para una mujer, constituía entonces un importante motivo de distinción.

Nos interesa señalar, a partir de esta brevísima genealogía, dos elementos muy significativos para la formación del *habitus* lingüístico de Gramsci, ambos relacionados con la naturaleza bilingüe del territorio sardo y con el modo en que esta

⁶ Sobre las especificidades políticas de la Cerdeña de entresiglos y, en particular, sobre la relación del arresto de Francesco Gramsci con su apoyo a Carboni Boy, oponente de Cocco Ortu, el cacique local victorioso en 1897, cfr. Fiori, 1991: 152-155. Presumiblemente el recuerdo de Gramsci en los *Quaderni* remite a este periodo anterior al sufragio universal masculino: “las elecciones eran hechas sobre cuestiones muy genéricas porque los diputados representaban posiciones personales y locales, no posiciones de partidos nacionales. Cada elección parecía ser la de una constituyente, [y al mismo tiempo] parecía ser la de un club de cazadores” (Q7, §102: 929). Sobre la corrupción generalizada de las clases dirigentes meridionales, véase Q23, §26: “en realidad la provincia (y especialmente en el Mezzogiorno) era, como dirigente, mucho más corrupta que el centro (en el Mezzogiorno las masas populares pedían dirigentes del Septentrión para sus instituciones económicas)” (Q2214).

situación despierta una temprana conciencia del significado preciso del dialecto y de su entretimiento con la cuestión social. En primer lugar, si bien Francesco Gramsci “al final, hablaba incluso nuestro dialecto” (Fiori, 2015: 9), no deja por ello de representar el caso típico de un peninsular llegado a un territorio fuertemente marcado por una situación de diglosia. Este hecho se acentúa debido a su trabajo en la administración pública, pues ha de atender a ciudadanos que solo pueden expresarse en dialecto sardo al tiempo que desempeña sus funciones profesionales en la lengua nacional (precisamente en una de sus formas más estandarizadas como es la que corresponde a la burocracia administrativa). Esta situación tuvo, por fuerza, que generar una marcada conciencia de la realidad lingüística del lugar y, cabe suponer, ciertas dificultades iniciales en la socialización con los autóctonos. Tal dificultad, como es obvio, se acentúa conforme se desciende en el escalafón social y se diluye el papel de la educación reglada como fuente de adquisición de capital cultural y, por consiguiente, de recursos lingüísticos. En segundo lugar, la situación de Peppina Marcias es igualmente anómala, pues debido a su extracción social y a su grado de instrucción, goza, a pesar de su origen sardo, de un dominio notable de la lengua nacional, cualidad esta de enorme importancia y que jugará un importante papel en la formación escolar de Gramsci.

La convergencia de ambos factores convierte el bilingüismo en el resultado natural de su primera socialización, haciéndole ducho tanto en el dominio del sardo – específicamente en su variante logudoresa (Schirru, 2016: XXXIV)⁷– como de la lengua nacional.⁸ No menos importante será su temprana intuición de las aristas

⁷ La variante logudoresa es aquella hablada en el centro de la isla de Cerdeña, eminentemente oral y considerada una de las lenguas romances más próximas al latín, muy conservativa por su aislamiento geográfico. El sardo del sur de la isla, del que se conservan vestigios escritos, es denominado Campidanese. Cfr. Bartoli, 2016: 17.

⁸ En nuestra exposición pondremos el acento sobre un bilingüismo consciente y no exento de un uso estratégico de la diglosia como punto de llegada de la primera socialización lingüística de Gramsci. Con ello queremos situarnos fuera de la esteril discusión en torno a cuál era la lengua dominante en esta socialización. Peter Ives, por ejemplo, sostiene que la lengua materna de Gramsci era el sardo (2004: 33), por contra, Blasco Ferrer (1999: 58) defiende que Gramsci se acerca al sardo como a una lengua extranjera. Sberlati, por su parte, ha sostenido que, como sardo, la lengua italiana era extranjera para el joven Gramsci (Sberlati, 1998: 348). Luigi Matt defiende una posición más matizada, según la cual, el uso deficiente del italiano por parte de Gramsci durante su formación preuniversitaria se debe, fundamentalmente, a que hablaba un italiano regional, propio de Cerdeña, y no a un predominio del sardo sobre su uso del italiano que lo forzase a una utilización del segundo como traducción mecánica del dialecto (2008: 56). Carlucci ha recogido todas las posiciones que han sido sostenidas en este ya largo debate (2011: 194; 227 nn. 34, 35, 36, 37, 38, 39 y 40).

sociolingüísticas de dicha problemática y del relativo solapamiento entre estructuración socio-cultural y distribución de recursos lingüísticos.⁹

Hasta en dos ocasiones, que en cierto sentido enmarcan su reflexión carcelaria, Gramsci rememora y reelabora esta temprana conciencia en sus *Lettere dal Carcere*. La primera de estas se encuentra en una carta dirigida a su hermano menor, Carlo, tan solo dos años después de su arresto (31-XII-1928). La segunda nos conduce a una epístola dirigida a su hijo menor, Giuliano, y fechada en enero del 36, es decir, en un momento en el que sus condiciones de salud han obligado a Gramsci a dar por terminada la escritura de los *Cuadernos*. Este énfasis en las fechas tiene por fin mostrar como la reflexión sociolingüística supone un *leitmotiv* perenne de la reflexión gramsciana, presente en su primera infancia no menos que en su formación universitaria, sus trabajos periodísticos, su labor como dirigente político, los momentos críticos de su encarcelamiento y, como veremos, hasta los últimos estertores de su reflexión teórico-política.

En las dos cartas mencionadas leemos:

En las escuelas de pueblo sardas sucede que una niña, o un niño, que está acostumbrado a hablar italiano en casa (aunque sea poco y mal), solo por este hecho se encuentra en una situación superior a la de sus compañeros, que conocen solo el sardo y, por lo tanto, aprenden a leer y a escribir, a hablar, a componer, en una lengua completamente nueva. Los primeros parece que son más inteligentes y despiertos, aunque algunas veces no sea así, y por eso, en la familia y la escuela, se descuida el habituarlos al trabajo metódico y disciplinado, pensando que con la “inteligencia” superarán todas las dificultades (Carta a Carlo del 31-XII-1928, LC: 230).

Pero el sistema que yo he seguido estaba muy atrasado; además casi ninguno de mis compañeros sabía hablar italiano sino muy mal y balbucientemente y esto me situaba en condiciones de superioridad, ya que el maestro tenía que tener en cuenta la media de los alumnos y el saber hablar corrientemente el italiano era ya una circunstancia que facilitaba muchas cosas (la escuela estaba en un pueblo rural y la gran mayoría de los alumnos era de origen campesino) (Carta a Giuliano del 25-I-1936, LC: 772).

Con este rudimentario ejemplo de *sociología reflexiva* Gramsci reconstruye sus recuerdos infantiles para tornar explícitos aquellos elementos de su *habitus* lingüístico que, en un primer momento, movilizaba y consolidaba solo adaptativamente. De esta forma hace patente una notable conciencia del “privilegio” inherente a su condición bilingüe y, al mismo tiempo, da muestras de una llamativa comprensión de los

⁹ Entre otros, Luigi Rossiello (1986a: 245-245), ha apuntado en esta dirección: “la distinción entre lengua y dialectos debe referirse a las condiciones culturales y no a la calidad lingüística de los sistemas; pero un sistema lingüístico dialectal, ligado a un ambiente cultural restringido y subalterno, tendrá posibilidades comunicativas más limitadas y sectoriales que las ofrecidas por la lengua nacional”.

mecanismos sociológicos que se encuentran a la base de dichos privilegios.¹⁰ Como tendremos ocasión de señalar, la reflexión gramsciana en torno a la educación y al lenguaje pasa constantemente del plano individual al plano sociopolítico, trazando relaciones de isomorfía entre los procesos que operan, por ejemplo, en la formación de las subjetividades particulares y en la constitución de las voluntades colectivas. En este sentido, conviene subrayar el modo en el que las cartas que venimos de citar inciden –al igual que la totalidad del planteamiento político gramsciano– en una perspectiva anti-esencialista, la cual impugna la mitología del genio o cualquier otra forma de innatismo¹¹ para cargar las tintas sobre los aspectos históricos (en este caso de la historia individual) y sociales que determinan un rendimiento óptimo en la institución escolar en unas dadas condiciones objetivas.¹²

¹⁰ La idea de “sociología reflexiva” nos libra de algunas exageraciones a las que ha sido sometida la reconstrucción de los intereses intelectuales de Gramsci. Desde luego, no pretendemos defender que el bilingüismo de Gramsci haya *determinado* sus ulteriores desarrollos y su interés por la lingüística, del mismo modo que no se trata aquí de defender una precocidad de dichos intereses que seguramente no se corresponda con la realidad. Luigi Matt ha denunciado el carácter recurrente de este tipo de distorsiones (2008: 51-52). Por nuestra parte nos limitamos a esbozar un abanico de *posibilidades* dado por las contingencias que dan forma a la biografía de Gramsci y que él, de manera igualmente contingente, recuperará como elementos de reflexión teórica explícita en momentos posteriores de su vida.

¹¹ La crítica gramsciana al innatismo puede ser remontada al *Anti-Dühring*, citado de memoria y en forma infiel por el propio Gramsci. Así, si el paralelismo gramsciano entre la organización fabril preconizada por Taylor y los fenómenos de instrucción intelectual encuentra una primera formulación en Q1, §43, donde leemos “también el intelectual es un ‘profesional’ que tiene sus ‘máquinas’ especializadas y su entrenamiento, que tiene su propio sistema Taylor” (Q33). Cfr. Engels, 1968: 18.

¹² La proximidad de Gramsci a los desarrollos ganados ulteriormente por la sociología de la educación de Pierre Bourdieu es manifiesta en este punto: “ignorar, como se ha hecho a menudo, que las categorías definidas en una población de estudiantes por criterios como el origen social, el sexo o cualquier característica del pasado escolar han sido desigualmente seleccionadas en el transcurso de la escolaridad anterior, equivaldría a renunciar a una explicación exhaustiva de todas las variaciones que hacen aparecer estos criterios. [...] Puesto que han debido superar una empresa de aculturación para satisfacer el mínimo indispensable de exigencias escolares en materia de lenguaje, los estudiantes de clases populares y medias que acceden a la enseñanza superior han sufrido necesariamente una selección más fuerte [...]. Particularmente manifestada en los primeros años de escolaridad, en que la comprensión y el manejo de la lengua constituyen el punto principal de aplicación del juicio de los maestros, la influencia del capital lingüístico no deja de ejercerse nunca: el estilo siempre es tenido en cuenta, implícita o explícitamente [...]. La lengua no es solamente un instrumento de comunicación, sino que proporciona, además de un vocabulario más o menos rico, un sistema de categorías más o menos complejo, de manera que la aptitud para descifrar o manipular estructuras complejas, sean lógicas o estéticas, depende de la complejidad de la lengua transmitida por la familia. De ello se deduce lógicamente que la mortalidad escolar crecerá forzosamente a medida que nos acerquemos a las clases más alejadas de la lengua escolar” (Bourdieu, 2008: 90-2). Para un contraste, no siempre suficientemente matizado, entre algunas de las líneas de fuerza del pensamiento gramsciano y del de Bourdieu, cfr. Burawoy, 2014.

Pero no solo en las *Lettere*, sino también en los *Quaderni*, encontramos numerosas alusiones a la situación de privilegio que acabamos de exponer. Por ejemplo, en el §50 del cuaderno 4, escrito en noviembre de 1930, Gramsci elabora como sigue esta cuestión:

en una serie de familias especialmente de las clases intelectuales, los chicos encuentran en la vida familiar una continuación y una integración de la vida escolar, aprenden como se suele decir “del aire” toda una cantidad de nociones y de actitudes que facilitan la carrera escolar propiamente dicha; además comienzan a aprender algún año antes del comienzo de la escuela elemental la lengua literaria, es decir, un medio de expresión y de pensamiento superior al de la media de la población escolar entre los seis y los diez años (Q486).¹³

En los *Quaderni*, Gramsci profundizará esta relación entre la educación y los elementos culturales y lingüísticos espontáneos más allá de una óptica meramente descriptiva, haciendo de dicha relación entre espontaneidad y disciplina educativa uno de los elementos centrales de su propuesta teórico-política. Su atención a la cuestión de la “reforma intelectual y moral”, en este sentido, le hará particularmente sensible a las dimensiones pedagógicas de la hegemonía, ya sea en su forma burguesa o en el rol transcendental que adquiere la educación para la hegemonía socialista.¹⁴ Asimismo, el marco normativo que presupone lo escrito y lo actuado por Gramsci aspira a lograr una voluntad colectiva en cuyo interior se produzca también la elevación del nivel

¹³ El texto presenta una segunda redacción, sin modificaciones sustanciales para nuestros intereses en: Q12, §1: 1535. Además, la cuestión se retoma en: Q4, §55: 502-3 (noviembre de 1930), cuyo texto C, de mayo-junio de 1932, se encuentra en: Q12, §3: 1549-1550. En el §20 del Q13 (escrito en algún momento entre mayo de 1932 y noviembre de 1933), encontramos una traslación inmediatamente política de la cuestión. En su propuesta de lectura democrática de *El príncipe*, Gramsci concibe la labor de Maquiavelo como la de alguien que “tiene en mente a ‘quien no sabe’, que [...] pretende educar políticamente a ‘quien no sabe’” [...] pues “quien ha nacido en la tradición de los hombres de gobierno, por todo el conjunto de la educación que absorbe del ambiente familiar, en el que predominan los intereses dinásticos o patrimoniales, adquiere casi automáticamente las características del político realista” (Q1600). Finalmente, también en Q29, §6, se vuelve sobre el particular.

¹⁴ En Q10(2), §43, por ejemplo, leemos: “toda relación de hegemonía es necesariamente una relación pedagógica” (Q1331). Encontramos la atribución de este principio a la hegemonía histórica de la burguesía en Q8, §2, con su forma específica de la “reforma intelectual y moral”: “la clase burguesa se pone a sí misma como un organismo en continuo movimiento, capaz de absorber a toda la sociedad, asimilándola a su nivel cultural y económico: toda la función del Estado es transformada: el Estado se convierte en ‘educador’” (Q937). Para la cuestión de la educación en relación a la dialéctica espontaneidad-disciplina, pieza clave, como veremos, en la elaboración de la idea de una hegemonía de las clases subalternas, véase Q3, §48, en el que Gramsci, refiriéndose a las acusaciones de espontaneismo dirigidas al grupo de *L'Ordine Nuovo* durante el *Biennio rosso* responde: “este elemento de ‘espontaneidad’ no fue descuidado y mucho menos despreciado: fue *educado*, dirigido, purificado de todo lo extraño que podía contaminarlo” (Q330, el destacado es del propio Gramsci).

cultural del que no sabe –de las clases subalternas¹⁵– como elemento intrínseco al proyecto y la acción política progresiva.

Esta traslación política le lleva a abordar el mismo problema desde su lado opuesto, esto es, no desde la perspectiva del discente sino desde la del docente, con la finalidad de ganar la perspectiva del agente (hegemónico) encargado de desempeñar la acción pedagógica. Desde este punto de vista, la problemática del bilingüismo no solo se refiere a la capacidad adaptativa del discente en los intersticios de ese ascensor social que es la institución escolar; ahora pasa a ser la clave en términos lingüísticos para llevar a cabo un trabajo político con las clases subalternas (en este caso representadas por el pupilo que, por extracción social, no participa de la misma concepción del mundo que el maestro¹⁶):

Conocer el “folclore” significa, por lo tanto, para el enseñante, conocer qué otras concepciones del mundo y de la vida trabajan de hecho en la formación intelectual y moral de las generaciones más jóvenes para extirparlas y sustituirlas por concepciones consideradas superiores (Q27, §1: 2314).

Gracias a la equiparación de “folclore” y “concepción del mundo”, podemos asumir la equivalencia de ambas con la noción de dialecto, toda vez que, en Q11, §12 (junio-julio de 1932),¹⁷ Gramsci ha sostenido que “cada lenguaje contiene los elementos de

¹⁵ “La condición de subalternidad y la falta de conocimiento de la verdad sobre sí mismo y sobre los demás van siempre juntas” (Frosini, 2014a: 178).

¹⁶ Aunque en su forma más clara –“pueblo=joven=fase atrasada de la historia a la que corresponde la religión” (Q8, §200: 1061)– es atribuida por Gramsci a las posiciones pedagógicas reaccionarias de Labriola y Gentile, la isomorfia estructural entre la posición política del subalterno y el rol pedagógico del niño (ambas fases transitorias) es una clave interpretativa fundamental del pensamiento de Gramsci.

¹⁷ Giancarlo Schirru, considera, Q10(2), §44 (agosto-diciembre de 1932) y este pasaje (Q11, §12, julio-agosto de 1932) como el punto de inflexión que signa la definitiva convergencia entre la teoría de la hegemonía y los elementos de análisis lingüístico en la obra de Antonio Gramsci, momento, por lo tanto, a partir del cual resulta posible, en rigor, hablar de un giro lingüístico en la obra del sardo, cfr. Schirru, 2008: 419-420; 423. Si bien concordamos plenamente con el enfoque y los desarrollos del artículo de Schirru, creemos que la convergencia de la teoría de la hegemonía y de los elementos lingüísticos en la obra gramsciana (aunque no un giro lingüístico culminado, que se gana solo en los pasajes aducidos por él) puede adelantarse, y se encuentra ya operativa en su análisis del nexo Reforma-Renacimiento una vez se asume que las formas de economía burguesa, surgidas paulatinamente en las ciudades italianas tras el año mil, con la consiguiente valorización del vulgar como lengua vehicular de la nueva civilización, constituyen una forma no confesional de la Reforma. Desde estas premisas, en Q5, §123, escrito entre noviembre y diciembre de 1930, operaría ya una equivalencia entre lenguaje y concepción del mundo en el marco de un análisis basado en la distinción corporativo-hegemónico: “cada lengua es una concepción del mundo integral [...] ¿no significa esto que estaban en pugna dos concepciones del mundo: una burguesa-popular que se expresaba en vulgar y una aristocrático-feudal que se expresaba en latín[?]” (Q644-645).

una concepción del mundo y de una cultura” (Q1377). En tal virtud, cabe suponer especularmente la equivalencia entre la lengua nacional y las formas culturales hegemónicas difundidas en la totalidad del territorio, con la subsiguiente equiparación de las formas folclóricas regionalmente circunscritas a los modos de expresión dialectal.¹⁸ Si a esto le sumamos –en un momento en el que no existía una industria cultural capaz de permear todo el territorio y contribuir a su homogeneización lingüística– el protagonismo de la escuela como dispositivo de mediación entre cultura popular y cultura plasmada en la lengua literaria, resulta evidente que, para el agente de dicha mediación (el docente), el conocimiento de los registros populares que imperan en el aprendizaje informal de sus alumnos posee un valor inexcusable. Este permite transmitir, como contenidos vivos y no como imposición mecánica de tesis declinadas en una “lengua extraña”, los elementos de una concepción del mundo más amplia, capaz de trascender, desde su interior, la “intuición del mundo más o menos restringida y provinciana, fosilizada, anacrónica” (Q11, §12: 1377) que constituye el dialecto.¹⁹

El modo general en el que Gramsci plantea la dialéctica lengua-dialecto no insta, pese a que pueda parecerlo por los pasajes citados, simplemente a una negación *in toto* del segundo término, sino más bien a una superación *sinética* que permita a la lengua nacional adherirse a la realidad vivida por una comunidad de hablantes cada vez mayor, hallándose en condiciones de expresar un número creciente de registros conforme penetra en aquellos espacios monopolizados hasta entonces por el habla dialectal.²⁰

El proceso de contradicciones y síntesis entre el código standard y las jergas y dialectos que se adhieren a la vida lingüística en los diferentes sectores sociales

¹⁸ Sobre la comprensión de pueblo, folklore y dialecto como términos cuya relación se define en un modo no tanto económico-social sino como lo otro de aquellos que desempeñan funciones intelectuales o cargos dirigentes, cfr. Lo Piparo, 1979: 25-26.

¹⁹ Si el dialecto-folclore puede ser el punto de partida para acceder a una concepción del mundo superior, esto se debe al carácter intrínsecamente *contradictorio* del folclore, el cual hace de este una amalgama en la que conviven vestigios de épocas históricas ya superadas junto a elementos progresivos latentes que se hallan reprimidos por el orden hegemónico vigente. Un desarrollo ya clásico del particular es De Martino (2008). Más recientemente, Martín Cortés ha sintetizado así la problemática de este parágrafo: “el programa político-filosófico de Gramsci es la superación del sentido común. [...] El término italiano *superamento*, utilizado por Gramsci, también podría traducirse al castellano como *rebasamiento*, y esa imagen es incluso más gráfica para abordar lo que parece pensar Gramsci, porque el elemento fundamental de ese *superamento* reside en una operación *interna* al sentido común” (Cortés, 2018: 62-63).

²⁰ A este respecto: Ives, 2004: 33.

confieren a la lengua su dinámica propia. Por consiguiente, si Gramsci insta al docente a conocer la realidad dialectal del alumno, esto se debe a que el dialecto es el elemento indiciario, en la expresión de las clases subalternas que lo asumen como su primera lengua, de una diferencia cualitativa, de un plus de intensidad y espontaneidad. Esto es, el dialecto conserva cierta vitalidad basada en su amplio predominio en el habla cotidiana (Dardano, 1974: 43) y en la mayor riqueza léxica derivada de su capacidad para hablar acerca de lugares comunes (Dardano, 1974: 48), vitalidad y riqueza que se pierden cuando estos tópicos se expresan en la lengua nacional.²¹²² En este sentido podemos hablar de que “entre el dialecto y la lengua

²¹ Encontramos esta idea en una de las críticas teatrales realizadas por el joven Gramsci. En el texto, titulado “Buscaje”, y publicado en el *Avanti!* del 30 de agosto de 1916, leemos: “el dialecto es siempre el lenguaje más propio de la mayoría, mientras que la lengua literaria tiene necesidad de una traducción interior que disminuye la espontaneidad de la reacción fantástica” (Gramsci, 2019: 613). También en los *Quaderni*, Gramsci se expresa con suma claridad a este respecto: “en realidad en Italia existen muchas lenguas ‘populares’ y son los dialectos regionales los que son hablados habitualmente en la conversación íntima, en los que se expresan los sentimientos y los afectos más comunes y difundidos; la lengua literaria es todavía, en gran medida, una lengua cosmopolita, una especie de ‘Esperanto’, es decir, limitada a la expresión de sentimientos y nociones parciales” (Q23, §39: 2235). Sobre este tópico y su raigambre ascoliana se pronuncia Gensini (2012: 183). Si bien excede las pretensiones de esta investigación, conviene señalar el modo en el que la relación entre lengua oficial y dialectos o jergas reproduce el esquema del doble lenguaje de la vida que Michele Ciliberto ha detectado en la obra de Gramsci, esto es, de un lado, una concepción “espontaneísta” de la vida, de cuño bergsoniano, que la entiende como “evolución creadora”. En segundo lugar, conviviente con esta pero nunca del todo reconciliable ni reducible a una matriz común, una concepción de la vida como organismo, como *forma* organizativa en la que cada parte desempeña, para que la vida tenga lugar, disciplinadamente su función, cfr. Ciliberto, 2020b.

²² Este principio educativo atento a los factores cualitativos de índole pre- o extrajudicativa que modelan el mensaje mismo, tiene un correlato político inmediato en el papel pedagógico de los intelectuales como agentes de hegemonía: “el elemento popular ‘siente’, pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual ‘sabe’, pero no siempre comprende y especialmente ‘siente’ [...] El error del intelectual consiste [en creer] que se pueda *saber* sin comprender y especialmente sin sentir y ser apasionado” (Q11, §67: Q1505). Las críticas poshegemónicas al pensamiento gramsciano, que en general inciden sobre la cuestión de la pedagogía como un resabio “dirigentista” que obliga al rechazo de su pensamiento (Moreiras, 2020: s/p), desatienden por completo este pasaje y, hasta donde alcanzan nuestros conocimientos, no trazan –con lo que pierden la perspectiva de la aproximación gramsciana– la genealogía de su planteamiento hasta la tercera tesis sobre Feuerbach, es decir, hasta el principio según el cual “el educador necesita, a su vez, ser educado” (Marx, 2014: 500). Incluso los teóricos de la poshegemonía más sofisticados como Nicholas Thoburn, defensores de un paso de lo emotivo a lo afectivo como nota característica de los tiempos poshegemónicos (2007: 84), desatienden por completo el pasaje gramsciano recién citado, con su riqueza de implicaciones tanto para una teoría no autoritaria de la pedagogía como para una reconciliación de lo afectivo –como momento pre-personal contrapuesto al momento subjetivo de la emoción– y la teoría de la hegemonía. Para una valiosa panorámica de la cuestión poshegemónica, cfr. Starcenbaum (2015/2016). Para una afilada crítica a los planteamientos poshegemónicos desde una perspectiva netamente gramsciana, cfr. Thomas,

nacional-literaria algo ha cambiado: precisamente el ambiente cultural, político-moral-sentimental” (Q6, §71: 738), toda vez que “en Italia hay dos lenguas, el italiano y el dialecto regional y en la vida familiar se usa el dialecto: el italiano, en buena medida, es un Esperanto, es decir, una lengua parcial” (Q3, §73: 350).²³

La relación dialéctica entre dialecto y lengua nacional que acabamos de describir parece redimensionar la contradicción que, a menudo, ha servido tanto para hacer de Gramsci un adalid del dialectalismo como un apologeta de la superioridad de la lengua nacional. En favor de la primera solía aducirse la siguiente carta a su hermana Teresina:

Franco me parece muy despierto e inteligente: supongo que habla ya fluidamente. ¿En qué lengua habla? Espero que le dejéis hablar en sardo y no le deis disgustos en ese sentido [...] En realidad, el sardo no es un dialecto, sino una lengua en sí mismo, aunque no tenga una gran literatura, y está bien que los niños aprendan varias lenguas, si es posible. Además, el italiano que le enseñaréis vosotros será una lengua pobre, manca, hecha sólo de las pocas frases y palabras de vuestras conversaciones con él, puramente infantiles; no tendrá contacto con el ambiente general y acabará por aprender dos jergas y ninguna lengua: una jerga italiana para la conversación oficial con vosotros y una jerga sarda, aprendida a trancas y barrancas, para hablar con los demás niños y con la gente que se encuentra por la calle o en la plaza (Carta a Teresina, 26-III-1927, LC: 61).

Por contra, cuando ha querido hacerse de Gramsci un defensor de la unificación lingüística se ha recurrido al siguiente texto:

si no siempre es posible aprender más lenguas extranjeras para entrar en contacto con vidas culturales diferentes, se debe al menos aprender bien la lengua nacional. Una gran cultura puede traducirse en la lengua de otra gran cultura, es decir, una gran

2019; 2020. Yannis Stavrakakis sí se ha ocupado de la relación entre afecto y hegemonía, aunque desde un punto de vista estrictamente laclauseano-mouffeano, cfr. Stavrakakis, 2016.

²³ El reconocimiento de una contradicción entre dialecto y lengua nacional no es el *tòpos* teórico de una aproximación claudicante a su mutuo extrañamiento, sino más bien una de las formas en las que se presenta la naturaleza procesual y dinámica de la lengua (y de la política) que, de un lado, está poco dispuesta a dejarse congelar en fórmulas definitivas y, de otro, no renuncia al valor de las fijaciones normativas como elementos que permiten el progreso de la vida civil creando un ambiente cultural compartido. En un texto de 1917, titulado “Analfabetismo” y publicado en el número único de *La città futura*, Gramsci insiste en el papel protagónico de la mediación política en la contradicción que acabamos de señalar: “[la gente/el pueblo] no ha sentido la necesidad del aprendizaje de la lengua italiana, porque para la vida comunal y familiar es suficiente el dialecto, porque la vida de relaciones se agota completamente en la conversación en dialecto. La albetización no es una necesidad, y por ello se convierte en un suplicio, una imposición de prepotentes. Para convertirlo en una necesidad sería necesario que la vida general fuera más fértil” (Gramsci, 2017: 35). Franco Lo Piparo ha señalado la persistencia de esta idea en los *Quaderni*, en especial en el §2 del Q4 (1979: 209). Como es sabido, Ferdinand de Saussure plantea en abstracto, bajo la forma de principios, esta tensión entre la pulsión localista y su fuerza opuesta, ambas sintetizadas en el Capítulo VI de la IV parte del célebre *Course* con los nombres de *esprit de clocher* y de *force d’intercourse* (Saussure, 2000: 272-276).

lengua nacional, históricamente rica y compleja, puede traducir cualquier otra gran cultura, esto es, ser una expresión mundial. Pero un dialecto no puede hacer lo mismo (Q11, §12: 1377).

Son las propias características del dialecto –su mayor adhesión a la realidad vivida y, al mismo tiempo, su parcialidad, su pobreza de registros, su incapacidad para *traducir* pormenorizadamente las obras de una cultura compleja– las que están a la base de las ambiguas formulaciones de Antonio Gramsci. No obstante, Gramsci no se decanta por uno de los polos sino que más bien aspira a una síntesis de ambos –de un lado la lengua *nacional* y del otro el dialecto *popular*²⁴–, síntesis cuya realización supone que se cumplan las premisas del calibrado engranaje histórico-conceptual que se describe teóricamente en los *Quaderni* y que nosotros hemos definido como “la compleja gramática del moderno príncipe”. Giancarlo Schirru, asumiendo al proletariado como clase hegemónica, ha sintetizado en un modo particularmente claro esta convivencia de los aspectos cualitativos y de los elementos cuantitativos: “las tareas del movimiento obrero, en el campo estrictamente lingüístico, vuelven por lo tanto a ser aquellas de la cuestión de la lengua tradicional: la difusión a nivel popular de la lengua nacional y no la imposición de un código subastandar o de una lengua internacional artificial” (Schirru: 1999: 56).

Desde un punto de vista más pragmático, Alessandro Carlucci (2011: 185) sostiene que no hay, en ningún caso, un rechazo del dialecto por parte de Gramsci, sino más bien un rechazo del monolingüismo. El autor ha fundamentado filológicamente esta interpretación de la obra de Gramsci enfatizando la relevancia que adquiere el uso de la partícula “solo” en la nota que acabamos de citar: “quien habla *solo* el dialecto [...] participa necesariamente de una intuición del mundo restringida y provinciana...” (Q11, §12: 1377, el destacado es nuestro).²⁵ Este *solo*, sostiene Carlucci, vendría a indicar que, si bien Gramsci reconoce el valor progresivo de la unificación lingüística, dicha unificación en absoluto implica, desde su perspectiva, un ataque hacia la pluralidad de lenguas, sino una defensa del bilingüismo y la pluralidad lingüística (Carlucci, 2011b: 185). En este sentido,

²⁴ “La unidad de la lengua nacional es uno de los modos externos y no exclusivamente necesario de la unidad nacional: *en todo caso es un efecto y no una causa*” (Q21, §5: 2116, el destacado es nuestro).

²⁵ El mismo uso del “solo”, como señala Carlucci, aparece en la carta del 26 de febrero de 1927 a la madre, en donde a propósito de su sobrina Edmea y de la relación de esta con la lengua sarda, dice: “hay que impedir que crezca rodeada *únicamente* [dai soli] de los elementos de la vida fosilizada del pueblo” (LC: 48).

parecería evidente que el oriundo de Ghilarza, al menos en las fases más maduras de su reflexión,²⁶ ve la unificación lingüística como un elemento progresivo (2014: 25) solo en tanto que un uso solvente del lenguaje unitario no excluye la posibilidad de estilos o usos personales, mientras que, por contra, el conocimiento exclusivo de las lenguas minoritarias sí condena a la subalternidad (2014: 18) y al corporativismo, pues priva al agente lingüístico (individual o colectivo) del acceso a la instancia hegemónica, es decir, al código capaz de *traducir* los plurales intereses de toda la nación.²⁷ De esta forma, Gramsci se situaría abiertamente en la estela de los alegatos en favor de la riqueza dialectal de eminentes figuras como Francesco De Sanctis o Graziadio Isaia Ascoli.²⁸

²⁶ En un temprano artículo publicado en el *Avanti!* del 17 de enero de 1917 y titulado “Cadaveri e idioti, en medio de una polémica con el *Corriere della sera* que había tachado de “idiotas” a los miembros del PSI, Gramsci responde con un análisis etimológico del término que privilegia el carácter particularista del dialecto: “idiotista: palabra muy noble, de origen griego [...] quien piensa con la *propia* cabeza, quien es *auténtico*, quien no se ha plegado todavía a la disciplina social vigente, cuando esta falta de disciplina respecto al orden social se convierte en una culpa, la palabra comienza a asumir un significado ofensivo. Pero en sí y por sí no encierra ninguna ofensa. [...] Idiota es quien es diferente, quien piensa y habla de forma diferente a la mayoría. *Idiotismo es la palabra o el modo de decir propio de una región y no utilizado en la lengua literaria o nacional*” (Gramsci, 2015: 40). Obsérvese que en este escenario pre-October rojo, los elementos de relación dialéctica entre dialecto y lengua están todavía ausentes, el dialecto se exalta más bien como un momento del soreliano “espíritu de escisión” con respecto al orden cultural instituido, pero no se avanza en el sentido de su posible relación orgánica con un nuevo orden alternativo. En este sentido conviene destacar el contraste con el análisis del mismo término presente en Q14, §61, nota de febrero de 1933: “el individuo es original históricamente cuando da el máximo protagonismo y vida a la ‘socialidad’, sin lo que sería un ‘idiotista’ (en el sentido etimológico, que sin embargo no se aleja del sentido vulgar y común)” (Q1719). Sobre la polémica de Gramsci contra una concepción de la cultura como mera erudición, véase el artículo del 29 de enero de 1916, titulado “Socialismo e cultura” y publicado en *Il Grido del Popolo*. El tema reaparece, esta vez, como veremos, con matices vinculados a su adscripción a las tesis de la *Proletkult*, en el texto publicado en enero del 21 en las páginas de *L’Ordine Nuovo* y titulado “Marinetti revolucionario?”. Para la concepción gramsciana de la cultura, cfr. D’Orsi, 2004: 49.

²⁷ De igual parecer es Luigi Rosiello: “Gramsci [...] piensa que las masas populares en la medida en la que se organizan para llegar a ser clase hegemónica deben superar todo particularismo dialectal para asumir un instrumento comunicativo más potente capaz de expresar una nueva cultura y ejercer una nueva hegemonía. Esto, por otra parte, no significa que sea necesario negar las realidades dialectales: Gramsci no ha defendido nunca que los dialectos deban desaparecer, ha afirmado únicamente que se debe poner en movimiento una situación cultural y política tal que se supere por las clases populares toda forma de particularismo cultural y lingüístico” (1986: 248-9). Véase también: Matt, 2008: 53.

²⁸ “Ya que en el lugar en el que reside la escuela se habla un dialecto más o menos diferente de la lengua, trátase de detectar en qué consiste principalmente esta diferencia, ya no para despreciar el dialecto sino para hacer tesoro de aquel fondo, más o menos rico pero siempre precioso, que él tiene en común con la buena lengua” (De Sanctis en Dardano, 1974: 143). “Como si la ciencia y la experiencia no demostrasen en cientos de maneras, que es incluso una condición privilegiada, en el orden de la inteligencia, esta de los *hijillos bilingües*”

Sea como fuere, como concluye Carlucci, no ha de repararse en demasía, aun cuando Gramsci mencione la distinción, en los criterios formales que separan lengua y dialecto, toda vez que únicamente mediante el recurso a criterios más o menos arbitrarios y transhistóricos (ajenos al enfoque gramsciano y propios de un registro académico diferente al de su escritura), puede establecerse con carácter definitivo una jerarquización tal (Carlucci, 2011b: 196; 2014: 22-23; 59).²⁹

1. 1. 2. La primera formación y la llegada a Cagliari.

La seminal intuición gramsciana que acabamos de describir sera afianzada por el temprano contacto con Michele Licheri, a la sazón párroco de la localidad de Ghilarza y estudioso amateur de los dialectos y la cultura folclórica de la isla (Carlucci, 2010: 4; 2014: 67).³⁰ Tras un paso de tres años –que no redundó precisamente en una formación de calidad– por el Liceo de Santu Lussurgiu (a donde arriba en el curso 1905-1906), Gramsci se desplazará –ya a finales de 1908, es decir, con dieciocho

(Ascoli, 1872: 14). Sobre el particular, véase también: Boothman, 2004: 45-49. Sobre la atención del *Archivio glottologico italiano* a la cuestión dialectal, cfr. Timpanaro, 1972: 160-162.

²⁹ Esta problemática plantea inmediatamente toda una serie de cuestiones en torno a la coherencia de una distinción rígida entre lengua y dialecto desde los parámetros teóricos postulados por Gramsci. Si bien resulta evidente que, a efectos prácticos, especialmente a nivel epistolar, Gramsci utiliza en un sentido coloquial la noción de dialecto, el sardo es bien consciente de la “inaceptabilidad, a la luz de los modernos estudios lingüísticos, de la rigidez jerárquico-clasificatoria” (Carlucci, 2009: s/p; 2011: 196-197) de tal distinción y, como veremos, considera la lengua como un proceso vivo que obtiene su estatus a partir de coyunturas socio-históricas determinadas, y no por esta o aquella cualidad inherente. En esto seguirá estrictamente las lecciones de Bartoli en su *Breviario di neolinguistica*, quien sostiene que no existen, por lo que hace a la influencia alóglota, “diferencias entre ‘lenguas’ y ‘dialectos’” (Bartoli y Bertoni, 1928: 94). En Q23, §40, en una variante instaurativa con respecto al texto A (Q1, §73), Gramsci, en una crítica a Bellonci, toma sarcástica distancia contra el uso rígido de estas categorías: “razona por categorías librescas, como lengua, dialecto, ‘variedad’, etc.” (Q2236). Resulta más cabal, en términos generales, asumir el dialecto como un sinónimo de la “espontaneidad” y heterogeneidad con la que ha de habérselas toda hegemonía y no tanto como un atributo esencial de determinados códigos lingüísticos. Para la proximidad de esta idea de Gramsci con las nociones bajtinianas de heteroglosia y polifonía, cfr. Brandist, 1996.

³⁰ Licheri era el autor de un trabajo erudito titulado *Ghilarza. Note di storia civile ed ecclesiastica*. Encontramos una mención al párroco en la carta, sobre la que volveremos, del 24-XI-1912, dirigida a Teresina. En ella Gramsci pregunta por la existencia de una serie de palabras y concluye: “te estaría muy agradecido si respondieses inmediatamente; encarga también a Marcello que pregunte a alguno (al cura Licheri o a algún otro que entienda del tema y que sea del Capo di sopra [de la provincia de Sassari])” (Gramsci, 1992: 71).

años— a Cagliari, para estudiar el bachiller en el Liceo Dettori de dicha ciudad.

Los años que pasa en Santu Lussurgiu vienen marcados por un incremento de la conflictividad en la isla y por unos primeros gérmenes de organización del movimiento obrero que llevan a la progresiva superación del arquetipo del bandido como adalid de las clases desfavorecidas (Fiori, 1991: 155-164). Los polos de la organización obrera se concentran especialmente en torno la minería, sector que se había desarrollado notablemente como respuesta a la crisis de un sector agrícola atrasado y poco competitivo (Fiori, 1991: 150-151). Como parece obvio, el incremento de la organización conlleva un recrudecimiento de las luchas, cuyo primer hito sería la matanza de Buggerru en 1904. Entonces, tras cinco días de huelga en protesta contra la imposición de un nuevo horario de trabajo, el conflicto se saldaba con tres obreros muertos y once heridos (Fiori, 2015: 43-44). Asimismo, en 1906, tras una serie de multitudinarias protestas vinculadas con el costo de la vida, en Cagliari se desencadenan diversas manifestaciones que terminan con dos trabajadores muertos y con la ciudad sitiada por cinco mil soldados desembarcados entre el 16 y el 18 de mayo (Fiori: 59-60; D’Orsi, 2017: 43).

Además, en aquellos años, las ideas socialistas habían comenzado a propagarse por la isla y el joven Gramsci había entrado en contacto con ellas gracias a la influencia de su hermano Gennaro, quien ya en 1899 había descubierto el *Avanti!* a través de los agentes del catastro llegados de la península (Fiori, 2015: 40). Una vez desplazado a Cagliari, Gennaro solía enviar a la aldea natal la prensa socialista que Gramsci leía al volver a Ghilarza desde el liceo de Santu Lussurgiu los fines de semana.

Tras su desplazamiento a Cagliari —en donde se hospeda precisamente con Gennaro (quien había encontrado trabajo primero como contable en una fábrica de hielo y, más tarde, como encargado de la caja en la cámara de comercio)—, la politización inicial de Antonio Gramsci se produce bajo la forma —solo aparentemente coherente— de un sardismo rayano en el independentismo: fe política que le acompañará, al menos, hasta las elecciones generales de 1913, las primeras con sufragio universal masculino (D’Orsi, 2017: 53).³¹

³¹ Sobre la influencia de las elecciones de 1913 como primer atisbo de una posible política de grandes masas y la influencia de este hecho en las posiciones políticas de Gramsci, cfr. Tasca, 1973: 88. El abandono del *sardismo*, posición ideológica que no constituye ninguna organización política hasta la fundación en 1919 de la *Giovane Sardegna* —siendo antes un

Esta introducción del sufragio universal masculino supone un desplazamiento del eje en torno al que se estructuraba el poder político en la isla. Si hasta entonces el sardismo no era sino una inestable amalgama de intereses,³² con la irrupción de las masas en la política (el sufragio se eleva en Cerdeña desde los 42.000 a los 178.000 electores (Fiori, 2015: 105)) se produce una reorganización de los intereses en lid en torno al conflicto de clase, lo que parece evidenciar la alianza existente entre las élites terratenientes de la isla y el gobierno colonial peninsular, agentes ambos que desde

mero “estado de ánimo” (Fiori, 1991: 142)–, se produce con toda seguridad al poco de su llegada a Turín (1911), tras las primeras tomas de contacto con el proletariado de la capital industrial italiana. No será en cambio hasta 1918, a propósito del incendio de la sede milanesa del *Avanti!* a manos de las escuadras fascistas cuando –aprovechando las interpretaciones discordantes respecto al itinerario de acción que ha de servir de respuesta– Gramsci romperá relaciones definitivamente con el meridionalista Gaetano Salvemini (Fernández Buey, 1977: 12). Antes de eso, como recuerda en *Alcuni temi*, los futuros redactores de *L’Ordine Nuovo*, habían propuesto a Salvemini como candidato a la cámara de los diputados, aunque “estaba fuera del partido socialista”, por ser el “exponente más avanzado en sentimiento radical de la masa campesina del Mezzogiorno” (Gramsci, 1914: 113), para que ejerciese como diputado únicamente como representante de los campesinos de la Puglia, quedando exonerado de toda disciplina de partido” (*ibid.*: 114). Véase el análisis de la situación en Rapone, 2014: 20; 65. Para un perfil de la figura intelectual y política de Salvemini, cfr. Garin, 1976: 107-158, especialmente por lo que respecta a la posición crítica de Salvemini respecto al partido socialista, cfr. *ibid.*: 138-146. En todo caso, aunque solo sea por completar el episodio, difícilmente podía aceptar la invitación de 1914 quien, tras su abandono del Partido Socialista en 1911, escribía en enero del año siguiente, en un artículo titulado “Lo sforzo di non definirsi” y publicado en las páginas de *L’Unità*, lo siguiente: “por fortuna, la marcha de la clase trabajadora no puede ser detenida ni siquiera por el... partido socialista. Convertida en inerte y maléfica una forma de organización, la fuerza proletaria que se desarrolla buscará otras vías y encontrará otros puertos” (Salvemini en Garin, 1976: 146).

³² La configuración –característica del sardismo de los primeros años 10– que trata de conciliar los antagonismos de clase para así constituir un sujeto colectivo contradictorio gracias a la común oposición a un afuera constitutivo, y que hoy estaríamos tentados a llamar populista, tiene como condición de posibilidad unos acontecimientos muy determinados vinculados a la política local. Luigi Luzzati, presidente del Consejo de Ministros en 1910 excluye del gobierno a Cocco Ortu provocando el descontento de las élites sardas. Este hecho converge con los importantes tumultos asociados a crisis de subsistencia, frente a los cuales las élites locales abandonan la política filogubernativa de contención del conflicto en favor de una política de oposición al continente. Es solo este cambio temporal en la posición de la clase política local el que permite que converjan en un mismo movimiento el radicalismo separatista, los intereses de los terratenientes y el autonomismo socialista (Fiori, 1991: 170-173). Este momento político tan peculiar coincide con la residencia de Gramsci en Cagliari y con su primera politización. Testimonio de la convergencia entre la estructura de sentimiento espontánea de las clases subalternas de la isla y las reivindicaciones sardistas es la carta que el propio Gramsci dirige a Yulca Schucht desde Viena el 6 de marzo de 1924: “el instinto de rebelión que de niño era contra los ricos, porque no podía ir a estudiar, yo que había sacado un 10 en todas las materias en la escuela elemental, mientras que iban el hijo del carnicero, del farmacéutico, del fabricante de tejidos. Este se amplió contra todos los ricos que oprimían a los campesinos de Cerdeña y yo pensaba entonces que era necesario luchar por la independencia nacional de la región: ‘¡Al mar los continentales!’ Cuántas veces he repetido estas palabras” (Gramsci, 1992: 271).

1913 se alinean contra el movimiento socialista naciente (Fiori, 2015: 107-109).

Independientemente de cuál sea la historia de dicha ideología, Gramsci no sufre su desencanto con el sardismo hasta llegar a Turín, momento en el que descubre las asimetrías sociales que afectan igualmente a la sociedad continental. El sardismo que había conocido en los años que pasa en Cerdeña era un movimiento relativamente espontáneo o, al menos, atravesado solo con elementos de organización muy incipientes como *L'Unione Sarda* de Raffa Garzia (el *Partito Sardo d'Azione* de Emilio Lussu no se fundará hasta 1921). A nivel ideológico puede hablarse de un “socialsardismo” que combinaba elementos de un socialismo campesino de cuño salveminiano con una rudimentaria concepción de la lucha de clases en donde el polo opresor se identifica con los “ricos” del continente, entre los que se cuentan también los obreros del norte industrializado. En términos económicos se decantaba por una oposición abierta a las medidas proteccionistas en las que convergían los intereses de los patrones industriales, del sindicalismo reformista septentrional y de los terratenientes del sur. Este proteccionismo condenaba al campesinado, en el mejor de los casos, a practicar una economía de subsistencia y, en el peor, a formas aberrantes de explotación propia de los sistemas extractivistas coloniales.

Con este ambiente político como trasfondo, Gramsci conoce a una figura decisiva en su formación. Durante su segundo año en el Liceo Dettori de Cagliari traba una relación de amistad próxima al discipulado con Raffa Garzia, su profesor de italiano, editor y propietario de *L'Unione Sarda* (Fiori, 2015: 68) y, años más tarde (1927-1930) profesor de lingüística sarda en la Università di Cagliari (Carlucci, 2010: 28; 2014: 67). La línea editorial que Garzia había impreso al periódico fundado en 1889, rompiendo con la tradicional orientación liberal-democrática fiel al giolittismo (Gramsci, 2015: 3, n. 1), era radicalizante y anticlerical, además de carecer de prejuicios a la hora de respaldar las reivindicaciones socialistas en Cerdeña.

En este periódico —el de mayor tirada de la isla— se publicará, cuando Antonio Gramsci cuenta solo 19 años, su primer escrito periodístico. En el verano de 1910, antes de su retorno estival a la casa paterna, Gramsci se ofrece a Garzia como corresponsal en Ghilarza. Dado que *l'Unione* contaba ya con un enviado en la región se otorga al joven la corresponsalía de Aidomaggiore, una localidad cercana. Fruto de esta encomienda será la publicación, el 26 de julio de 1910, de una crónica de la jornada electoral de Aidomaggiore, marcada por la represión policial ante las pretensiones populares de introducir el sufragio universal y elegir plebiscitariamente

al alcalde (Fiori, 2015: 74).³³

Aun cuando, como hemos dicho, Gramsci abandonará el sardismo poco después de su contacto con el movimiento obrero turinés, no es menos cierto que su interés por la región perdurará por razones que van más allá de lo estrictamente familiar. En el siguiente apartado analizaremos su interés científico, heredado de la tutela de Matteo Bartoli, en el dialecto sardo. En todo caso son de destacar, más allá de este, las reiteradas peticiones que, al comienzo de su encarcelamiento, realiza a sus familiares y que muestran que su interés por el folclore y el dialecto regional no han decaído con el paso de los años. Así, en octubre de 1927, escribe a su madre:

Recuerdo que en 1913 había comprado en Turín un stock de libros sobre Cerdeña [...]. Alguien, me parece recordar, los había llevado a Ghilarza en vacaciones. Quisiera tener, si están todavía, el libro del general Lamarmora sobre sus viajes en Cerdeña y las historias del Barón Mannu. Estos dos me parece que están precisamente en Ghilarza (Carta a Peppina Marcias, 3-X-1927, LC: 122).³⁴

Más allá de los anecdóticos intereses personales en esta o aquella expresión cultural sarda, resulta evidente, como tendremos ocasión de mostrar, que el origen sardo de Gramsci desempeña un papel significativo en buena parte de su obra adulta. Un buen ejemplo de esto es el cuidado con el que Gramsci se apremiará años más tarde a traducir, para dotarla de concreción en las coordenadas italianas, la consigna del gobierno obrero y campesino como la de “la cuestión meridional y la cuestión vaticana” (Gramsci, 2014: 111). En definitiva, como gustaba de recordar Palmiro Togliatti, el origen sardo de Gramsci imbuje a su marxismo de un principio de

³³ Puede consultarse (Gramsci, 2009: 46) la acreditación que Raffa Garzia envía a Gramsci para que este pueda ejercer como corresponsal. El artículo de Gramsci está disponible en: Gramsci, 2015: 3. Se conserva el siguiente retrato de la relación entre Gramsci y Garzia realizado por el periodista Giuseppe Podda, cuyo principal informador era Renato Figari, compañero de Gramsci en el Liceo (Carlucci, 2011b: 232): “Raffa Garzia había entendido que el joven de Ghilarza poseía preparación e ingenio, a pesar de su italiano todavía titubeante [...], pero con el estudio habría podido superar la ‘mentalidad pueblerina’, salir del ‘mundo lingüístico dialectal’, para abrirse a ‘itinerarios más vastos’, con tal presentación de su maestro, Nino obtiene la corresponsalía de Aidomaggiore para *L’Unione sarda*” (Podda en Carlucci, 2011b: 204).

³⁴ En otra carta poco anterior, también dirigida a su madre, puede encontrarse nuevamente un interés por la realidad sarda. En ella, Gramsci reconoce implícitamente el valor de las formas y géneros foclóricos: “¿sabes qué me gustaría que me mandases? La predicación del fraile Antiogu a su *populu* Masuddas [composición satírica de finales del XIX] [...] Ya que tengo tanto tiempo que perder, quiero componer en el mismo estilo un poema donde haré aparecer a todos los ilustres personajes que he conocido de niño” (Carta a Peppina Marcias, 27-VI-1927, LC: 93).

concreción que resulta característico de su historicismo.³⁵

La originalidad de Gramsci comienza en el momento en el que él, una vez convertido en socialista, sigue siendo sardo, y no separa los problemas del socialismo de los problemas de la redención de la propia isla; es más, encuentra en la doctrina y el pensamiento socialista la guía para descubrir la vía que debe llevar a la solución de estos problemas. La conciencia de las necesidades de su tierra, de las necesidades de los trabajadores sardos y de los sardos de todos los grupos sociales que viven allí, lo empuja incluso a ver los problemas del socialismo bajo un nuevo ángulo, lo empuja a considerar bajo una nueva perspectiva las cuestiones fundamentales de la organización del movimiento emancipador de los trabajadores y de renovación de toda la sociedad (Togliatti, 2018: 50-51).³⁶

Antes de ocuparnos de la formación lingüística de Gramsci fuera de la isla, hemos todavía de traer a colación el recuerdo de otra figura –que será relevante para los estudios lingüísticos en la Italia de comienzos de siglo– con la que Gramsci traba contacto durante su estancia cagliaritana y a la que hará mención en los *Quaderni*: nos referimos a Francesco Ribezzo. Ribezzo era profesor de griego y latín en el Liceo Carlo Dettori cuando Gramsci llega a dicha institución. El duro juicio que Gramsci expresa hacia su antiguo profesor responde al menos a dos motivos fácilmente determinables: en primer lugar, Ribezzo militaba en la sección lorianista del PSI (Schirru, 2011: 944, n. 37); en segundo lugar, este profesor, oriundo de la Puglia, se había disputado en 1907 la cátedra turinesa de glotología con Matteo Bartoli, el maestro de Gramsci (Schirru, 2011: 943), con quien siguió polemizando en los años siguientes (*ibid.*: 945-946).

El testimonio gramsciano, escrito a propósito de una falsa noticia, publicada en la *Rivista indo-greco-italica*, dirigida por Ribezzo, sobre el descubrimiento en 1924 de ciertos manuscritos atribuidos a Tito Livio (Gerratana en Q2608), reza así:

Ribezzo no tiene ninguna capacidad científica: cuando lo conocí yo, en 1910-11 había olvidado el griego y el latín casi completamente y era un “especialista” de lingüística comparada ario-europea. Su ignorancia resultaba tan manifiesta que Ribezzo tuvo evidentes conflictos con los alumnos. En el Liceo de Palermo estuvo implicado en el

³⁵ Como ha señalado Francesco Giasi (2020: 67-69), los trabajos biográficos anteriores a 1958 (fecha de publicación de los textos togliattianos sobre el leninismo de Gramsci) tienen un valor eminentemente hagiográfico que responde a fines políticos más o menos evidentes. Tal es el caso del texto que citamos a continuación, en el que el dirigente comunista exalta la importancia del origen sardo de Gramsci precisamente durante un discurso que pronuncia en Cagliari el 27 de abril de 1947 y titulado “Gramsci, la Sardegna, l’Italia”. No obstante, consideramos que la exposición togliattiana que citamos es coherente con el enfoque predominante en el corpus gramsciano.

³⁶ Eric Hobsbawm (2011: 322) incide también sobre esta perspectiva de contraste entre el socialismo turinés y su origen sardo. Guido Liguori, por su parte, pone en relación esta doble perspectiva con el origen de la noción, más abarcante que la de proletariado y libre de resonancias economicistas, de clase subalterna (2013: 95).

escándalo del asesinato de un profesor por parte de un estudiante (me parece que en 1908 o en 1909). Enviado a Cagliari como castigo entró en conflicto con los estudiantes, conflicto que en 1912 llegó a ser agudo, con polémicas en los periódicos, amenazas de muerte hacia Ribezzo, etc., tales que Ribezzo tuvo que ser transferido a Nápoles (Q3, §89: 372).

Como ha señalado Giancarlo Schirru, aunque es probable que la producción intelectual de Ribezzo en los años en que su camino se cruza con el de Gramsci no haya sido del todo afortunada, no es menos cierto que el juicio del sardo respondería en buena medida a los factores ya mencionados. Además, un lugar común del sardismo, no exento de fundamento, se solapa con estos hechos, a saber: que la isla era un lugar de castigo al que se desterraba a los funcionarios que se mostraban incompetentes o corruptos en la península (Fiori: 2015: 61). Así las cosas, no es de extrañar que Ribezzo llegase a Cagliari tras un desafortunado incidente en su anterior destino (Palermo) y que pronto, como atestiguan las cartas que Gramsci recibe en el verano de 1911,³⁷ despierte animadversión entre sus nuevos discentes. Esta situación se agrava por el hecho de que en su primer año en el Dettori aprobase solo a cinco alumnos del segundo curso y a nueve del tercero. Gramsci estaba entre los pocos aprobados con un ocho tanto en latín como en griego (Schirru, 2011: 944).

1. 2. Turín.

Concluida su experiencia en el Liceo Carlo Dettori de Cagliari, Gramsci continuará su formación con la matrícula en la sección de Filología Moderna de la Facultad de Letras de la Universidad de Turín (Fiori, 2015: 89, Bianchi, 2020: 47). Dadas las dificultades económicas de la familia, el acceso a los estudios universitarios se encuentra subordinado a la consecución de una beca de la fundación Carlo Alberto que le permita, siquiera parcialmente, sufragar el desplazamiento al continente y su estancia en la metrópolis turinesa.

Gramsci llega a una Turín en ebullición en octubre de 1911. Se trata de una

³⁷ En la carta de Agostino Careddu a Antonio Gramsci del 5 de junio de 1911 se habla del descontento porque Ribezzo haya aprobado solo a cinco estudiantes y se cuenta como uno de ellos, llevado por la ira, trata de agredir al profesor. Asimismo se narra como algunos estudiantes han escrito “un telegrama al Ministerio en el que se decía que el prof. Ribezzo renovaba las gestas palermitanas y se le tachaba incluso de antipatriotismo” (Gramsci, 2009: 52). Agostino Careddu pregunta nuevamente a Gramsci por el *affaire* Ribezzo en la carta del 31 de julio de 1911 (Gramsci, 2009: 60).

ciudad que el 17 de marzo de 1911 había inaugurado la exposición universal y que, como antigua capital del Reino, se preparaba para celebrar el cincuenta aniversario de la unificación en medio de una atmósfera chovinista acrecentada por la inminente invasión de Libia en un conflicto italo-turco que estallaría definitivamente en septiembre de ese año. La Mole Antonelliana coronaba, a la altura de 1911, una ciudad que contaba con 427.773 habitantes y en la que la FIAT de Giovanni Agnelli empleaba entonces a 3.320 trabajadores, lo que hacía de Turín el polo de clase más desarrollado de Italia (D’Orsi, 2004: 18). Hecho pese al cual la Liga Socialista milanesa, dirigida por Filippo Turati, se encontraba a un nivel de organización muy superior al de su homólogo turinés (*ibid.*: 22). Turín era además la cuna de una de las principales universidades de Europa,³⁸ en la que se reunían grandes figuras intelectuales. Algunas de ellas, como Arturo Graf, Umberto Cosmo o Zino Zini pertenecientes al grupo que Robert Michels bautizó como “socialismo de los profesores” (Bianchi, 2020: 48), pero había también otros nombres insignes de los más diversos credos políticos como Giuseppe Peano, Giovanni Vailati (fallecido en 1909), Matteo Bartoli, Arturo Graff, Gaetano Mosca, Achile Loria, Rodolfo Mondolfo, Robert Michels, Gioele Solari o Luigi Einaudi; grandes figuras que tuvieron por discípulos no solo a Gramsci, sino también a Palmiro Togliatti, Piero Sraffa, Angelo Tasca o Piero Gobetti, entre otros.

1. 2. 1. El paso por la Universidad.

Existe una cierta controversia en torno a cuándo Gramsci abandona definitivamente su formación universitaria. Angelo D’Orsi, enfatizando la relevancia del momento en el que el joven sardo pierde su beca y deja de matricularse en la universidad, sostiene que es a partir del curso 1914-1915 (D’Orsi, 2004: 37; 1999: 39); Giancarlo Schirru, por su parte, si bien reconoce que a finales de 1915 Gramsci ha de ralentizar sus

³⁸ Como recuerda Álvaro Bianchi este esplendor de la Universidad turinesa se inicia tras el *Risorgimento*, como un proyecto de Estado auspiciado por la concesión de numerosas subvenciones públicas, y se halla consolidado a fines del siglo XIX, cfr. Bianchi, 2020: 47. Además, Bianchi indica que la facultad más grande en aquel momento (con 858 estudiantes) era la de Derecho, en la que se inscribe Togliatti, mientras que la Facultad de Letras contaba con tan solo 163 estudiantes. El año en que Gramsci se inscribe, acceden a dicha facultad 41 estudiantes, de los que 25 eran mujeres (*ibid.*: 47-48).

estudios debido a sus graves carencias materiales y al inicio de una colaboración cada vez más intensa con la prensa local (Schirru, 2011: 915), sostiene que hasta 1918, o incluso a principios de 1919,³⁹ Gramsci mantiene su voluntad de graduarse y continuar sus estudios universitarios (Schirru, 2011: 926; 973; 2010a: 93-94).

Sea como fuere, más allá del punto en el que situemos la ruptura, parece evidente que la estancia de Gramsci en Turín, la cual abarca desde octubre de 1911 hasta su partida a Moscú en junio de 1922, puede dividirse en dos hemistiquios más o menos claros: una primera etapa destinada a los estudios universitarios y una segunda consagrada fundamentalmente a la militancia política. La transición natural entre ambas, más allá de las fechas concretas y los acontecimientos que se consideren decisivos en cada caso, es la progresiva ocupación de Gramsci en tareas periodísticas, ya sea en las páginas de *Il grido del popolo*, el *Avanti!* o, posteriormente, de *L'Ordine Nuovo*. A continuación, quisiéramos mostrar cómo, con diferentes modulaciones y desde diversos puntos de vista, la cuestión lingüística tiene una importancia esencial en las varias actividades que Gramsci desempeña en la capital piamontesa.

El primer documento sobre el desplazamiento a Turín del que disponemos es una solicitud de beca dirigida a la dirección del Colegio Carlo Alberto de Turín,⁴⁰ una organización benéfica que otorgaba becas universitarias para las familias humildes provenientes de las regiones del antiguo Reino de Cerdeña. En el año que Gramsci la solicita, se conceden 39 becas por una cuantía mensual de 70 liras, la cual difícilmente alcanza a cubrir las necesidades vitales más básicas habida cuenta del alza en los precios que se sigue de la Exposición Universal celebrada en Turín ese mismo año. En el concurso para ganar la beca, Gramsci compite con Palmiro Togliatti, quien, proveniente del liceo de Sassari (norte de Cerdeña), conseguirá la segunda plaza y se matriculará en la licenciatura de derecho. Gramsci, por su parte, terminará en noveno lugar y se inscribirá en la Facultad de Letras (D'Orsi: 2004: 24). Al año siguiente, Angelo Tasca, futuro integrante del grupo ordinovista, recibirá la misma beca.

³⁹ El elemento decisivo que señala el *terminus ante quem* de la formación universitaria de Gramsci es la primera publicación de *L'Ordine Nuovo* semanal, fechada el 1 de mayo de 1919.

⁴⁰ Puede consultarse el texto íntegro en: D'Orsi, 1999: 40; 2004: 23.

Las penurias económicas y sus malas condiciones de salud⁴¹ harán que los logros académicos de Gramsci sean más bien escasos, llegando solo a presentarse a siete exámenes durante los cuatro años en los que se matricula en la carrera de letras y, por consiguiente, no llegando a licenciarse.⁴² Así, en el primer año de estudios, Gramsci se presenta a tres exámenes: geografía (nota: 30/30), glotología (nota: 30/30 *cum laude*) y gramática griega y latina (nota: 27/30) (D’Orsi, 1999: 43). El segundo (1912-1913) es incapaz de presentarse a ningún examen debido a sus malas condiciones de salud, a las que se suma un estado de “grave neurosis”.⁴³ El tercer año, el sardo aprobará cuatro asignaturas: literatura griega (nota: 24/30); historia moderna (nota: 27/30); Filosofía moral (25/30) y Literatura neolatina (26/30).⁴⁴

En Turín Gramsci se encuentra con un modelo formativo “de tipo alemán” que se fundaba sobre la “integración de didáctica e investigación” (Schirru, 2011: 969) y que permitía al alumno elegir con un amplio grado de libertad su itinerario formativo. Para ello se preveía combinar la asistencia a las clases magistrales con el trabajo de profundización autónomo en aquellos temas que despertasen el interés del discente. La asignatura de Glotología, disciplina a la que Gramsci parece dedicar sus mayores esfuerzos, era impartida por quien, en un cierto sentido, se convertirá en su maestro: Matteo Giulio Bartoli.⁴⁵ Bartoli, originario de Labín (actual Croacia) y formado en

⁴¹ El estrechísimo vínculo entre ambos factores se pone de manifiesto si nos acercamos al epistolario. Así, el *leitmotiv* fundamental de las cartas dirigidas a la familia en los dos primeros años afincado en Turín serán las estrecheces económicas y el modo en el que sus pésimas condiciones de salud interfieren en su trabajo, cfr. Gramsci, 1992: 44-85.

⁴² Esto también hará de él una *rara avis* dentro del grupo promotor de *L’Ordine Nuovo*. Toda vez que Togliatti se licencia en derecho bajo la supervisión de Luigi Einaudi al final de su cuarto año, Umberto Terracini lo hace bajo la supervisión de Jannacone en ciencias de las finanzas y Angelo Tasca se licencia en letras en 1919 con una tesis sobre Leopardi. Los tres, además, consiguen la máxima calificación.

⁴³ Véase la carta a Francesco Gramsci de noviembre de 1913 en la que Gramsci renuncia a presentarse a los exámenes (Gramsci, 1992: 80). Zucàro ha recogido las actas de la deliberación del colegio Carlo Alberto (19 de febrero de 1914) en las que se menciona el citado diagnóstico y en las que se decide suspender temporalmente la beca de Gramsci a la espera de que, en la convocatoria de otoño, recupere “los exámenes atrasados de griego, historia moderna y otra materia de su elección” (1957: 1110).

⁴⁴ Puede consultarse el cuadro con todas las asignaturas cursadas por Gramsci y con los docentes que las impartían, así como con los resultados de aquellas en las que llega a evaluarse y las fechas del examen, en Bianchi, 2020: 55-58.

⁴⁵ Esta apreciación parece justificada por la celeberrima carta de 19 de marzo de 1927, que comentamos pormenorizadamente en el capítulo 3, en donde el sardo escribe: “uno de los mayores ‘remordimientos’ intelectuales de mi vida es el profundo dolor que le he procurado a mi buen profesor Bartoli de la Universidad de Turín, quien estaba persuadido de que yo era el arcángel destinado a derrotar definitivamente a los neogramáticos” (Carta a Tatiana del 19-III-1927, LC: 56).

Viena y París bajo la tutela de Wilhelm Meyer-Lübke y de Jules Gilliéron, había llegado en 1907 a la Universidad de Turín, en la que desempeñará sus labores hasta su muerte en 1947. Tras su asistencia al curso 1911-1912, en el que, como vimos, Gramsci obtiene el *cum laude*, el glotólogo istriano enseguida le apadrina, en una relación que, partiendo del interés bartoliano por la lengua sarda, la cual “conserva una fase del latín hablado que en las otras regiones ya ha sido superado desde hace mucho” (Bartoli, 2016: 109-110)⁴⁶, irá –pese a la distancia política que separaba al joven socialista del maestro irredentista– más allá de lo estrictamente académico.⁴⁷ Quizás está pensando en su relación discipular con Bartoli cuando en junio-julio de 1929 escribe:

Solo en el periodo de la licenciatura sucede que el estudiante se aproxime al profesor, le pregunte un tema y le pida consejos específicos sobre el método de la investigación. Para la masa de los estudiantes los cursos no son otra cosa que una serie de conferencias, escuchadas con mayor o menor atención, completas o solo en parte: el estudiante recurre a los manuales, a las obras que el docente mismo ha escrito sobre el tema o a la bibliografía que ha indicado. Existe un contacto mayor entre los enseñantes particulares y cada uno de los estudiantes que quieren especializarse en una determinada disciplina: este contacto se forma, por lo general, casualmente y tiene una importancia enorme para la continuidad académica y para la fortuna de las diferentes disciplinas. [...]. Un estudiante llega a ser amigo de un profesor que se lo encuentra en la biblioteca, lo invita a casa, le aconseja libros que leer e investigaciones que intentar. Cada enseñante tiende a formar una “escuela”, tiene sus determinados puntos de vista (llamados “teorías”) sobre determinadas partes de su ciencia que quisiera ver sostenidas por “sus secuaces o discípulos” [...]. En la misma facultad hay competencia entre profesores de materias afines para disputarse a ciertos jóvenes que se hayan distinguido ya con una reseña o un articulillo o en

⁴⁶ La cita completa de los *Appunti*, puede resultar de interés, especialmente por lo que hace a la relevancia del sardo en los estudios de Meyer-Lübke, relevancia a la que nos referimos un poco más abajo. Permítasenos, pues, citarla por extenso: “¿Cuántas y cuales son las lenguas neolatinas? Convencionalmente se dice que son tantas como lo son las lenguas literarias o escritas; para una clasificación es este el criterio más sólido y hoy actualmente aceptado; claro que no las comprende todas, ¿pero con qué otro criterio sustituirlo? No habiendo fronteras entre una lengua hablada y otra, no se puede decir donde termina una y comienza la otra, en cambio para las lenguas literarias se puede hacer: estas son escritas por lo general en los límites de una nación. Partiendo del criterio literario se cuentan estas lenguas neolatinas comenzando por el este: rumano, italiano, ladino, francés, provenzal, catalán, español y portugués. A estas Meyer-Lübke añade el sardo y el dalmático, separándose del criterio literario, porque si el sardo tuvo un poco de literatura, el dalmático no la tuvo en absoluto, ¿y entonces por qué? La razón es esta: estos dos lenguajes son importantes para la historia de las lenguas romances porque conservan una fase del latín hablado que en las otras regiones ya ha sido superada desde hace mucho, lo que se explica fácilmente si se piensa en su historia y en su posición geográfica” (Bartoli, 2016: 109-110).

⁴⁷ Encontramos un eco de la enseñanza bartoliana en el artículo periodístico titulado “La difesa dello Schultz”, publicada en el *Avanti!* del 27 de noviembre de 1917, en que Gramsci escribe: “el estudio filológico de la lengua puede enseñar, por ejemplo, que el proletariado de Cerdeña y de la Basilicata está más próximo al mundo romano de lo que lo está Paolo Boselli, la cigarra de la tradición itálica” (Gramsci, 2015: 604).

discusiones escolares (donde se hagan). El profesor entonces guía realmente a su alumno; le indica un tema, lo aconseja en el desarrollo, le facilita la investigación, con sus conversaciones asiduas acelera su formación científica, le hace publicar los primeros ensayos en las revistas especializadas, lo pone en relación con otros especialistas y lo acapara definitivamente (Q1, §15: 12-13).

Muestra de este tipo de relación entre Gramsci y Bartoli, por ejemplo, es la epístola que, en diciembre de 1914, el segundo escribe a título personal al colegio Carlo Alberto para tratar de conseguir una prórroga en la beca de Gramsci (Schirru, 2011: 947). Igualmente, cabe presumir que es obra del maestro la oferta para trabajar en un colegio en la localidad de Oulx en 1915 (*ibid.*: 948), oferta que Gramsci rechaza para mantener su vinculación al periodismo militante, la cual culmina con la aceptación de un puesto de redactor en el diario socialista *Avanti!*, cuya sede turinesa se inaugurará en 1916. Igualmente, Giancarlo Schirru especula con la posibilidad de que se deba a la mediación de Bartoli la invitación que Gramsci recibe, probablemente en 1919, para realizar un lectorado en la Universidad de Hamburgo (Schirru, 2010a: 95; Schirru, 2011: 948).

De Bartoli, y en general de la formación en la lingüística histórica hegemónica en la universidad de Turín, Gramsci aprenderá un gesto que le acompañará por el resto de sus días: la capacidad para trabajar rigurosamente el detalle y para conocer el modo en el que lo particular compone –y trabaja para descomponer– el universal. Este incesante movimiento, a cuya intuición llega por la dura cantera de la filología histórica, concuerda en buena medida con lo que los clásicos de la tradición que estaba por asumir han llamado dialéctica.⁴⁸ Como recordará Palmiro Togliatti en el discurso pronunciado en 1949 en la Universidad de Turín y titulado “Pensatore e uomo di azione”:

¿Qué ha permanecido, en él, de esta enseñanza? Muchas cosas. Muchos elementos de su persona, mucho de lo que luego debía afirmarse y consolidarse en el desarrollo de su trabajo y de su pensamiento [...] Ante todo una cualidad, que no digo que le viniese del positivismo, sino que ciertamente le venía de los grandes cultivadores del método histórico que entonces enseñaban aquí: la precisión del razonamiento, el

⁴⁸ Una figura mayúscula del marxismo italiano como es la de Antonio Labriola había ya apuntado en esta dirección en el segundo de sus *Ensayos sobre el materialismo histórico* allá por 1896: “¿Qué sería de nuestra ciencia histórica sin la unilateralidad de la filología; que es el subsidio instrumental de toda investigación [...]?” (Labriola, 1964: 107). Esta filología, por la que Gramsci entiende “la expresión metodológica de la importancia de que los hechos particulares sean reconocidos y precisados en su inconfundible ‘individualidad’” (Q11, §25: 1429) puede entenderse como la traducción del momento analítico que precede a la síntesis dialéctica tanto en la Introducción de 1857 (Marx, 1971: 21; texto desconocido por Gramsci) como en el *Anti-Dühring* (1968: 25; 50).

gusto por la exactitud de la información, el desdén, la repugnancia incluso moral, diría, por la improvisación y la superficialidad (Togliatti, 2018: 66).⁴⁹

En el plano estrictamente teórico hay dos elementos de gran relevancia que se derivan de la relación entre Bartoli y Gramsci: el hecho de que en el curso 1912-1913, segundo año en que el discente, esta vez como oyente, sigue las lecciones magistrales del maestro, el propio Bartoli le encargue a Gramsci que elabore los apuntes de su curso, apuntes que se conservan hasta la actualidad y que permiten rastrear algunas de las fuentes fundamentales de la obra del líder del Pcd'I que trabajaremos en esta investigación. En segundo lugar, la relación con Bartoli permite reinterpretar una serie de cartas dirigidas a la familia de Cerdeña con la pretensión de informarse acerca del uso de determinados términos sardos. Dado que nos ocuparemos con los *Appunti* en el tercer apartado de nuestro trabajo, centrémonos ahora en las tres cartas a las que nos hemos referido.

Como ha señalado Luigi Matt, carece de fundamento la extendida interpretación que ha querido ver un precoz interés de Gramsci en el estudio de la etimología sarda como aplicación de los conocimientos glotológicos ganados en Turín. Muy al contrario, siempre según este autor, las preguntas dirigidas a la familia tendrían que ver sobre todo con el trabajo de Bartoli (Matt, 2008: 52). Así, la carta del 3 de enero de 1912 (dirigida al padre), la del 24 de noviembre de 1912 (dirigida a la hermana, Teresina), la del 13 de enero de 1913 (dirigida a Teresina) y la del 26 de marzo de 1913 (dirigida a Teresina), tienen que ver sobre todo con las investigaciones

⁴⁹ La precisión filológica a la que alude Togliatti reaparece en numerosas ocasiones a lo largo de los *Quaderni*, también en un uso metafórico, como el saber de nuevo tipo que caracteriza a una forma de disciplina no heterónoma, la filología viviente, capaz de ajustar el “bien común” o la ley –en definitiva, el universal– a partir de las demandas particulares en un proceso dialéctico ininterrumpido, lógica esta que, cuando es realmente dialéctica, toma el nombre de centralismo democrático y consiste en la “búsqueda crítica de lo que es igual en la aparente disformidad y diferente y opuesto en la aparente uniformidad” (Q9, §68: 1140). No podemos dejar de recordar aquí la afinidad con el modo en el que Marx, en un texto desconocido para Gramsci, describía la síntesis dialéctica en 1857: “lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto unidad de lo diverso” (1971: 21). Si bien volveremos sobre el tema en el quinto capítulo, baste señalar ahora que, desde el punto de vista del lenguaje, la autodisciplina que se caracteriza por una sujeción voluntaria a la gramática que permite llevar a cabo una infinidad de actuaciones lingüísticas creativas (particulares), se presenta como solución intermedia entre el “neolalismo” del genio y la mera coerción exterior a partir de un modelo abstracto –esperantismo–. Esta atención a la autodisciplina, o sujeción voluntaria, como clave por la que la particularidad es capaz de vincularse orgánicamente con una totalidad, es uno de los centros de toda la reflexión teórico política-gramsciana y, en nuestra opinión, uno de los núcleos problemáticos en el que se funda la homología entre procesos lingüísticos y políticos que se gana en los *Quaderni*.

en curso del maestro, quien pudo encontrar en el conocimiento del sardo por parte de Gramsci uno de esos elementos informales –de los que nuestro autor ha mostrado ser bien consciente– que ligan a maestro y discípulo. Como hemos visto ya, Bartoli suscribía la tesis sobre la importancia capital de la lengua sarda para comprender la evolución del latín hablado, lo que, a tenor de la apostilla que Gramsci incluye en la primera de las cartas referidas, parece corroborar la filiación entre sus preguntas y el trabajo del maestro:

Os ruego que no os equivoquéis, porque es un encargo de un profesor, con el cual debo examinarme este año y no quisiera verme en un compromiso por una tontería. Apenas escrito házmelo mandar inmediatamente, porque es necesario para un trabajo de lingüística del profesor (Carta al padre, 3 de enero de 1912, Gramsci, 1992: 61).

Obviamente, el profesor es Matteo Bartoli, con quien Gramsci se examinará ese año obteniendo el *cum laude*. Pero, como ha señalado Giancarlo Schirru, es muy posible que también los intereses de Bartoli trascendiesen su propia investigación. Como ya hemos dicho, el glotólogo se había formado en la Universidad de Viena con Wilhelm Meyer-Lübke, cuya historia de la gramática, tal y como atestigua la *dispensa* que Gramsci curará al año siguiente, es una de las fuentes irrenunciables del trabajo del neoligüista (Schirru, 2011: 950; 2016: XV; Bartoli, 2016: 8-10). Las consultas que Gramsci realiza en las cartas del 24 de noviembre de 1912 y del 26 de marzo de 1913 podrían ser indagaciones dirigidas a contribuir al *Romanisches etymologisches Wörterbuch* de Meyer-Lübke, un “diccionario etimológico romance publicado en catorce fascículos entre 1911 y 1920” (Schirru: 2011: 956) que supuso el primer compendio sistemático de etimologías sardas.

No sería de extrañar que, tras algunas de las correcciones que había recibido después de la publicación de los primeros cuatro fascículos entre 1911 y 1912, Meyer-Lübke se sirviese de sus redes turinesas para corroborar la pertinencia de las críticas recibidas (*ibid.* 959-960). Teniendo en cuenta que la etimología del autor suizo se centra sobre todo en la variante logudoresa del sardo –aquella hablada por Gramsci– sería extraño que Bartoli, a su vez, no hubiese recurrido a la ayuda de su nuevo pupilo. Esto, además, parece corroborado por los términos acerca de los que inquiere Gramsci en la correspondencia con Teresina. En la carta del 24 de noviembre: *pamentile*, *omine de pore*, *su pirone*, *pedrarza*, *accupintu*, *is pinghinare*, *pinnula*, *pisu* y *piscadrici* (Gramsci, 1992: 71); y en la del 3 de abril: *pus*, *poiui*, *portigale*, *puschena* y *poiolu* (Gramsci, 1992: 76). Palabras todas ellas que solo tienen en común la letra inicial de su étimo latino vulgar, precisamente una de las iniciales

que no aparecían en los cuatro fascículos publicados por Meyer-Lübke entre 1911 y 1912 (Schirru, 2011: 960).

Además, el orden en el que son citadas es el orden alfabético de su étimo (con una sola inversión), y todas hacen referencia a voces presentes en el diccionario de Meyer-Lübke, en algunos casos con concordancias muy precisas. Además de esto, se debe considerar que estas voces del diccionario están todas ellas contenidas en el séptimo fascículo, que fue dado a la imprenta en 1914, por lo tanto aproximadamente un año después de la correspondencia (Schirru, 2011: 960).⁵⁰

Un último hito que cabe aducir como elemento sustantivo del periodo universitario de Antonio Gramsci es el encargo para editar –como pieza de la Colección de Clásicos Italianos de la editorial UTET– los *Scritti sulla lingua italiana* de Alessandro Manzoni. Esta colección era dirigida por el entonces socialista, y a la postre fascista, Gustavo Balsamo Crivelli (D’Orsi, 1999: 67-68; 2004: 28). Aunque el volumen no llegará a aparecer, resulta no solo plausible, sino altamente probable, que este trabajo sea al que Gramsci se refiere en su carta a Tatiana del 17 de noviembre de 1930:

Me he fijado tres o cuatro temas principales, uno de los cuales es el de la función cosmopolita que han tenido los intelectuales italianos hasta el siglo XVIII [...]. La cosa no es completamente nueva para mí, porque hace diez años escribí un ensayo sobre la cuestión de la lengua según Manzoni y esto requirió de una cierta investigación sobre la organización de la cultura desde que la lengua escrita (el llamado medio latín, es decir, el latín escrito entre el 400 después de C. y el 1300) se separó completamente de la lengua hablada del pueblo que, terminada la centralización romana, se fragmentó en infinitos dialectos (Carta a Tatiana, 17 de noviembre de 1930, LC: 364).

En esta carta se concentran muchos de los tópicos de la investigación de Gramsci: la cuestión de la relación entre dialecto y lengua nacional, el cosmopolitismo de los intelectuales italianos, la aproximación sociolingüística a la cuestión de la lengua y, sobre todo, una aproximación ascoliana a la obra de Manzoni. Esta última línea de investigación determina su aproximación historicista a la cuestión de la consecución *hegemónica* de la lengua nacional, la cual Gramsci trae a colación por primera vez, como pronto veremos, a principios de 1918, en medio del debate sobre el uso del Esperanto en el movimiento obrero, más en concreto en el artículo *La lingua unica e l’Esperanto*, publicado por *Il Grido del popolo* el 16 de febrero de 1918.

⁵⁰ En las páginas siguientes a esta citación, Schirru ofrece un imponente aval de su hipótesis, basado en un contraste entre los étimos referidos y las posibles fuentes a partir de las cuales Meyer-Lübke pudo tener acceso a ellos y a las acepciones que Gramsci le atribuye tentativamente en sus cartas, cfr. Schirru, 2011: 961-963.

1. 2. 2. Diglosia y lucha de clases.

El progresivo abandono de sus estudios universitarios en favor de su trabajo como periodista militante⁵¹ y, a la postre, de dirigente político, no supone un olvido de su interés por la lingüística. Su formación no solo trasluce en la metodológica atención al detalle que caracteriza a la prosa gramsciana, sino que en ocasiones brinda también material sustantivo para la polémica política (Rapone, 2014: 54-55).⁵² Asimismo, la labor periodística le permite conservar un estrecho contacto con la universidad turinesa, ciudad esta especialmente proclive a establecer vasos comunicantes entre la academia y las labores periodísticas y culturales (D’Orsi, 2004).

Esperanto y esperantismo.

Ejemplo evidente de la convergencia entre su formación lingüística y el presente político de Gramsci será el debate, que podemos rastrear en la prensa socialista de comienzos de 1918, en torno a la enseñanza y difusión del Esperanto en las organizaciones del movimiento obrero. Es muy probable que el joven socialista, que como es obvio participa en este, se hubiese familiarizado con los planteamientos esperantistas durante su formación, tal y como atestigua un significativo texto, publicado el 30 de abril de 1916 en el *Avanti!* y titulado “I re immortali”.⁵³ Allí, asumiendo una perspectiva omnipresente en su aproximación a las realidades lingüísticas, toma el ejemplo de los naipes para poner de manifiesto el contraste entre

⁵¹ Aunque no sea su debut *stricto sensu* en la prensa local, su primer texto de envergadura, “Neutralità attiva ed operante”, publicado en *Il grido del popolo* el 31 de octubre de 1914, despertará tal polémica que le llevará a guardar silencio durante prácticamente dos años, con lo que solo a finales de 1915 comienza a publicar con cierta asiduidad.

⁵² Rapone lista algunos de los textos que en este periodo permiten a Gramsci servirse de sus conocimientos en materia lingüística para influir en la polémica política. Entre ellos: “Cadaveri e idioti” (*Avanti!*, 17 de enero de 1917) (Gramsci, 2015: 40-42), “Demagogia” (*Avanti!*, 10 de octubre de 1917) (Gramsci, 2015: 532-533) o “La fortuna delle parole” (*Avanti!*, 10 de febrero de 1918).

⁵³ Igualmente, encontramos una mención directa al Esperanto, menos significativa para nuestros intereses, en “La divina favella” (*Avanti!*, 27 de junio de 1916) (Gramsci, 2019: 494-495).

la enorme resiliencia que caracteriza a los fenómenos simbólicos y la limitada capacidad del voluntarismo político para incidir sobre estos. O lo que es lo mismo: la independencia relativa del lenguaje con respecto a las iniciativas decisionistas que aspiran a su transformación o sustitución ex nihilo:

Nada opone tantos obstáculos a las innovaciones como el lenguaje. Hasta tal punto es cierto que los esperantistas están todavía, después de tantos años, en estado de crisálida sin mariposa y desde Leibniz a Zamenhof no puede decirse que le hayan faltado paladines (Gramsci, 2019: 328-329).

Es igualmente probable que durante sus años en Turín Gramsci conociese las iniciativas de Giuseppe Peano, quien desde 1903 había tratado de crear un *latino sine flectione* (Carlucci, 2014a: 79; Eco, 2015: 271).⁵⁴ Esta sería una lengua auxiliar basada en una simplificación del latín clásico y que aspiraría a la eliminación a nivel internacional de los problemas de redundancia y ambigüedad de los lenguajes naturales. Aunque la iniciativa de Peano se limitaba a un uso restringido al ámbito científico y al medio escrito, pronto comenzó a sufrir intentos de innovación en diferentes latitudes, lo que vendría a ser una clara muestra del carácter parcialmente “incontrolable” de los fenómenos lingüísticos (Eco, 2015: 271).⁵⁵

⁵⁴ Hasta hace poco se ha especulado acerca de la relación existente entre Gramsci y Peano. Algunos autores como Manuel Sacristán han hecho del supuesto desconocimiento de la obra de Peano por parte de Antonio Gramsci un argumento que venía a apuntalar el juicio según el cual, debido a las incrustaciones idealistas de su formación, el sardo habría desatendido las grandes creaciones del positivismo italiano y habría sido muy poco dado a profundizar en los más insignes logros de la filosofía de la ciencia contemporánea a él (Sacristán, 1977: 322). En un texto del año 1999, Angelo D’Orsi (47-48) recuerda que, pese a la falta de pruebas concluyentes sobre la asistencia de Gramsci a las lecciones de Peano, pueden rastrearse diversas menciones al matemático en los *Quaderni* (Q1, §153: 136; Q16, §21: 1892). Recientemente, Maria Luisa Righi (2016: s/p, n. 45) ha zanjado la discusión al detectar un error tipográfico en la transcripción del texto “I logaritmi e la quadratura del circolo” (*Avanti!*, 1 de junio de 1917) e identificar al profesor Peano como la auténtica referencia tras el misterioso “prof. Scano” al que supuestamente se estaría refiriendo Gramsci.

⁵⁵ Los pasajes de los *Quaderni* dedicados a la intrínseca metafóricidad de la lengua, que comentaremos en el capítulo 4, son del máximo interés como crítica a la posibilidad misma de producir una lengua artificial estable que no se vea alterada por las vicisitudes históricas en las que se utiliza. No es de extrañar que Gramsci considere “la utopía de las lenguas fijas y universales” (Q11, §24: 1427) como uno de los errores que se derivan de no considerar tal condición. Junto a este, Gramsci dirige una crítica a la pretensión, no de Peano sino de Vilfredo Pareto, de crear un “lengua ‘pura’ o ‘matemática’” (*ibid.*: 1428), intento que sitúa junto a la teorización abstracta de los pragmatistas (en este caso de Prezzolini) “sobre el lenguaje como causa de error” (*id.*). No obstante, en la obra de un pragmatista lógico bien conocido por Gramsci –Giovanni Vailati– encontramos por contra un sólido argumento anti-esperantista, lo que muestra la riqueza del universo pragmatista italiano y la necesidad de estudiarlo diferenciadamente (sobre el particular: Meta, 2010). En *Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori*, texto publicado en 1908, escribe Vailati: “aquella parte especial de la filosofía que tiene por objeto el análisis y la crítica de los

La posición de Gramsci –en la línea de Bartoli o Croce– difería de las optimistas previsiones que hacían de la introducción del Esperanto una fuerza que pujaba en favor de la revolución y que apuntalaba, por la vía lingüística, la creación de una nueva Internacional. Y mantenía esta posición aun cuando figuras tan queridas por él como Romain Rolland o Henri Barbusse apostaban por la difusión del Esperanto en el movimiento obrero (Carlucci, 2019: 609).⁵⁶ En esta línea, entre enero y febrero de 1918, Gramsci publicará, en el contexto de una polémica con los editores –especialmente con la sección milanesa– del *Avanti!* (periódico oficial del PSI), tres artículos dedicados a la cuestión del Esperanto. En ellos Gramsci polemiza con las tesis de Vezio Cassinelli, Ruggero Pannebianco y Cesare Seassaro, quienes a comienzos de 1918 habían propuesto “que toda la sección milanesa del partido adoptase el Esperanto” y “argumentaron [los editores del *Avanti!*] que el Esperanto podía ser bastante útil para el socialismo” (Ives, 2004: 56).

El punto de partida de la polémica es la publicación, el 24 de enero de 1918, de una carta de Vezio Cassinelli en el *Avanti!*. En ella, Cassinelli propone asumir el Esperanto como “una de las ramas de la escuela de cultura socialista”,⁵⁷ en caso de que esta llegue a crearse (Gramsci, 1982: 592), a fin de dotar a los proletarios turineses de una herramienta que satisfaga su pulsión internacionalista. Gramsci responde en un texto publicado junto a la carta de Cassinelli y titulado “Contro un pregiudizio”. A su vez, este texto tiene una replica titulada “Guerra esperantista” que aparece solo dos días más tarde (26 de enero), la cual ha sido atribuida por Antonio Santucci a Giacinto Menotti Serrati (Gramsci, 1992: 91, n. 3, véase también: Descendre y Zancarini, 2018: 100). Al día siguiente ve la luz una carta de Ruggero Pannebianco titulada “Ancora l’Esperanto”. El día 29 lo hace una carta de Gramsci titulada “Teoria e pratica. Ancora intorno all’Esperanto”, texto firmado con el pseudónimo “el redactor turinés anti-esperantista”. Finalmente, tras una intervención de Angelo Filippetti (“Ancora dell’Esperanto”, *Avanti!*, 7 de febrero de 1918), Gramsci zanja el debate en las páginas de *Il Grido del Popolo*, periódico del que era

conceptos [...] exige ser, por así decirlo, repensada en cada generación sucesiva; en caso contrario, corre el riesgo de perder toda eficacia y de producir más daño que beneficio a aquellos que sufren pasivamente su influencia” (Vailati, 1911: 897).

⁵⁶ Sobre la relación de Gramsci con H. Barbusse, cfr. Buci-Glucksmann, 1978: 107-110.

⁵⁷ Muestra de la persistencia del interés obrero en la cuestión es que entre la amalgama de asociaciones que se constituyen en torno al *Istituto di Cultura Proletaria*, la Sección del Prolet-Kult Internacional de Moscú, el 3 de enero de 1921, se cuenta todavía el *Gruppo Esperantista Operario*, cfr. Bermani, 2007: 126.

editor por aquel entonces, con “La lingua unica e l’Esperanto”, escrito publicado el 16 de febrero. Tras la contienda pública, resta todavía un último documento fundamental en el que Gramsci responde a una de las críticas de Serrati: la carta a Leo Galetto de febrero de 1918.

La posición de Gramsci en el debate se encuentra sobredeterminada por la tesis de laurea dedicada a Alessandro Manzoni que, supuestamente, estaría realizando por aquel entonces.⁵⁸ Muy probablemente, por lo que deja traslucir su última intervención, esta consistía en una crítica, elaborada a partir del marco teórico heredado de Graziadio Isaia Ascoli y de Matteo Bartoli, al manzoniano proyecto de elevación del florentino al estatus de lengua nacional.⁵⁹

Precisamente esta equiparación con el proyecto de Manzoni será una de las líneas de fuerza de la aproximación gramsciana a la lengua ideada por Zamenhof en 1887. La refutación de la viabilidad del Esperanto, por lo tanto, no responde tanto a posiciones ideológicas o a disputas de facción, sino que, ante todo, corresponde a un

⁵⁸ En la respuesta al primer texto de Gramsci que hemos atribuido a Serrati, este se refiere al sardo como “emerito estudioso de glotología” (Anónimo, 1918: 2), a lo que Gramsci responde en “Teoria e pratica. Ancora intorno all’Esperanto”: “como estudiante (no estudioso y mucho menos emérito, ironía y modestia aparte) preparo mi tesis de laurea sobre la historia del lenguaje, tratando de aplicar también a estas investigaciones los métodos críticos del materialismo histórico” (Gramsci, 1982: 612). Presumiblemente Gramsci se refiere a la investigación sobre Manzoni que, como hemos visto, recordará en su carta del 17 de noviembre de 1930.

⁵⁹ Por lo que hace al contraste con Ascoli, como veremos en el próximo apartado, Gramsci lleva a cabo una contraposición explícita entre sus posturas y las de Manzoni, cuya posición, tanto en “Contro un pregiudizio” como en “La lingua unica e l’Esperanto”, asimila sin más con las posiciones esperantistas. En términos generales pueden rastrearse las huellas de la postura de Ascoli en los argumentos que sostienen que la conformación de una lengua compartida para todo el Estado italiano será el efecto espontáneo de los contactos económicos entre las diferentes regiones y no el resultado de una decisión que pretenda lograr la unidad tomando la lengua como causa. Por analogía, Gramsci argumenta que el Esperanto será el resultado de la consecución de la Internacional, y no la causa de esta. Precisamente en este punto recurre a la problemática bartoliana del prestigio como mecanismo que propicia la adopción y difusión de una forma lingüística: “cuando exista la Internacional, es probable que el incremento de los contactos entre pueblo y pueblo, las migraciones regulares y metódicas de grandes masas trabajadoras, lleven lentamente a una convergencia de las lenguas ario-europeas, y probablemente a su difusión en todo el mundo, por la influencia que la nueva civilización ejercerá sobre el mundo [...] Lo que sucede para los dialectos de una nación, que lentamente asimilan las formas literarias y pierden sus características particularistas, sucederá probablemente para las lenguas literarias en oposición a una lengua que las supere. Pero esta podría ser una de las actuales, la lengua por ejemplo del primer país que instaure el socialismo, que por este hecho resultará simpática” (Gramsci, 1982: 671-672). Esta problemática reaparece, por ejemplo, en la nota de la redacción del *L’Ordine Nuovo* al artículo de Yvan Goll titulado *Parigi* y publicado el 20 de marzo de 1920: “un profundo problema europeo, el de la sustitución de un centro de atracción y de irradiación cultural por otro [...] Moscú está a punto de sustituir a París” (*L’Ordine Nuovo* en Angelino, 2014: 244).

profundo desacuerdo teórico que atañe a las características mismas que impregnan la concepción general de la lengua en la obra de Gramsci. En primer lugar, el carácter transpersonal y colectivo de esta, su indisponibilidad para ser transformada decisionistamente –“por decreto ley” (Q1, §73: 82)– mediante una intervención arbitraria en las dinámicas consolidadas del lenguaje. Es decir, Gramsci considera que la trama de la lengua está constituida por el sedimento de innumerables prácticas lingüísticas pasadas que se reactualizan en acciones presentes y que, en su conjunto, evoluciona al margen de la voluntad personal,⁶⁰ hallándose prevalentemente determinada por causas de índole extralingüística (contactos económicos, guerras, etc.) (Gramsci, 1982: 593).

La multiplicidad de causas que influyen en la evolución de la lengua contrasta con el anhelo antihistórico de quietud y completud logicista que guía a los esperantistas. El carácter demiúrgico del esperantismo, en un intento de cancelar la historicidad de un modo similar a la manera en que las utopías se refugian en abstracciones que hacen *tabula rasa* de las contradicciones existentes en la realidad,⁶¹ anula su capacidad para comprender la trama de estratos que canaliza la “espontaneidad” lingüística y que rige sobre la diacronía de las lenguas. En esta línea se mueve la carta a Leo Galetto de febrero de 1918:

¡Abajo el Esperanto! [...] Yo soy un revolucionario, un *historicista*, y afirmo que son *útiles* y racionales solo aquellas formas de actividad social (lingüísticas, económicas, políticas) que surgen espontáneamente y se realizan por la actividad de las energías sociales libres. Por eso: abajo el Esperanto, así como abajo todos los privilegios, todas las mecanizaciones, todas las formas de vida definitivas y endurecidas, cadáveres que intoxican y agreden la vida en devenir (Gramsci, 1992: 90).⁶²

Precisamente la quietud constituía una de las líneas de fuerza de las argumentaciones en favor de los “falansterios esperantistas” (Gramsci, 1982: 612), toda vez que esta garantizaba la utilidad de dicha lengua para la comprensión entre los obreros de

⁶⁰ El *Ensayo de semántica* de Michel Bréal, texto sobre el que volveremos en los capítulos 4 y 5, ofrece también una descripción del tipo de “voluntad oscura y perseverante”, transpersonal, que sirve de motor al cambio lingüístico: “¿Cómo hay que representarse esta voluntad? Creo que hay que representársela bajo la forma de millares, de miles de millones de ensayos emprendidos a tientas, las más de las veces desafortunados, a veces seguidos de un éxito parcial, y que, guiados, corregidos y perfeccionados de esa suerte, vinieron a precisarse en cierta dirección” (Bréal, 1905: 6). Para un comentario de este pasaje, cfr. Frosini, 2003: 39.

⁶¹ Sobre el énfasis gramsciano en lo utópico de la iniciativa, cfr. Rosiello, 1986a: 240.

⁶² Gramsci firma su carta con el motivo heracliteano *panta rei*, el cual, como ha señalado Giancarlo Schirru, aparece también en la portada de la *Historische Grammatik der französischen Sprache. I. Laut- und Flexionslehre*, texto de referencia en el curso 1912-13 de Matteo Bartoli. Este último, a su vez, utiliza también el lema griego en *Alle fonti del neolatino* (Schirru, 2011: 950).

diferentes naciones. Este argumento, que conducía a la paradójica utilización de la quietud con fines revolucionarios, da pie a una contradicción igualmente notoria: Serrati en su réplica que, si bien Gramsci podría tener razón en su refutación *teórica* del Esperanto como lengua vehicular de la Internacional,⁶³ no es menos cierto que su valor instrumental podría justificar, en la *práctica*, la enseñanza a los proletarios de la lengua diseñada por Zamenhof. Esto suscita dos cuestiones diferentes aunque íntimamente relacionadas: 1) si aquello que en teoría se demuestra inviable puede ser reivindicado en la práctica y 2) si el Esperanto es realmente tan útil como presuponen sus defensores.

Esta cuestión del Esperanto, entonces, permite a Gramsci ensayar una primera aproximación a uno de los tópicos esenciales de su “filosofía de la praxis”, a saber, el problema de la relación entre teoría y práctica y, como una declinación del mismo, a la cuestión de cultura y política. Esta problemática, naturalmente, no alcanza las cotas de elaboración de su reflexión madura, toda vez que la noción de traducibilidad y la consiguiente unidad (mediada) de teoría y práctica, ideas ganadas a partir del concepto de praxis que se desarrolla en los *Quaderni*, son dos notas diferenciales de la obra carcelaria (Frosini, 2003: 19).⁶⁴ Por este motivo, podemos por el momento hablar de compatibilidad recíproca o de una suerte de “realismo” de la teoría, según un modelo en el que esta se agota en su realizabilidad práctica.

Asumiendo este marco, Gramsci responde a Serrati: “¿es pedagógicamente útil –cuando se reconoce el carácter utópico de una propuesta ‘en teoría’– dar el propio apoyo a la propuesta en la práctica?” (Gramsci, 1982: 612). O lo que es lo mismo, ¿tiene sentido empeñar las energías de los trabajadores y de la organización del partido en una tarea que –evidenciados racionalmente los límites prácticos de su realización– se sabe utópica y destinada al fracaso?, ¿no es una muestra de diletantismo culturalista? La respuesta de Gramsci, por lo tanto, no puede interpretarse (o no solo) como una demostración de distinción teórica. Antes bien, debe ser enmarcada en una postura política intransigente en lo que hace a la fundamentación racional de la práctica, la cual tiene un alcance incluso normativo:

⁶³ Esta tiene que ver con “una concepción del internacionalismo como acogimiento recíproco de las culturas nacionales, capacidad de tener en cuenta recíprocamente las aportaciones nacionales que tienen un valor internacional” (Descendre y Zancarini, 2018: 124-125).

⁶⁴ Por lo demás, en un célebre pasaje de los *Quaderni*, en el que Gramsci alude al número único de *La città futura* (1917) del que había sido editor, reconoce que “en aquel tiempo el concepto de unidad de teoría y práctica, de filosofía y política no era claro en mí” (Q10(1), §11: 1233)

“¿la intransigencia no hay que entenderla ante todo como intransigencia con los despropósitos?” (Gramsci, 1982: 612). Tales despropósitos, es su opinión, pueden ser válidos desde el punto de vista de un culturalismo ocioso, pero carece de sentido asumirlos como línea directriz del partido de las clases trabajadoras.⁶⁵

Este argumento político se refuerza con una argumentación sociológica que argumenta la inutilidad del Esperanto. En opinión de Gramsci, el esperantismo responde a un sesgo elitista que refleja las pretensiones cosmopolitas de la clase burguesa, esto es, de aquella clase que, una vez liberada del trabajo inmediato, puede sentir un interés meramente ocioso en comunicarse con sus homólogos de otras nacionalidades (Gramsci, 1982: 668-669). Las clases trabajadoras –las clases inmediatamente productivas– siguen en cambio expresando su realidad inmediata en un registro mayormente “dialectal” (en el sentido de vinculado a lo cotidiano). Por esta razón, sostiene Gramsci, sería mucho más productivo aspirar a enseñarles correctamente alguna de las lenguas habladas, tarea pedagógica que trasciende el mero incremento en la capacidad expresiva, ya que “hablar con precisión gramatical significa ser comprendido mejor y la exactitud sintáctica significa en realidad exactitud y completud de pensamiento” (Gramsci, 1982: 595).

Tratar de formar a las clases subalternas en una lengua que no responde a sus intereses inmediatos significa proyectar sobre ellas los intereses de otra clase. En tanto que lengua adecuada a la cosmópolis burguesa, lo abstracto y utópico del Esperanto refleja las pretensiones de inmovilidad histórica de dicha clase, es decir, su pretensión de congelar la situación en la que permanece como clase dirigente a expensas de la explotación de las clases subalternas.⁶⁶ Esta utopía lingüística no sería

⁶⁵ “Que los esperantistas continúen propagando sus ideas [...] ¿por qué íbamos a ser crueles con los esperantistas que tienen tan buena voluntad? Pero el partido, que tiene una disciplina ideal además de una disciplina política, y los órganos del partido, en mi opinión, deberían combatir sistemáticamente este florecimiento de ‘buena voluntad’ utopística y exagerada del mismo modo que combaten las demás utopías” (Gramsci, 1982: 612-613). Además, la utopía esperantista, apoyada en valores instrumentales nacidos en el mundo secularizado de la modernidad burguesa, carece del aura sagrada de las lenguas vinculadas a la religión durante el medievo, aun cuando conserva su carácter elitista. Como recuerda Benedict Anderson, “contrástese el prestigio de estas antiguas lenguas mundiales [el latín eclesiástico, por ejemplo], tan por encima de todas las lenguas vernáculos, con el Esperanto o el volapuk, que yacen ignoradas entre ellas” (Anderson, 2016: 33-34).

⁶⁶ Si bien la posición de Gramsci es clara y se mantiene fija en el tiempo, no dejará por ello, una vez calmada la polémica, de reparar en las posibles causas del interés obrero en el Esperanto. Así, en una de sus “Cronache di Cultura” (*Avanti!*, 14 de junio de 1920), escribe: “la existencia del Esperanto, aunque no demuestra mucho por sí misma y si bien se relaciona con el cosmopolitismo burgués más que con el internacionalismo obrero, demuestra sin

tanto una lengua universal, porque útil para todas las clases, como un intento de solventar a nivel simbólico las contradicciones que la existencia misma de la clase burguesa genera y que no pueden ser superadas sino con la abolición de la explotación de clase. La inmovilidad se revela así ilusoria y olvida que

cada estrato social nuevo que aflora a la historia, que se organiza para la buena batalla, introduce en la lengua corrientes nuevas, usos nuevos, y hace estallar los esquemas fijos que los gramáticos han establecido por comodidad ocasional de la enseñanza (Gramsci, 1982: 672).

En esta última cita se revela la fuerte influencia que la *Estética* (1902) de Croce tiene sobre el joven Gramsci.⁶⁷ En esta obra, el autor napolitano lleva a cabo una crítica a la noción de gramática como objeto de la filosofía del lenguaje, en tanto que esta era una mera técnica, un “esquema mnemotécnico o mezclanza didáctica, no [...] ciencia racional y filosofía pura del hablar” (Croce, 1997: 153). Así, el flujo de expresión que, para el joven Gramsci no menos que para Croce, constituye la lengua (Voloshinov, 2009: 86), resulta incommensurable con las gramáticas en las que cristaliza a partir de procedimientos abstractos y que poseen un valor meramente didascálico para enseñar una de las fases de su desarrollo.⁶⁸ Cada una de estas fases,

embargo, por el hecho de que interesa fuertemente a los obreros y logra hacerles perder el tiempo, que existe la aspiración y el empuje histórico a la formación de conjuntos verbales que superan los límites nacionales, y en comparación con los cuales las actuales lenguas nacionales tendrán la misma función que hoy tienen los dialectos” (Gramsci, 1987: 557).

⁶⁷ La adhesión plena de Gramsci a las tesis croceanas durante este periodo ha sido señalada por Leonardo Rapone (2014: 57). Recordemos igualmente la afirmación del propio Gramsci: “en aquel tiempo [1917] yo era tendencialmente más bien croceano” (Q10(1), §11: 1233). Esta se reafirma en la carta a Tatiana Schucht del 17 de agosto de 1931, donde Gramsci afirma: “tanto yo como Cosmo, como muchos otros intelectuales de la época (podría decirse en los primeros quince años del siglo) nos encontrábamos sobre un terreno común que era este: participábamos en todo o en parte del movimiento de reforma moral e intelectual promovido en Italia por Benedetto Croce” (LC: 444). También, aun cuando el tono de la crítica gramsciana es eminentemente ascoliano, puede verse la proximidad de esta argumentación con la obra de Michel Bréal, a quien probablemente Gramsci había leído ya por aquel entonces: “cada oficio, cada condición, cada género de vida, contribuye a esta restricción de las voces que es uno de los aspectos más instructivos de la semántica” (Bréal, 1905: 98).

⁶⁸ Para una exposición detallada del valor instrumental de dichas abstracciones pese a su carencia de interés filosófico, cfr. Croce, 1941: 175-176. Nencioni (1985-211-212) señala el papel de Vossler en este reconocimiento y subraya el hecho de que Croce reconoce dichas abstracciones únicamente como pseudoconceptos, como ficciones conceptuales, “útiles con fines clasificatorios y descriptivos”. En los *Quaderni*, Gramsci, abandonada ya la posición croceana y en el marco de una reflexión mucho más sofisticada acerca del valor político de la gramática, rememora la posición del filósofo, esgrimiéndola, en esta ocasión, contra la ley Gentile de 1923 que pretendía privar a las clases subalternas del estudio de la gramática: “Croce sostiene que la gramática no forma parte de ninguna de las actividades espirituales teóricas elaboradas por él, pero termina por encontrar en la ‘práctica’ una justificación de

como es obvio, está destinada a ser alterada (y superada) por la acción creativa de la expresión individual. A partir de esta matriz teórica, el propio Croce había polemizado con el Esperanto ya en un texto de 1905 titulado “La lingua universale”:

El error, en cambio, en la idea de una lengua filosófica era ni más ni menos que el mismo en el que se incurre ahora con la idea de la lengua universal; es decir, concebir el lenguaje como algo extrínseco y fijable [...] En resumen, el lenguaje, esto es, el hablar, es en su realidad espontáneo, individual, variable; y el lenguaje que se pedía, aquel lenguaje común, habría debido ser artificial, universal y fijo, negando así la naturaleza universal del lenguaje, contradiciendo con el adjetivo al sustantivo [...] la lengua universal permanecerá siempre como una utopía del tipo más necio, porque utopía de lo contradictorio (Croce, 1949: 193-194).⁶⁹

El objeto de estudio que caracterizaría a la lingüística como ciencia sería la *expresión*, entendida no como el resultado de exteriorización física de lo pensado, sino como la *conformación* de una intuición, como el correlato interno y irrepetible que da su forma a toda intuición y sin el cual esta no sería una actividad del espíritu, sino pasiva e informe sensación: sería, esto es, algo mecánico (Croce, 1997: 40). En este sentido, Croce equipara la lingüística y la estética, toda vez que ambas comparten su objeto. Gramsci, apropiándose también la terminología croceana, reproduce este esquema en su argumentación contra el Esperanto, ya que también él asimila lengua y arte, contraponiéndolas a las pretensiones meramente instrumentales o auxiliares que se atribuían a la lengua universal:

La lengua no es solo un medio de comunicación: es ante todo obra de arte, es belleza [...]. La lengua internacional sería, en cambio, un mecanismo, carente de la agilidad y las posibilidades expresivas de una lengua hablada, sería un mecanismo perfecto, definitivo, mientras que la expresión no es nunca definitiva, porque las relaciones de pensamiento cambian continuamente, el ideal de belleza cambia siempre, y solo una lengua hablada puede encontrar en sí misma, o en otras lenguas, los nuevos matices, los nuevos vínculos verbales que se adecúen a las nuevas necesidades (Gramsci, 1982: 593-594).

muchas actividades negadas en sede teórica” (Q29, §6: 2348). Sobre el valor pedagógico inherente a las diferentes gramáticas desde sus orígenes, por ejemplo a la *Port-Royal Grammar* (1660) de Antoine Arnauld y Claude Lancelot, cuya finalidad era explicar en francés el modo adecuado de hablar latín, véase Ives, 2005: 393. Gramsci, sin embargo, a diferencia de los autores franceses, no fundamentará la validez de esta estructura sincrónica en la existencia de una gramática universal, sino en su finalidad política (*ibid.*: 395).

⁶⁹ El rechazo de Croce a las lenguas artificiales reaparece en numerosas ocasiones, incluso mucho más adelante en su reflexión filosófica. Así, por ejemplo, en su *Storia dell'età barocca in Italia*, de 1929, escribe: “la unidad mental del género humano está en la historia misma, en el proceso unitario de sus contrastes; y quien quiere una unidad diferente, es parecido a los utopistas que sueñan con la muerte de los lenguajes diferentes y vivos para sustituirlos por una lengua única y artificial” (Croce, 1957: 11).

En los *Quaderni*, como veremos, Gramsci rectificará su croceanismo juvenil.⁷⁰ Sin embargo retomará en diversas ocasiones la cuestión del Esperanto, ya no, como en los escritos juveniles, para incidir en los límites teóricos y prácticos que lastran a dicha lengua, sino más bien para asumir al Esperanto como una metáfora de los modos de comprender la hegemonía y la relación entre teoría y práctica de una manera abstracta y esquemática.⁷¹ En este sentido, podemos decir que aquella presente en los *Cuadernos* es una reflexión sobre el *esperantismo*, como fenómeno compartido por diversas perspectivas teóricas, antes que sobre el Esperanto.⁷²

Como veremos, entre sus textos de juventud y su escritura carcelaria, Gramsci pasa dos periodos en la URSS. Es muy probable que durante estos haya tomado contacto con las perspectivas radicales de reforma lingüística que siguen a la revolución, momento en el que el Esperanto vive una época dorada: se le quiere seleccionar como asignatura optativa en algunas escuelas, se lo propone como lengua de trabajo del comité central del partido y de otras instituciones soviéticas, fue defendido por Jakobson y Marr, fue estudiado por Stalin, etc. (Carlucci, 2014a: 131; Smith, 1998: 8).⁷³ De entre las iniciativas fundamentales en torno al Esperanto,

⁷⁰ Por lo que hace a la identificación de lengua y arte, Gramsci es tajante: “los lingüistas precisamente estudian las lenguas en tanto que no son arte, sino material del arte, en tanto que producto social, en tanto que expresión cultural de un pueblo dado, etc.” (Q6, §71: 738). Asimismo, en el mismo parágrafo, carga sin contemplaciones contra el “individualismo expresivo”: “la historia de las lenguas es la historia de las innovaciones lingüísticas, pero estas innovaciones no son individuales (como sucede en el arte) sino que son de toda una comunidad que ha innovado su cultura” (*id.*). Para un comentario de estos pasajes, cfr. Rosiello, 1957: 42.

⁷¹ Cfr. Ives, 2009: s/p. Benjamin Arditi, en su texto sobre poshegemonía vuelve sobre esta imagen a propósito de una idea de la hegemonía heredera sobre todo de la teoría de Ernesto Laclau: “la hegemonía funciona como un traductor universal o Esperanto de la política” (Arditi, 2008: 210). Peter D. Thomas, ha abundado sobre esta afirmación de Arditi, señalando precisamente como la teoría laclausiana –que las diversas teorías de la poshegemonía toman por referencia– cumple con los criterios de lo que Gramsci considera esperantismo y señalando asimismo la posibilidad de encontrar una teoría de la hegemonía alternativa en la obra del propio Gramsci, cfr. Thomas, 2020: s/p.

⁷² Pese a este uso eminentemente metafórico, Romain Descendre y Jean-Claude Zancarini (2018: 98-100) han identificado en la polémica contra el esperanto una de las fuentes esenciales de la teoría de la traducibilidad ganada en los *Quaderni*. Esto permite trazar una continuidad entre la reflexión juvenil dedicada a la imposibilidad de sustituir una lengua por otra –y, por consiguiente, a la necesidad de traducirlas– y el tópico, genuinamente carcelario y anti-esperantista, de la traducibilidad (*ibid.*: 113).

⁷³ Sin embargo, en Lenin hay un uso metafórico del volapuk similar al valor metafórico denostativo que Gramsci le atribuye en los *Cuadernos*. Así, en el capítulo V de *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*, a propósito de las relaciones entre masa, clase, partido y dirección tal y como las teorizan los izquierdistas alemanes, afirma:

destaca el Sindicato Soviético de Esperanto, fundado y dirigido por Ernst Drezen en 1921 (*id.*). Drezen llegará a trabajar en la unificación de los terminos y símbolos de las disciplinas teóricas, técnicas y aplicadas, especialmente durante el segundo plan quinquenal (1933-1937). Gramsci, quien se desplaza a Moscu por primera vez entre el 2 de junio de 1922 y finales de noviembre de 1923, y una segunda vez entre marzo y abril de 1925 (Righi, 2019: 134) conoce, presumiblemente, algunas de estas iniciativas. Quizás por esto –aunque resulta difícil encontrar la relación causal– Gramsci matice levemente su furibunda crítica juvenil en un texto dedicado a la cuestión en los *Cuadernos*. Se trata del §71 del Q6, en el que escribe: “las lenguas artificiales son como las jergas: no es cierto que sean absolutamente no-lenguas porque son útiles de alguna manera: tienen un contenido histórico social muy limitado” (Q738).

En terminos generales, no obstante, las alusiones al esperantismo en los *Quaderni* retoman, normalmente aplicándolo a corrientes teóricas, conceptos políticos o expresiones lingüísticas concretas, las características que Gramsci había atribuido a dicha lengua durante su disputa periodística: falta de arraigo y artificialidad,⁷⁴ elitismo⁷⁵ y abstracción.⁷⁶

“todo esto es el abecé, todo esto es sencillo y claro. ¿Qué necesidad había de poner en su lugar no sé qué galimatías, no sé qué nuevo ‘volapuk’?” (Lenin, 1966: 29).

⁷⁴ “El latín literario, se cristaliza en el latín de los doctos, de los intelectuales [...], que no puede ser en ningún caso equiparado con una lengua hablada, nacional, históricamente viviente, si bien tampoco puede confundirse con una jerga o con una lengua artificial como el Esperanto” (Q3, §76: 353).

⁷⁵ “Para los esperantistas de la filosofía y de la ciencia todo lo que no se expresa en su lenguaje es delirio, prejuicio y superstición” (Q11, §45: 1467). Dado que Gramsci se refiere aquí a un rasgo esperantista particularmente difundido en el positivismo, cabe suponer que el esperantismo es precisamente aquí esa corriente que atribuye el estatuto de expresiones sin sentido, meramente balbucientes, a las expresiones de las clases subalternas, toda vez que estas permanecen al margen de la visión científica del mundo. Sobre el particular, especialmente sobre el elitismo de Pareto, se ha detenido Domenico Losurdo (1997: 218-219). La cuestión del elitismo reaparece en una nota peculiar dedicada a la cultura china. En ella, Gramsci afirma que “el ideograma no está ligado orgánicamente a una determinada lengua, sino que sirve a toda aquella serie de lenguas que son habladas por los chinos cultos, es decir, el ideograma tiene un valor ‘esperantista’” (Q5, §23: 557).

⁷⁶ “[El esperantismo filosófico presenta] la tendencia a la ‘clasificación’ abstracta, al metodologismo y a la lógica formal. La lógica y la metodología general son concebidas como existentes en sí y por sí, como fórmulas matemáticas, abstraídas del pensamiento concreto y de las ciencias particulares concretas” (Q11, §45: 1467).

Socialismo, regionalismo y lengua.

La cuestión lingüística y la reflexión en torno a las peculiaridades regionales que dibujan las isoglosas de la península itálica no caían en absoluto fuera de la reflexión periodística de Gramsci. Como bien ha apuntado Carlucci (2011: 209; 2014: 41-44), en las páginas de *L'Ordine Nuovo*⁷⁷ se expresaron diferentes posturas acerca de la cuestión lingüística y de las reivindicaciones regionalistas en su relación con el socialismo.

Un importante documento anónimo, titulado “Il Comunismo e la Valle d'Aosta”, publicado bajo la rúbrica “Un comunista valdostano” el 14 de junio de 1919, da cuenta de esta preocupación por la combinación de la problemática socialista y de las reivindicaciones identitarias de las diferentes regiones. Conviene destacar que dicho texto se publica sin comentario alguno de la redacción –cosa que no hubiese sido extraña (Carlucci, 2011b: 210; 2014: 42)– lo que permite suponer cierta aquiescencia, si no con las tesis allí sostenidas, sí al menos con el modo de su exposición.⁷⁸

En líneas generales, el texto publicado en *L'Ordine Nuovo* reflexiona sobre las formas específicas de explotación que sufren los campesinos del valle, tratando de aproximarlas y vincularlas con la explotación de los proletarios. En su parte propositiva, apunta a un modelo organizativo que baje el centro de gravedad del poder, convirtiendo la organización consejista en cada ciudad y aldea en el rasgo más propio del “Estado comunista”. De este modo, cada consejo elegiría a una serie de delegados –que podrían ser revocados en cada congreso nacional– cuya labor sería el gobierno de toda la nación (*L'Ordine Nuovo*, 1919: 44-45). ¿Cuál sería el encaje

⁷⁷ Para un catálogo de los artículos publicados en la revista que tratan acontecimientos en los que la cuestión social y lingüística convergen, véase: Carlucci, 2011b: 217. *L'Ordine nuovo* atraviesa tres etapas: 1. Entre mayo de 1919 y finales de 1920, se trata de una publicación semanal en la que Gramsci desempeña del rol de secretario de redacción; 2. Entre 1921 y 1922 se convierte en un diario dirigido por el líder del PCd'I; 3. Entre marzo de 1924 y abril de 1925 pasa a ser una publicación quincenal con numerosas interrupciones en su publicación.

⁷⁸ El Valle de Aosta es un territorio francófono que hace frontera con Suiza y Francia y en el que tradicionalmente se han producido reivindicaciones nacionalistas y separatistas. Aunque culturalmente se trata de una población francesa, su pertenencia al Reino de Cerdeña hizo que este territorio se incorporase al moderno Estado italiano en 1861.

específico de una región como el Valle de Aosta en este esquema? “En un sistema tal, el Valle tendría su Consejo, compuesto de valdostanos, elegido por todos los valdostanos hombres y mujeres y este consejo ejercería un poder soberano sobre los asuntos del valle” (*ibid.*: 45).

La organización democrática de la sociedad valdostana no se postula en nombre de un abstracto ideal de justicia. Antes bien, tratando de armonizar la cuestión social con las reivindicaciones de tipo regionalista –tradicionalmente rentabilizadas por el conservadurismo católico (Carlucci, 2011b: 211)– el artículo liga la causa de la autonomía política con la conciencia de que “el problema valdostano es también un problema de nacionalidad”, con unas declinaciones lingüísticas que instan a reconocer el “derecho sagrado de hablar y estudiar la lengua de sus ancestros y de tratar en esta lengua los asuntos públicos” (*id.*). Esta pretensión no se concibe como una mera reivindicación identitaria, separada o agregada exteriormente a las demandas de emancipación político-económicas. Más bien al contrario, el problema nacional y la consecución del socialismo encuentran una misma solución en la federación libre como modelo organizativo que enlaza lo local y lo internacional:

En el sistema de los consejos todas estas prácticas devienen automáticamente inútiles. El Valle tiene su consejo de valdostanos, habla su lengua y ninguno puede soñar con italianizarlo. El amor a la patria en la Internacional Comunista se concibe y siente como hoy el amor a la familia, que no se manifiesta odiando y oprimiendo a las demás familias (*id.*).

Cuatro meses más tarde, el 4 de octubre de 1919, en un texto titulado “L’unità nazionale”, Gramsci abunda en esta problemática. Elaborando un análisis que no resulta incompatible con las soluciones de tipo federal, Gramsci se centrará en cambio en el envés del problema, esto es, expondrá su propia posición con respecto a los intentos de explotar y dirigir los reclamos de autonomía política de ciertas regiones en favor de una política destinada a garantizar únicamente el lucro de los sectores burgueses. En opinión del sardo, el universo post-Versalles había roto el vínculo entre la unidad nacional y el proyecto económico de la burguesía, es decir, había disuelto la afinidad electiva entre Estado y capitalismo. En tales circunstancias, a los intentos burgueses por mantener sus beneficios a costa de la solidaridad interterritorial, responde:

no es ya la clase burguesa la que tiene hoy intereses unitarios en economía y en política. Históricamente la clase burguesa italiana ya está muerta [...]. Hoy la clase “nacional” es el proletariado, es la multitud de los obreros y los campesinos, de los trabajadores italianos, que no pueden permitir la disgregación de la nación, porque la

unidad del Estado es la forma del organismo de producción y de intercambio construido por el trabajo italiano, es el patrimonio de riqueza social que los proletarios quieren llevar a la Internacional Comunista. Solo el Estado proletario, la dictadura proletaria, puede hoy detener el proceso de disolución de la unidad nacional, porque es el único poder real que podría constreñir a los burgueses facciosos a no alterar el orden público, obligándoles a trabajar, si quieren comer (Gramsci, 1987: 233).

Una vez que el desarrollo histórico, Gran Guerra mediante, ha propiciado el acceso de las masas a la política a través de una reconfiguración de la forma-Estado,⁷⁹ el intento burgués de dar un paso atrás, desmembrando la unidad territorial inherente a aquella institución –e incluso aduciendo instrumentalmente a dicho fin que “la enseñanza de la lengua italiana ha fracasado” (Gramsci, 1987: 232)–, no sería, en opinión de Gramsci, sino una maniobra destinada a garantizar el lucro de la clase burguesa y mantenerla en el poder, interrumpiendo el ascenso de las clases subalternas como fuerza histórica pujante.

Erráramos, no obstante, si esta crítica específica nos llevase a ver en Gramsci a un apologeta de la soberanía moderna (Thomas, 2020: s/p), antes bien, la precondición teórica de su apoyo a la unidad de la forma-Estado pasa, también a la altura de 1919, por una redefinición de la relación de las partes con el todo que ha de seguir el esquema propio del “centralismo democrático”. Es decir, no se trata de replicar las formas de la soberanía burguesa, con su característica explotación de los recursos naturales y humanos que desatiende, en pos del lucro particularista, las especificidades y necesidades de los diferentes territorios. Al contrario, como vimos en el artículo sobre el Valle de Aosta –y quizás de ahí la falta de comentarios al mismo por parte de la redacción de *L’Ordine Nuovo*– se trata más bien de una reorganización de las instituciones políticas y de las formas productivas que permita adecuarse al marco normativo característico de la tradición socialista.⁸⁰ Se trata, en definitiva, de satisfacer las demandas de reconocimiento, igualdad social y autonomía política, garantizando así la obediencia cualificada a la ley por parte tanto de las mayorías sociales como de las minorías culturales. Y de minimizar, así, hasta prácticamente eliminarlo, el peso específico de los elementos coercitivos en la reproducción del orden social.

⁷⁹ Véanse los clásicos textos de De Giovanni, 1977: 60 y de De Felice, 1977.

⁸⁰ No es de extrañar entonces que, cuando en Q9, §68, Gramsci se refiere a las formas nacionales que puede adquirir el centralismo democrático, contemple como una posibilidad el “federalismo” (Q1139).

En el plano estrictamente analítico, como acabamos de ver, las lenguas regionales devienen un terreno de disputa. Pueden ser tanto la trinchera avanzada que dota de conciencia a un determinado grupo subalterno como un parapeto tras el cual la clase burguesa quiere resguardarse del empuje histórico de las masas de toda la nación. Al mismo tiempo, la lengua nacional puede ser el modo de unificar a los subalternos de la nación en un proyecto común o el modo de aplastar la particularidad de alguno de ellos. Es en la política, como veremos en el próximo capítulo, donde ha de buscarse el modo específico que permita solventar estos dilemas.

El encuentro con la Brigada Sassari

Existen numerosos testimonios (Bermani, 2007: 284; Carlucci, 2010: 2014: 46-47) del respeto por las particularidades identitarias y lingüísticas de las diferentes regiones italianas también en el trabajo militante de Gramsci, ya sea durante sus años en Turín o como diputado en Roma. Un caso muy significativo a este respecto será la labor de propaganda desempeñada por él durante la estancia de la Brigada Sassari en Turín.

Esta división había sido trasladada a la capital piamontesa en abril de 1919 con el fin de reprimir las actividades del movimiento socialista en la ciudad. Compuesta en su mayoría por campesinos y pastores, aunque también por algunos mineros de la isla natal de Gramsci, la Brigada –en la que servía como oficial Emilio Lussu, futuro fundador del *Partito Sardo d’Azione*⁸¹– había luchado en las trincheras alemanas durante el conflicto bélico.⁸² En su retorno, a lo largo de una breve estancia en Turín, los miembros de la Brigada evolucionarán –en buena medida debido a la labor de propaganda de la que participa el propio Gramsci– desde una clara animadversión hacia el movimiento socialista hasta posiciones de solidaridad con el movimiento obrero de la ciudad, lo que llevaría a su retirada –y a su desmembramiento en

⁸¹ Lussu será el principal interlocutor de los comunistas italianos, especialmente de Gramsci y Ruggero Grieco, dentro del Partito Sardo d’Azione. A él se dirigirán ante todo para acercar al partido sardista a la *Krestintern* y para tratar de dirigir la línea de su partido hacia la consigna de la federación obrero-campesina. Gramsci coincidirá con Lussu como diputado en Roma y este último será uno de los primeros a los que enviará la primera parte de *Alcuni temi della questione meridionali*. Para un retrato tanto de Lussu como de sus relaciones con Gramsci y el PCd’I, véase: Fiori, 1991: 185-195.

⁸² Una detallada historia de las actuaciones de la Brigada Sassari durante la Gran Guerra se encuentra en Foix, 2019: 119-154.

contingentes desplazados a Roma, Trieste y Aosta– en la víspera de la huelga general en apoyo de las repúblicas soviéticas de Rusia y Hungría (20 y 21 de julio) (Gramsci, 2014: 117).⁸³ Quizás el testimonio de Gramsci en *Alcuni temi della quistione meridionale* (1926) sintetice mejor que ningún otro el trabajo desempeñado en aquellos meses. Gramsci recoge allí una conversación que refleja el ánimo con el que los obreros habían llegado a Turín:

“¿Qué habéis venido a hacer a Turín?” “Hemos venido a disparar a los señores que hacen huelga”. “Pero no son los señores los que hacen huelga, son los obreros y son pobres”. “Aquí son todos señores, todos tienen la camisa y la corbata; ganan 30 liras al día. Los pobres yo los conozco y sé como van vestidos; en Sassari sí que hay muchos pobres; todos “los zapadores” somos pobres y ganamos 1’50 al día”. “Pero también yo soy obrero y soy pobre”. “Tu eres pobre porque eres sardo”. “Pero si yo hago huelga con los otros, ¿dispararás contra mi?” El soldado reflexionó un poco, luego, poniéndome una mano en la espalda, dijo: “escucha, ¡cuando hagas huelga con los otros, quédate en casa” (Gramsci, 2014: 117).

Este pasaje que Gramsci, con escasas variaciones, había ya recogido en su texto “I nostri fratelli sardi”, publicado el 16 de julio de 1919 en la sección turinesa del *Avanti!*, y que retomaba ahora siete años después, muestra una de las líneas maestras de su argumentación de aquellos años, en la que cabría encuadrar también las reflexiones del propio Gramsci en torno a su abandono del sardismo. Para el nativo de Ghilarza la conciencia “espontánea” inherente a las reivindicaciones regionalistas era un elemento mistificante que encubría las relaciones de clase –y la estructura económica subyacente– y que no podía explicar en forma fidedigna la explotación de los territorios atrasados y la comunidad de intereses entre las clases subalternas de las regiones periféricas y las de la metrópolis.⁸⁴ En este sentido, en el texto apenas

⁸³ No solo retirada, sino que en la carta de dos de los miembros que se publica el 13 de julio junto al artículo de Gramsci “La Sardegna e il socialismo. I compagni proletari sardi”, leemos: “prometemos en nombre de nuestros compañeros de armas que nosotros, hijos de Cerdeña, no tomaremos las armas contra nuestros compañeros, los obreros de Turín, sino que haremos cuanto esté en nuestras manos para combatir los actos represivos” (Gramsci, 1987: 137).

⁸⁴ Este provincialismo no era patrimonio exclusivo de los meridionales, también la dirección socialista del movimiento obrero septentrional acusaba unas maneras provincianas en su incapacidad para trascender sus intereses corporativos, renunciando por ejemplo a las prerrogativas proteccionistas y a hacerse cargo de las tareas nacionales que, en opinión de Gramsci, le correspondían. Sobre esta idea, Fiori, 1991: 181. Sobre la polémica del librecambismo, la cual propicia el primer pronunciamiento político de Gramsci con su adhesión, en el número 41 de *La voce* de Prezzolini (publicado el 9 de octubre de 1913), a la campaña anti-proteccionista, véase *ibid.*: 175-176. Este arranque a la vida pública desde una causa que combina una reivindicación sardista y socialista puede resultar premonitorio de los desarrollos teóricos futuros de la obra de Gramsci, especialmente por lo que atañe a la sensibilidad antieconomicista que lleva a contraponer las pretensiones hegemónicas a los

referido, se lee lo siguiente: “lo que podía preocuparnos en aquellos días era esto: que los sardos confundían a toda la ciudadanía turinesa en una sola clase, ‘los señores’” (Gramsci, 1987: 140). Fruto de un trabajo propagandístico sin cuartel

en pocos meses la situación ha cambiado completamente. Hoy los sardos sienten que tienen unos hermanos de clase en el continente, en el Piamonte, en Turín [...]. Así los sardos comenzaron a comprender la sociedad y a distinguir. Envidiaron a los obreros, ya no los odiaron: se propusieron imitarlos en la organización para llegar a ser fuertes e imponerse a los propietarios, para lograr que las minas sardas sean de los sardos e igualmente la tierra sarda y las granjas sardas y el ganado sardo (*id.*).

El elemento central en esta transformación fue el trabajo pedagógico con los soldados. Este se inicia poco después de la llegada de la Brigada Sassari a Turín. El 14 de abril de 1919, Gramsci trata de publicar el texto titulado “La brigata ‘Sassari’”, pero este aparece completamente censurado y será reencontrado y publicado por *L’Unione sarda* solo en 1982 (Fiori, 1991: 182).⁸⁵ En él, utilizando el tono moral propio de la publicística, Gramsci apunta a la contradicción que supone la celebración de la presencia de los soldados sardos en Turín por parte de la gran burguesía metropolitana, pues la miseria padecida por estos en su isla de origen se deriva de la relación colonial y extractivista que enriquece a unos y arruina a los otros.

Frente a esta contradicción expuesta en el lenguaje de la hipocresía, una segunda línea argumentativa apela, en el lenguaje igualmente moralizante de la dignidad, a la congenialidad existente entre las tradiciones de la isla y algunos de los elementos más relevantes de la tradición socialista e incluso del bolchevismo:

Creemos sin embargo que estos burgueses y aristócratas se engañan ampliamente acerca de los sentimientos de los campesinos y de los pastores sardos. El proletariado sardo tiene impresos en la carne viva los recuerdos del mal gobierno y de los abusos del Estado [...] muchos de ellos han intentado el “soviet” de Samugheo, en Aidomaggiore, cuando se levantaron contra los usurpadores de los bienes comunales y fueron ensartados en las bayonetas de los carabinieri; han conocido el “mir”, la propiedad en común de los bienes y anhelan el trabajo pacífico y fraterno de la tierra comunistamente poseída por quien la cultiva. La palabra “comune” es de las más difundidas en el dialecto sardo; existe entre los campesinos y los pastores sardos una aspiración religiosa a la “comune”, a la colaboración fraterna de todos los hombres que trabajan y sufren, por eliminar los parásitos, los ricachones que roban el pan al

estrictos intereses clasistas. Por lo demás, en buena parte de la obra de Salvemini publicada en aquellos años se recoge una crítica muy similar al corporativismo del PSI. Como recuerda Eugenio Garin, desde 1912 y antes, el líder meridionalista sostenía que “la solución a la cuestión meridional [pasaba] a través de un movimiento de los campesinos del sur, aliados con los trabajadores del norte, contra la pequeña burguesía al servicio de los latifundistas y de los gobiernos” (Garin, 1976: 147).

⁸⁵ Gramsci mismo denuncia esta censura en el artículo publicado dos días más tarde en el *Avanti!* con el título “I dolori della Sardegna”.

pobre, que hacen trabajar el hijillo del pobre y le regalan una hogaza de pan (Gramsci, 1984: 591-592).

Los intentos de destacar los puntos de encuentro entre los padecimientos de los soldados sardos y los obreros turineses llevan a Gramsci a servirse en numerosas ocasiones de su conocimiento de la lengua sarda para dirigirse a los miembros de la brigada. Esta era una forma, como hemos apuntado, de ganar aquella intensidad del dialecto inaccesible a la lengua nacional, pues, a la altura de 1919, esta no había permeado todavía mayoritariamente los usos lingüísticos de las clases subalternas.⁸⁶ Esta *diglosia estratégica* –forma intuitiva de una estrategia política que anticipa lo que posteriormente será denominado por los bolcheviques como *korenizacija* (indigenización) (Schirru, 2009: 250)– es ya mencionada por Gramsci en el artículo –publicado el 22 de abril de 1919 en el *Avanti!* y titulado “Il sardo lingua nazionale?”– en el que comenta la llegada de la Brigada a Turín.⁸⁷ Allí se narra como el oficial al cargo de la Brigada recibe a esta con un discurso en sardo, hecho que Gramsci comenta como sigue: “cada uno habla como puede. Por lo demás, en la propia jerga es más fácil hacerse entender” (Gramsci, 1984: 611). Este comentario evidencia la temprana conciencia gramsciana de la importancia política –y no solo “meramente cultural”– de las diferencias lingüísticas, así como la relevancia de generar mecanismos de traducción en aras de fortalecer la unidad política.⁸⁸

⁸⁶ Incluso esta “naturaleza” que determina la mayor intensidad espontánea del dialecto es histórica. Como señala Pier Paolo Pasolini, quien asume una óptica eminentemente gramsciana, los derroteros históricos producen una inversión por la que, a la altura de 1975, puede considerarse que “la enseñanza o la protección del dialecto se ha convertido o bien en una forma de tradicionalismo, de conservadurismo [...] o bien debería convertirse en algo profundamente revolucionario” (Pasolini, 2017: 68). En ambos casos el dialecto tiene un valor minoritario y no representa ya la espontánea forma de expresión subalterna. En el primer caso porque no arraiga ya en la vida misma de las clases subalternas sino que representa las pretensiones de las clases dominantes locales, en el segundo porque sí lo hace, pero de un modo tal que la plena conquista de una espontaneidad basada en el dialecto requiere de una auténtica revolución política.

⁸⁷ Carlucci (2011: 212-213 y 235 n. 122) ha recopilado una gran cantidad de testimonios que recuerdan este uso estratégico de la lengua sarda por parte de Gramsci.

⁸⁸ Quizás el testimonio de Paolo Robotti en *La prova*, tal como lo traduce y cita Carles Feixa, nos dé una vívida imagen de la problemática: “a los soldados sardos les teníamos que hablar de ricos y de pobres. En Cerdeña los pobres trabajaban de mineros y de pastores. En Turín, de obreros... Los oficiales les habían hecho creer que los obreros de Turín eran unos ‘señores’ que se habían declarado en huelga para traicionar a los soldados que luchaban en el frente. Nosotros teníamos que convencerles –a través del contacto directo– de que los obreros de Turín se habían declarado en huelga contra los patronos porque no tenían pan y querían la paz. Y la paz también la querían los pastores sardos. El manifiesto se difundió en el cuartel. Por un lado estaba escrito en italiano y por otro en dialecto sardo. Lo había traducido

El recurso estratégico al dialecto parece dar sus frutos e incluso comienza a ser imitado como procedimiento de movilización por los propios sardos. En una carta de dos de los miembros de la brigada, publicada por *L'Ordine Nuovo* el 13 de julio de 1919, esto es, menos de un mes después de la partida de Turín de los soldados, los propios firmantes –“*I due bolscevichi della Sassari*”– recurren al uso del sardo como elemento de apelación y movilización en su recién adquirida causa socialista: “Cerdeña necesita mucho bolchevismo para ser liberada de los buitres que beben la sangre de los campesinos sardos. Viva ‘sa comune sarda de sos massaio, de sos minadores, de sos pastores, de sos omnes de traballu’” (Gramsci, 1987: 137).

La conciencia de que el punto de partida de la acción política ha de adherirse a los usos vivos –tanto de la lengua como de las demás costumbres– coincide con aquella forma de la pedagogía que considera secundaria, y a lo sumo un punto de llegada –“que se obtendrá [...] si es una necesidad” (Q29, §3: 2345)–, la comunicación en la lengua nacional. Esta actitud ofrece el arranque fáctico a partir del cual Gramsci gana su aproximación teórica al problema de la lengua con el que nos ocuparemos en el siguiente capítulo. Asimismo, vemos como el respeto a la diferencia cultural y lingüística, más allá de un esquema abstracto y moralizante, arraiga en una *necesidad* política. La unidad política de lo diferente, se presenta así como precondition irreducible de la agencia política efectiva de las clases subalternas. En ausencia de esta no encontramos más alternativa que la permanencia en posición subordinada. Y esto porque, según Gramsci las define en Q25, estas clases, en tanto que tales, tienen una historia “necesariamente disgregada y episódica” (Q25, §2: 2283) y, por lo tanto, la etiqueta se refiere a aquellos que no poseen la fuerza suficiente para dirigir a toda la sociedad haciendo prevalecer solo su criterio particular en todos los ámbitos de esta.

Esta axiomática de la subalternidad, teórica no menos que práctica, cuestiona además una cierta narrativa que cree ver en un supuesto esfuerzo por des-sardianizarse el *leitmotiv* que vertebra la biografía de Gramsci.⁸⁹ Más bien al

Gramsci. Él también insistió en que estableciéramos contactos directos, utilizando compañeros obreros sardos que trabajaran en Turín. Así lo hicimos y obtuvimos buenos resultados” (Feixa, 2008: 21)

⁸⁹ El propio Gramsci ha dejado una célebre cita que parece guiarnos en esa dirección: “si es cierto que una de las necesidades más fuertes de la cultura italiana era la de desprovincilizarse también en los centros urbanos más avanzados y modernos, tanto más evidente debería parecer el proceso en tanto que experimentado por un ‘triple o cuádruple provinciano’ como ciertamente era una joven sardo de principios de siglo” (Q15, §19: 1776). Piero Gobetti se

contrario, y por las razones ya aducidas, la militancia del futuro líder del PCd'I estuvo marcada por una apertura al diálogo con las reivindicaciones regionales que puede remontarse a la invitación que como joven socialista dirige a Salvemini para que se presente en las listas del partido en 1914 o a la participación de los socialistas en la asamblea constituyente de la asociación *Giovanne Sardegna* en 1919.

En esta última se planteó, una vez más, el mismo dilema: “¿estáis vosotros, pobres diablos sardos, a favor de un bloque con los señores de Cerdeña que os han arruinado y son los vigilantes locales de la explotación capitalista o estáis a favor de un bloque con los obreros revolucionarios del continente que quieren derribar todas las explotaciones y emancipar a todos los oprimidos?” (Gramsci, 2014: 116). El resultado de esta intervención fue la creación en la Cámara del trabajo del Círculo educativo socialista sardo, con 256 inscritos (*id.*).⁹⁰

1. 3. La URSS.

Gramsci llega a Moscú el 2 de junio de 1922 como delegado del PCd'I en el Ejecutivo Ampliado de la Internacional (Ghetti, 2016: 4). Este es un momento en el que las tensiones entre la *Komintern* y la sección italiana alcanzan su cénit (Righi, 2011: 1005-1008), especialmente por lo que hace a las presiones –en el marco de la estrategia del frente único y debidas especialmente a Zinoviev y Lenin– para que el PCd'I se aproximase a la izquierda del PSI dirigida por Serrati y abandonase la línea escisionista adoptada en el Congreso de Livorno (21 de enero de 1921) apenas un año antes (Pons, 2019a: 35; 2019b: 205-206).

encuentra en el comienzo de esta línea interpretativa: “parece venido del rural para olvidar sus tradiciones, para sustituir la herencia enferma del anacronismo sardo con un esfuerzo cerrado e inexorable hacia la modernidad del ciudadano” (Gobetti, 2008: 96). Quizás Carlucci (2011) haya sido quien mejor ha mostrado la persistencia, sin caer en el provincialismo o el nacionalismo, de la temática sarda no solo en sus comunicaciones personales o como herramienta política movilizadora coyunturalmente, sino como trasfondo que congenia con diversas problemáticas teóricas –siendo la cuestión meridional o el problema del folclore dos de las más evidentes– que atraviesan la práctica totalidad de su producción intelectual.

⁹⁰ También los trabajos del Istituto di Cultura Proletaria, fundado en enero de 1921 y animado por Gramsci y el *L'Ordine nuovo*, atendieron a las peculiaridades regionales del proletariado turinés: por ejemplo, “el 13 de mayo de 1922 [Maria Rita] Brondi ejecutó, acompañándose con la guitarra, cantos regionales italianos y cantos populares extranjeros ‘surgidos de la propia voz viva del pueblo’. Entre los cantos sicilianos, abruzzeses, napolitanos, venecianos y sardos, serán sobre todo estos últimos –dada la consistencia de la inmigración sarda en Turín– los que tendrán un éxito mayor” (Bermani, 2007: 131).

En este contexto, se han de asumir tres cambios estratégicos solidarios con el final de la guerra de movimientos como modalidad de la lucha política que, hasta entonces, había regido tanto el proceso revolucionario en Rusia como los intentos de replicarlo en occidente. La resistencia antifascista y el logro de la revolución en el oeste habían de plegarse ahora a una guerra de posiciones llevada a cabo en los intersticios de la sociedad civil, destinada a establecer el sistema de alianzas que permitiesen, asumiendo la necesidad de etapas intermedias y de alianzas con otras fuerzas democráticas, la conquista del poder político previa a la instauración de la dictadura del proletariado.

En este nuevo marco, en primer lugar, se abandona la rígida disciplina que promovía la unidad del grupo dirigente de cada partido, lo que, en el caso italiano, conducirá a Gramsci a una ruptura con las posiciones bordiguistas que le llevará a asumir el control del PCd'I (Togliatti, 2018: 198-205); en segundo lugar, se impone en la Internacional “el discurso sobre la alianza obrera y campesina vinculada a la NEP como condición de la base social del gobierno bolchevique y de la modernización económica” (Pons, 2019a: 36); finalmente, se busca la ya mentada alianza entre los partidos comunistas y otras fuerzas sociales que caracterizará a la política del frente único.

La primera estancia de Gramsci en Moscú vendrá marcada por el progresivo abandono de las posiciones, esencialmente bordiguistas, con las que partía de Italia. Esto le lleva a asumir el punto de vista que aspira a la hegemonía del proletariado tal y como esta se presenta en los últimos escritos de Lenin.⁹¹ Tradicionalmente se ha

⁹¹ Disponemos en la actualidad de numerosos trabajos que atestiguan la relación entre la experiencia soviética de Gramsci y su ulterior desarrollo de una teoría de la hegemonía. Véase Frosini, 2003: 95-98; Thomas, 2009: 234-241; Thomas, 2019a; Thomas, 2020. Sirva de ejemplo sobre la importancia que la cuestión de la hegemonía adquiere en las discusiones del partido bolchevique el siguiente extracto de un discurso de Zinoviev pronunciado en el momento en que Gramsci se encuentra todavía en Rusia: “tenemos que aprender a comprender la hegemonía del proletariado. En 1895 nos condujo a la formación de la “Unión por la liberación de la clase trabajadora”. En 1903 nos llevó a crear una organización de revolucionarios profesionales. En 1912 nos condujo a mantener el centro Bolchevique en un momento de contrarrevolución [...] En 1917 nos llevó a sublevarnos. En 1918-1919 nos llevó a organizar el ejército rojo y a aprender a hacer la guerra. En 1920-1921 la hegemonía del proletariado consistía en ayudar a mejorar la situación de los campesinos y entrar en contacto con ellos, para reanimar la economía agrícola. En 1923 la hegemonía requiere que organicemos la exportación del pan. Y en 1930 puede expresarse en comuneros rusos luchando codo a codo con trabajadores extranjeros en las calles de las capitales europeas” (Zinoviev en Brandist, 2012: 26). Brandist (2015) lleva a cabo una reconstrucción imprescindible de los usos soviéticos del término.

visto esta etapa como un periodo de escasa actividad en la biografía política de Gramsci, ya que sus precarias condiciones de salud, agravadas por un verano moscovita especialmente cálido, obligaron a internarlo en el sanatorio de Serebriani Bor, localidad cercana a Moscú en la que conocerá primero a Eugenia Schucht y, posteriormente, a su futura compañera sentimental: Yulca Schucht.⁹²

Sin embargo, estudios más recientes han mostrado que la actividad política de Gramsci no fue tan escasa. En primer lugar, del 7 al 11 de junio participa en la II Conferencia del Ejecutivo Ampliado de la IC y entra a formar parte del ejecutivo (Carlucci y Balistrieri, 2011: 645). Durante las reuniones preparatorias se decide que Gramsci asumirá la defensa de L. V. Konopleva, una de las socialistas revolucionarias encausadas por el atentado contra la vida de Lenin en agosto de 1918. Es en julio cuando Gramsci se desplaza al sanatorio, pero dicha estancia no le fuerza a permanecer internado. Al contrario, durante la misma compartirá una cabaña con Clara Zetkin y participará en las actividades del Ejecutivo y del Presidium, además de asistir al XII Congreso del Partido Comunista Ruso. El 25 de octubre Gramsci se reúne por primera y última vez con Lenin, a quien escuchará el 13 de noviembre en su alocución al IV Congreso de la Internacional Comunista, pronunciando el célebre

⁹² El encuentro de Gramsci con los Schucht dista de ser ajeno a los intereses de la presente investigación. En primer lugar, se trata de una familia políglota, capaz de expresarse y traducir de diferentes idiomas, sobre todo francés, ruso e italiano (Carlucci, 2011b: 191). La propia Yulca será la intérprete de Gramsci durante su alocución en la Conferencia provincial de sindicatos del trabajo cultural educativo, celebrada en Ivanovo-Voznesensk el 16 de octubre de 1922 (Ghetti, 2016: 17). Además, desde un primer momento la relación entre ambos implica también la realización de traducciones. Así, Yulca traducirá, traducción concluida pero hoy perdida, *La estrella roja* de A. Bogdanov (Ghetti, 2016: 29-30; 111-123). Asimismo, Gramsci, que en 1923 era capaz de leer la publicística rusa (Righi, 2019: 152), da noticias de haber traducido los primeros capítulos del comentario de Riazanov al *Manifiesto Comunista* y se los manda a Yulca para su revisión (Gramsci, 1992: 181-182; v. tb. Carlucci, 2014a: 90-91). En carta del 5 de septiembre de 1932, es decir, 6 años después de su detención, Gramsci insistirá a Yulca: “los fines que tu podrías y deberías proponerte, para utilizar una parte no indiferente de tu actividad pasada, serían, en mi opinión, estos: convertirte en una traductora del italiano cada vez más cualificada” (LC: 611). Eugenia, a quien conoce en el sanatorio y con quien congenia pronto dado su buen conocimiento del italiano, además, había trabajado en el Narkompros, como secretaria de Nadezhda Krupskaya. Tatiana, a quien conocerá solo en 1925, colabora con Gramsci con la traducción de diversos textos, por ejemplo, el tercer capítulo de la *Teoría del materialismo histórico*, de Bujarin, que Gramsci planeaba utilizar como material de formación en la escuela del partido (Gramsci Jr., 2017: 125).

discurso “Cinco años de la Revolución Rusa y perspectivas de la revolución mundial” (Righi, 2019).⁹³

Más allá de sus muchas responsabilidades, Gramsci llega a una Rusia posrevolucionaria en la que la política lingüística, educativa y cultural se encontraban en ebullición. La conquista del poder por parte de las clases subalternas suponía pasar del debate teórico en torno a la relación del proletariado con las naciones sin Estado a la puesta en práctica de soluciones políticas reales al conflicto cultural y lingüístico. En este sentido, la federación soviética debía dar una respuesta al problema de la creación de una lengua oficial y de su relación con las lenguas minoritarias. Asimismo, se ponía sobre la mesa la necesidad de desarrollar políticas educativas que elevasen el nivel cultural de las clases subalternas, comenzando por el intento de erradicar el analfabetismo. Proliferaban igualmente las discusiones en torno a la cuestión del arte que resultaba adecuado tras la revolución. Y todo ello se llevaba a cabo desde una perspectiva vagamente marxista en la que los desarrollos teóricos debían orientarse siempre atendiendo a las aristas prácticas de la problemática. En este contexto, como ha señalado Giancarlo Schirru, aun cuando Gramsci llega a la escuela del bolchevismo como un revolucionario amateur, “era el único dirigente de la Internacional Comunista capaz de expresarse con conocimiento de causa acerca de las ciencias del lenguaje” (Schirru, 2011: 973). Además de esto, el de Ghilarza había participado en una iniciativa educativa como era el *Istituto de Cultura Proletaria* y había ejercido como crítico artístico y teatral en su labor como periodista.

La Cuestión nacional.

En el movimiento bolchevique se produjeron, en los años previos a la revolución, numerosas disputas en torno a las reivindicaciones de las naciones oprimidas por el chovinismo gran ruso. En este sentido, la cuestión lingüística sobredeterminaba la problemática político-económica con numerosos antagonismos relativos a la cuestión nacional y al conflicto entre lenguas. Estos propician la reflexión sobre el particular de destacados miembros del partido bolchevique. Además, como ha señalado

⁹³ Este discurso dejará una huella indeleble en la mente de Gramsci y será recordado en dos ocasiones en los *Cuadernos*, constituyendo un hito importante en el desarrollo de la problemática de la traducibilidad: Q 7, §2 y Q11, §46. Sobre el tema, véase capítulo 4.

Alessandro Carlucci, el marco vagamente marxista que manejaban los lingüistas soviéticos pudo entroncar con las preocupaciones propias de la lingüística geográfica y la dialectología caras a Gramsci, más si cabe habida cuenta de que los grandes lingüistas soviéticos como Baudouin de Courtenay o Evgenii Polivanov solían referirse a las mismas fuentes que este había conocido durante su formación con Bartoli (Carlucci, 2014a: 89).⁹⁴ Del mismo modo, la fragmentaria realidad lingüística soviética dotaba de un rico espacio de observación a las reflexiones del propio Gramsci en torno a la problemática de la lengua y a las aristas políticas de la misma.

Así, si el periodo pre-revolucionario alumbró diversos debates en torno al estatuto de las naciones y los pueblos oprimidos, debates siempre acompañados por una reflexión acerca de la estrategia capaz de acomodar las reivindicaciones de las naciones oprimidas con las del proletariado internacional; la tensión entre adanismo y tradición que caracteriza al proceso revolucionario se concretará en el intento, a menudo frustrado, de poner en práctica las directrices esbozadas por Lenin cuando era todavía un opositor a los Romanov. El siguiente pasaje de Bujarin y Preobrazhenski en el décimo capítulo de *El ABC del comunismo* (1919) puede servir de ejemplo para ilustrar esta cuestión, no tanto por su sofisticación teórica como por la relevancia político-editorial de la obra:⁹⁵

Bajo el zar, el ruso era la única lengua permitida en los servicios del Estado y en las escuelas; los súbditos no rusos del zar no podían ser educados en sus lenguas maternas. En las nuevas escuelas, desaparece toda señal de opresión nacional del campo de la enseñanza, pues todos los miembros de las diversas nacionalidades tienen el derecho de recibir la educación en sus lenguas respectivas (Bujarin y Preobrazhenski, 1977: 226).

Las constantes alusiones y las numerosas polémicas que suscita, atestiguan la relevancia no solo teórica, sino también política, de la cuestión. Sirva de ejemplo el apartado de *Un paso adelante, dos pasos atrás* (1904) titulado “El incidente de la

⁹⁴ El énfasis de Carlucci en las fuentes soviéticas se presenta como una enmienda frontal a la tesis sostenida por Franco Lo Piparo en 1987, en un texto destinado a hipotetizar, con más énfasis que rigor, la tesis de que los orígenes del concepto de hegemonía fuesen ajenos a la tradición teórica marxista y a la práctica política del moderno movimiento emancipatorio, con lo que habrían de ser rastreados en las fuentes lingüísticas del pensamiento de Gramsci. Una tesis tan polémica, y que ha sido en buena medida desmontada por Giancarlo Schirru (2008b), se culminaba con la siguiente pregunta: ¿y si el marxismo de Gramsci (sobre todo del Gramsci de los *Quaderni*) fuese solo una superficialísima costra exterior?” (Lo Piparo, 1987: 175). Para otra matizada respuesta a Lo Piparo, cfr. Carlucci, 2014b.

⁹⁵ Gramsci conoció la obra y, el 20 de junio de 1921, *L'Ordine Nuovo* publicó la traducción de una de sus capítulos: “El comunismo y el problema de la nacionalidad” (Carlucci, 2014a: 93). Sobre la enorme fortuna editorial de este texto hasta que sus autores cayeron en la desgracia política, cfr. Carr, 1985: 89.

igualdad de derechos de las lenguas”. En él Lenin expone los pormenores de una agria polémica en el II Congreso (1903) del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia. No nos detendremos en los detalles, mas nos interesa destacar que en el borrador para los estatutos del partido propuesto por Martov (que Lenin cita íntegramente), el iskrista y futuro líder de la fracción menchevique incluye un punto –que en lo esencial coincide con la postura de su homólogo bolchevique– relativo a la relevancia de lo que hemos denominado como principio de *diglosia estratégica*.

Las directrices socialdemócratas mostraban predilección –siguiendo la estela de la expansión de las fuerzas económicas– por la internacionalización de la lucha. En tal virtud, como atestiguará la obra de Kautsky que Lenin asume como referencia en *El derecho de las naciones a la autodeterminación* (1914) (Lenin, 1977a: 317),⁹⁶ los socialdemócratas comprendían la afinidad electiva entre la centralización en comunidades estatales de extensión creciente y la expansión capitalista que –según su modelo economicista– era portadora de las semillas del socialismo. A pesar de esta aceptación del carácter progresivo de la concentración política y, por consiguiente, de las lenguas nacionales unificadas –creencia compartida por la práctica totalidad de la tradición socialista, incluido Gramsci (Carlucci, 2014a: 25)–, Martov no reniega de la relevancia de las “organizaciones destinadas a la agitación en diversas lenguas (además del ruso)” y así, en el decimocuarto punto relativo a las funciones de los comités locales, contempla:

Para la agitación en una de las lenguas no rusas, y para organizar a los obreros entre los que se lleve a cabo tal agitación, podrán formarse organizaciones aparte en los puntos en los que sea imprescindible especializar esa agitación y establecer semejante organización separada (Martov en Lenin, 1975b: 47).

Lenin, al igual que Martov, suscribe en diversos textos la necesidad de llevar a cabo la propaganda y la agitación en la lengua propia del proletariado local.⁹⁷ Tarea esta que

⁹⁶ Se trata del folleto de Karl Kautsky, publicado como suplemento en el número 1 de 1907-1908 de la *Neue Zeit* titulado “Nacionalidad e internacionalidad”. Este había sido traducido al ruso en 1908 en la revista *Naúchnaya Mysl*.

⁹⁷ En *Tesis sobre la cuestión nacional*, de junio de 1913, escribe: “la socialdemocracia debe unir incondicionalmente a los trabajadores de todas las nacionalidades en todas las organizaciones proletarias sin excepción (políticas, sindicatos, cooperativas, educativas, etc.). El Partido no debe federarse en su estructura y no debe formar grupos socialdemócratas nacionales pero debe unir a los proletarios de todas las naciones en una localidad dada, conducir la propaganda y agitación en todas las lenguas del proletariado local” (Lenin, 1977d: 498, tesis 8). De igual modo, en *Notas críticas sobre el problema nacional*, de octubre-diciembre del mismo año, leemos: “la necesidad de polemizar en el idioma propio con la burguesía propia” (Lenin, 1977c: 352).

requiere la traducción de las consignas revolucionarias en la lengua más familiar para aquellos entre quienes se difunden.⁹⁸ Este es solo uno de los casos en los que se produjo la recurrente discusión para acomodar las demandas específicamente socialistas con aquellas atinentes al derecho de autodeterminación de los pueblos dentro del movimiento obrero internacional. En 1908, inaugurando en el seno de la II Internacional una corriente diferenciada tanto del revisionismo kautskiano como de la aguerrida defensa bolchevique (a excepción de Bujarin y Radek) del derecho de autodeterminación, Rosa Luxemburgo publica “El Estado-nación y el proletariado”. Este texto brinda el trasfondo teórico de las polémicas que Lenin acomete entre 1913 y 1914 contra los defensores de la idea de “cultura nacional”, así como contra los apologetas de la homogeneización cultural por imposición. Se ha discutido ampliamente sobre este particular, y autoras como María-José Aubet (1977: 123) han desentrañado con detalle los diferentes horizontes de experiencia que laten tras la toma de posición de cada uno de los contendientes: la lucha, en el caso de Lenin, contra el autoritarismo gran-ruso de los Romanov y, en el de Rosa, la solidaridad existente –que retrasaba el avance de las fuerzas del proletariado– entre los nacionalistas polacos y la burguesía nacional.⁹⁹ En todo caso, las respuestas de Lenin, diseminadas en diversos artículos escritos y publicados entre 1913 y 1914,¹⁰⁰ y cuya

⁹⁸ Al igual que Lenin, Nadezhda Krupskaya –dirigente de la División de Educación de adultos del *Narkompros* y esposa del propio Lenin– sostendrá la importancia pedagógica de la diglosia estratégica, de forma que habrá de propiciarse, en un primer momento, la incorporación de las poblaciones más atrasadas a la vida civil a través de su propia lengua, al menos como propedéutica para adquirir en un segundo momento el ruso como lengua común. Cfr. Carlucci, 2014a: 103.

⁹⁹ Para los avatares históricos que hicieron de Rosa una “internacionalista empedernida” a despecho de las reivindicaciones nacionales, cfr. Carr, 1985: 72-73. La polémica, sin embargo, se extiende hasta años después de la revolución, cuando la coyuntura ha mutado. En *La revolución rusa*, libro escrito en 1919, solo unas semanas antes de morir, y publicado en 1922 por el albacea de Luxemburgo Paul Levi, la autora continúa sus críticas a la política territorial de los bolcheviques, la cual, en su opinión, peca de un abstraccionismo vinculado a la idea de derecho inalienable y remite a una concepción cortoplacista que no puede sino lastrar las pretensiones del internacionalismo obrero (Luxemburgo, 2017: 35-44). Por lo demás, en las notas escritas en diciembre de 1922 y tituladas “El problema de las nacionalidades o de la utonomización”, el propio Lenin considera “vano formular en abstracto el problema del nacionalismo en general [ya que] es indispensable distinguir entre el nacionalismo de la nación opresora y el de la nación oprimida” (1978b: 487). Una magnífica exposición del problema, atenta a los aspectos técnicos que implica el reconocimiento jurídico de derechos inalienables que sirven de fundamento normativo implícito de las inmediatas tomas de partido, se encuentra en: Domenech, 2017: 102-104.

¹⁰⁰ Como Gramsci tiene ocasión de recordar en su artículo del 22 de septiembre de 1926, publicado por *L'Unità* y titulado “Vecchiume imbellettato”, todavía en la conferencia panrusa del Partido Bolchevique, celebrada en abril de 1917, Lenin defiende “la supresión de la

forma más acabada se halla en “El derecho de las naciones a la autodeterminación”, texto en el que polemiza abiertamente con la spartakista y que puede datarse en enero-febrero de 1914, deben reconducirse a la coyuntura rusa para no alejarnos demasiado de nuestro objeto de estudio.

La reiterativa reivindicación leninista del derecho de autodeterminación de los pueblos y la negación de privilegio alguno para cualquiera de las lenguas nacionales nos sitúa de lleno en las coordenadas de la *problemática* hegemónica y en el modo en el que esta se entrevera, también en sus dimensiones lingüísticas, con la cuestión del centralismo democrático. En un significativo escrito de 1914, el problema se plantea como sigue:

En Rusia, especialmente tras 1905, cuando los miembros más inteligentes de la burguesía se dieron cuenta de que la fuerza bruta por sí sola era inefectiva, todo tipo de grupos y partidos burgueses “progresistas” han recurrido cada vez más a menudo al método de dividir a los trabajadores para defender diferentes ideas y doctrinas burguesas destinadas a debilitar la lucha de la clase trabajadora. Una de estas ideas era el nacionalismo refinado (Lenin, 1972a: 289).

Podemos ver como el texto anticipa el tópico gramsciano de la nación como espacio de ejercicio y construcción de la hegemonía burguesa, como dispositivo para concitar el consenso incluso de aquellos desposeídos a los que Marx y Engels aluden en el primer capítulo de su *Manifiesto*. El horizonte de inteligibilidad que permite comprender la defensa del derecho de autodeterminación como un derecho inalienable de las naciones, al tiempo que se postula la irrefrenable tendencia internacionalista de la lucha socialista, cobra sentido desde el momento en que comprendemos cómo el líder bolchevique reconoce la necesidad de un nacionalismo de nuevo tipo, del todo inconmensurable con el nacionalismo burgués. La defensa del derecho de autodeterminación y la abolición de los privilegios lingüísticos no es entonces –como pretende Rosa– una defensa abstracta (Lenin, 1977a: 316), sino una ficción normativa bien apegada a la coyuntura. La efectividad estratégica de dicha defensa, sostendrá Lenin, se debe a que la explotación capitalista tiende a aglutinar en las organizaciones obreras a individuos procedentes de los más diversos orígenes, con lo que la consolidación del movimiento y su unificación obliga a acabar con toda desconfianza nacional. O dicho en otras palabras: no resulta posible la construcción de la internacional –si asumimos que el principio de esta ha de ser genuina y

lengua de Estado y el derecho de todas las nacionalidades de constituirse en Estados autónomos” (Lenin en Gramsci, 1971: 333).

materialmente democrático y no un mero pacto entre representantes aglutinados en la forma-partido— sin el total reconocimiento de la plena igualdad entre naciones y la renuncia a cualquier forma de privilegio lingüístico (Lenin, 1977c: 349-350).

De aquí se derivan tres problemáticas íntimamente relacionadas: 1. la que aspira a la unificación cada vez mayor de las naciones según los principios del centralismo democrático; 2. la que niega la existencia de una cultura nacional unificada; 3. la negativa a la *imposición* de una lengua nacional rusa.

Los dos primeros puntos son sintéticamente analizados en un texto de 1914 titulado *Sobre la cuestión de la política nacional*, el cual, dada su relevancia, merece citarse por extenso:

Rechazamos la denominada “autonomía cultural-nacional”, es decir, la división de la educación escolar, en un Estado determinado, según la nacionalidad, o la propuesta de que la escuela sea arrancada de manos del Estado y entregada a asociaciones nacionales organizadas por separado. Un Estado democrático debe conceder autonomía a sus diferentes regiones, especialmente a las regiones y zonas con poblaciones de composición nacional variada. Esa forma de autonomía no se contradice en absoluto con el centralismo democrático; al contrario, en un Estado grande con población variada, solo mediante la autonomía regional se *hace posible* el auténtico centralismo democrático. Un Estado democrático debe conceder *completa libertad* a los distintos idiomas y anular *todo* privilegio en favor de cualquiera de los idiomas. Un Estado democrático no tolerará la opresión, o la preponderancia de ninguna nacionalidad sobre otra [...]. Pero sacar de manos del Estado la educación, y dividirla según la nacionalidad entre asociaciones nacionales organizadas de forma separada, es perjudicial desde el punto de vista de la democracia, y aún más perjudicial desde el punto de vista del proletariado. Ello solo serviría para perpetuar la separación de las naciones, cuando nosotros debemos esforzarnos por unir las. Ello conduciría a un crecimiento del chovinismo, cuando nosotros debemos esforzarnos por unir a todos los obreros de todas las naciones lo más estrechamente posible, esforzarnos por unirlos para una lucha conjunta contra *todo* chovinismo, contra todo particularismo nacional, contra *todo* nacionalismo. Los obreros de *todas* las naciones tienen una sola política educacional: libertad de idioma materno, y educación democrática y *laica* (Lenin, 1977b: 126-127).

Como podemos ver en el largo pasaje que venimos de citar, la cuestión de las lenguas nacionales se halla para Lenin íntimamente relacionada con el rechazo de la llamada cultura nacional y con la organización estatal según los principios del centralismo democrático. A su vez, los tres temas están mediados por la cuestión de la política educativa y de la organización escolar. O lo que es lo mismo: “Lenin sostiene la necesidad de una centralización política, administrativa y educativa [últimas líneas del texto recién citado], pero dentro de este marco institucional su apoyo al multilingüismo era incondicional” (Carlucci, 2014a: 119).

Así, la defensa del derecho de autodeterminación y, en último extremo, de

secesión de los pueblos, era la única forma acorde con un centralismo democrático que reconozca la igualdad de cada nación y la ausencia de privilegios para ninguna de ellas (tanto a nivel sub como supraestatal). Esto no implica que, una vez aceptada su entrada en una determinada comunidad estatal, una nación no haya de someterse a las directrices políticas y culturales dictadas por las instituciones centrales de la misma. El refrendo de tal sumisión está condicionado a que la instancia centralizadora se muestre respetuosa con la diversidad y sostenga políticas activas de integración que, al tiempo que apuestan por la difusión de la lengua nacional, apuntalen el derecho a estudiar en los diferentes dialectos o lenguas minoritarias.

La postura de Lenin, además, se apoya en un férreo antiesencialismo en lo que respecta a la cuestión nacional. Para él, la cultura nacional completamente unificada es un “fraude burgués” que consigue, mediante una operación metonímica, imponer la cultura dominante como cultura de toda la nación. La defensa de la cultura nacional resulta por tanto perjudicial para los intereses de las clases explotadas en todas las naciones. Frente a esta, el líder bolchevique defiende que, aunque declinadas en diversas formas, toda cultura nacional incorpora, en tanto que la realidad de la explotación es omnipresente, elementos ideológicos que abogan por la democracia y el socialismo.¹⁰¹ La organización internacional de los trabajadores, por su parte, ha de ser un dispositivo de traducción de las diferentes fracciones de la cultura nacional en las que se vehicula la resistencia a la opresión hasta conformar un completo inventario de todas las formas culturales y lingüísticas en las que se lucha contra el mal social en cada nación. (Lenin, 1977c: 352).

Pese a la claridad de sus posiciones normativas, el líder soviético compartía el parecer de Marx y Engels según el cual la consecución y consolidación de un mercado mundial capitalista pujaba por poner el socialismo en la agenda de los movimientos emancipatorios, no siendo la contraparte de tal proceso sino la

¹⁰¹ Este antiesencialismo, que asume como principio único y exclusivo la existencia del antagonismo social y las contradicciones que de él se derivan, anticipa diversos elementos de la obra gramsciana, especialmente aquellos relativos a la utopía como forma de expresión extrema de las clases explotadas y los concernientes al “folclore progresivo”: “las ideas de igualdad, de libertad, de fraternidad fermentan en medio de los hombres, entre los hombres que no son iguales, ni hermanos de otros hombres, ni se ven libres de ellos. Y ocurre en la historia, que cada sacudida general de las multitudes, en uno u otro modo, bajo formas y con ideologías determinadas, plantea estas reivindicaciones” (Q4, §45: 471). No por casualidad, inmediatamente a continuación, Gramsci pone en relación esta idea con la cuestión de la escuela única tal y como la plantea Lenin, si bien erróneamente ubica esa idea en las *Tesis de abril* cuando, como bien ha señalado Valentino Gerratana, se encuentra en los *Documentos para la revisión del programa del partido*, de junio de 1917 (Q2648).

tendencial disolución de las comunidades nacionales (Carlucci, 2007: 7). Lenin no considera, sin embargo, que tal tendencia justifique la aceleración artificial y por métodos coactivos de la agregación de naciones en unidades estatales cada vez mayores. En el que quizás sea, en tanto que presenta esta cuestión nacional en su faz específicamente lingüística, el texto más relevante para nuestros intereses –*¿Es necesaria una lengua oficial obligatoria?* (1914)– el bolchevique se muestra del todo afín a los planteamientos ascolianos que, como hemos visto, habían llamado la atención de Gramsci y que constituían el utillaje conceptual de su aproximación a la cuestión de la lengua nacional.¹⁰² El ruso no solo declara, como hacía el dialectólogo istriano, que sería indeseable todo intento de buscar una hegemonía lingüística por decreto, sino que también enfatiza la imposibilidad de la misma y las contrafinalidades que se derivan de las dimensiones coactivas que suele llevar aparejadas:

la coerción (el garrote) tendrá solo un resultado: obstaculizará la difusión del gran y poderoso idioma Ruso entre otros grupos nacionales, y lo más importante de todo, agudizará los antagonismos, causará fricciones en millones de nuevas formas, incrementará el resentimiento, la incompreensión mutua, etc.” (Lenin, 1972b: 72).

La imposición de la lengua rusa al resto de nacionalidades y sensibilidades lingüísticas presentes en Rusia implicaba asumir un estándar que hablaba menos de la mitad de la población (Lenin, 1977b: 121). De igual manera a como lo hará Gramsci siguiendo a Ascoli, Lenin situaba como precondition de la unidad lingüística – además de la voluntad de pertenencia a un mismo Estado– “las exigencias del intercambio económico [que] obligarán siempre a las nacionalidades que viven en un Estado [...] a estudiar la lengua de la mayoría” (Lenin, 1977a: 348) y conducen a la constitución de un canon de mayor firmeza que cualquier código impuesto, puesto que esta se asienta, precisamente, en la libertad de elección (*ibid.*: 349).

Una vez consumado el derrocamiento del zar y firmado el tratado de Brest-Litovsk se abre una etapa inédita en la historia de las clases subalternas. Aun en condiciones de cruenta guerra civil,¹⁰³ los años posteriores al 17 vendrán marcados

¹⁰² En “La lingua unica e l’Esperanto” Gramsci sintetizaba así la posición ascoliana: “la difusión de una lengua particular se debe a la actividad productora de escritos, de tráfico, de comercio de los hombres que hablan aquella lengua particular” (Gramsci, 1982: 670).

¹⁰³ Como ha señalado Craig Brandist: “los debates en torno al lenguaje adquieren una actualidad más general en el contexto de la difundida preocupación por el enorme número de personas física y mentalmente traumatizadas, especialmente niños, que siguieron a las catástrofes humanitarias posteriores a la Guerra mundial de 1914-1918 y a la Guerra civil

por la proliferación no solo de inéditas iniciativas políticas, económicas y militares; sino también de novedosas medidas dirigidas a dotar a Rusia de una cultura que, en todas sus expresiones, estuviese a la altura del desafío histórico, es decir, que fuese capaz al mismo tiempo de elevar el nivel cultural de las clases subalternas y de expresar y fomentar lo que de progresivo pudiese haber en sus formas de vida. La cuestión lingüístico-cultural no permanece ajena a esta pretensión. La naciente federación republicana constituye un crisol nacional que reclama la puesta en práctica de numerosas políticas lingüísticas y, por esta razón, los primeros años del periodo post-revolucionario estarán marcados, como dijimos, por los intentos de aplicar a las periferias no-rusas dentro a la URSS los principios que Lenin había esbozado desde la oposición a la autocracia zarista.

En esta tesitura, las reflexiones en torno al lenguaje se destacan siempre sobre el trasfondo de la unificación cultural del nuevo Estado soviético. La tarea inicial consiste, por tanto, en un profuso trabajo de cartografía en busca de –dicho *à la* Bartoli– los centros de irradiación “de innovaciones lingüísticas en la tradición y de conformismo lingüístico a lo ancho de las masas nacionales” (Carlucci, 2014a: 99). Se trata de un momento propicio a la reelaboración, desde perspectivas teóricas innovadoras, de la ingente cantidad de “datos empíricos acumulados durante la época anterior de indiscutida metodología descriptiva [...] [y] reelaborados según una nueva agenda” (Brandist, 2008: 279).

Los intentos por dibujar las isoglosas que atraviesan el gran espacio ruso pusieron de manifiesto la relevancia de los estudios de Baudouin de Courtenay y de sus discípulos para el proyecto bolchevique, toda vez que el enfoque de sus estudios glotológicos resultaba compatible con el centralismo democrático leninista. Para de Courtenay carecía de sentido la “creación de demarcaciones territoriales, [...] [pues] a veces creaban agrupaciones arbitrarias en un contexto de difusión de variaciones dialectales y de bilingüismo social” (*ibid*: 100). Lo cierto es que Rusia, más si cabe tras la guerra,¹⁰⁴ carecía de fronteras lingüísticas claras y a menudo los sectores de la población no construían su identidad según su adscripción etnolingüística, sino según

(1918-1921)” (Brandist, 2008: 279-280).

¹⁰⁴ “La guerra civil destruyó los lazos intrecomunitarios mezclando a las poblaciones y conduciendo a la militarización y burocratización de quienes habían sobrevivido. Giros semánticos, neologismos, acrónimos, préstamos y metáforas militares afluyeron a la lengua hablada, disrumpiendo la comunicación y obstruyendo la educación entre la población nominalmente rusófona” (Brandist, 2012: 32).

otros factores como las fronteras geográficas (políticas o naturales) o las diferencias religiosas (Carlucci, 2014a: 100; Schirru, 2009: 250). Por este motivo, el esquematismo y sobresimplificación que, en opinión de Carlucci,¹⁰⁵ Stalin introduce a partir del XII Congreso del PCUS (1923) (al cual asiste Gramsci y que gira prácticamente en su totalidad en torno a la cuestión de las nacionalidades y el lenguaje¹⁰⁶) acaba por generar, en los años que siguen a la muerte de Lenin, especialmente en lo concerniente a la educación, un ranking de facto – no *de iure* (Carlucci, 2007: 3)– en el que varía el grado de reconocimiento oficial y promoción que corresponde a cada lengua. Como no podía ser de otro modo, esta jerarquía sitúa el ruso en la cúspide. La consigna que propone desplazarse de la multiplicidad hacia la unidad, acaba *de facto* por imponer la unidad. En esta tesitura, además, la creciente la burocratización relega al olvido las pretensiones de lograr un centralismo democrático (Carlucci, 2014a: 100).¹⁰⁷

¹⁰⁵ Schirru, apunta a posibles circunstancias objetivas que se alejan de la personalización en la figura de Stalin –quien, en lo fundamental, concordaba con Lunacharski en asumir los criterios etnolingüísticos como marco de la nueva regionalización soviética y propiciar la predominancia de la lingüística etnográfica, manteniendo el criterio sostenido desde 1913 según el cual “comunidad nacional es inconcebible sin un idioma común” (Stalin, 2002: s/p)–, entre ellas la guerra civil que “había mostrado como la oposición a la revolución socialista tendía a coagularse en la forma de una serie de reivindicaciones nacionales e independentistas contra la opresión gran-rusa” (Schirru, 2009: 250). De ahí la importancia que el grupo bolchevique dio durante los años de la NEP a la consigna de la indigenización (*korenizacija*), o lo que es lo mismo, el apoyo sobre los poderes locales que se expresaban en las lenguas propias de cada territorio (*id*). Por su parte, como recuerda Craig Brandist, “las cartas críticas de Lenin sobre la aproximación de Stalin a la cuestión nacional fueron enviadas a los delegados del XII Congreso iniciado en abril de 1923, pero parece que, a pesar de que Lenin pidió a Trotski que defendiese su causa, Trotski acordó con los líderes del partido no hacerlo a cambio de que se le permitiese expresar sus posiciones sobre economía” (Brandist, 2012: 35). Pese al matiz que acabamos de señalar, el propio Schirru reconoce una jerarquización creciente, lo que en los años treinta producirá en Rusia el tipo de jerarquía al que alude Carlucci, estableciéndose distinciones entre “tribu”, “pueblo nación” o “etnia nacional”, caracterizadas por diferentes grados de desarrollo económico y por estructuras de poder e imaginarios políticos diferenciados (Schirru, 2009: 252).

¹⁰⁶ Como recuerda Giancarlo Schirru: “la tarea de la planificación [surgida del XII Congreso] era describir de forma moderna al menos setenta lenguas, acuñar un alfabeto con base latina en el que ponerlas por escrito, ‘modernizarlas’, como se solía decir: es decir, acuñar todo el léxico técnico-científico que las situase en condiciones de traducir las grandes lenguas nacionales” (Schirru, 2010b: 3).

¹⁰⁷ Pocos autores como Manuel Sacristán –aquí, a diferencia de buena parte de sus discípulos, leninista y gramsciano de estricta observancia–, supieron entender, esta vez desde las entrañas del centralismo nacional-católico, lo que suponía para las identidades nacionales no-hegemónicas la política de centralización forzosa: “[el apoyo de la socialdemocracia alemana a los presupuestos de guerra] recomienda prudencia crítica cuando se habla del carácter burgués de tal y cual reivindicación nacional. Pues mientras haya nacionalidades, la opresión o el mero desprecio de una de ellas ocurrirá por fuerza desde otra nacionalidad. [...] La ‘saña’

Como ha señalado Giancarlo Schirru, “la apertura de la cuestión nacional fue fruto de cuatro instancias diferentes, originariamente independientes entre sí, y que tenían cada una de ellas centros de decisión diferenciados” (Schirru, 2009: 248). Los cuatro procesos convergentes a los que se refiere el autor italiano son: 1) Proceso de regionalización cuyo fin era la superación de las divisiones administrativas del imperio ruso y lograr una reestructuración del territorio que resultase funcional a la economía socialista; 2) el Consejo de comisarios del pueblo, en el que Stalin desempeñaba el cargo de Comisario de nacionalidades, se ocupó de diseñar la estructura institucional de la Unión que dio lugar al modelo de repúblicas formalmente paritarias, al menos desde el punto de vista institucional; 3) La gran campaña por la alfabetización dirigida por el *Narkompros* (Comisariado popular de educación); y 4) Una ambiciosa campaña por la reforma de la escritura (Schirru, 2009: 248).¹⁰⁸

La reflexión sobre la cuestión lingüística que hemos rastreado hasta el nacimiento mismo del Partido Bolchevique se modula y atraviesa numerosas fases a lo largo de la historia rusa de comienzo del siglo XX y constituye, como acabamos de ver, un eje central de la discusión en la Moscú a la que arriba Gramsci en el 22. Si volvemos ahora a la obra de Lenin, vemos como en su última alocución pública torna sobre un asunto todavía afín. En *Cinco años de la revolución rusa y perspectivas de la revolución mundial*, discurso pronunciado en el IV Congreso de la *Komintern* (1922), Lenin abandera –ante un público que incluía al por aquel entonces delegado del PCd’I en Moscú– una línea expositiva centrada en la dificultad de traducir las consignas rusocéntricas a las diferentes lenguas y coyunturas nacionales.¹⁰⁹

de Stalin contra el ‘social-nacionalismo’ georgiano era, como dice Lenin, nacionalismo gran-ruso, chauvinismo de gran potencia” (Sacristán, 2010: s/p).

¹⁰⁸ Puede verse todo un catálogo de las medidas políticas sobre el particular adoptadas en torno al XII Congreso en Schirru, 2009: 249.

¹⁰⁹ En el §38 de *El eclipse de la fraternidad*, titulado precisamente “La exportación del modelo de partido bolchevique: una cuestión de tiempos”, Domènech analiza pormenorizadamente –incluidos los draconianos 21 puntos cuyo cumplimiento era requisito inexcusable para la aceptación en la III Internacional de los partidos comunistas recién creados– el modo en el que, a partir del II Congreso, el Partido bolchevique trató de imponer en todos los demás territorios europeos el modelo que había triunfado en Rusia. Tal premura era debida a la esperanza, tempranamente frustrada, de que las revoluciones alemana e italiana estuviesen a punto de producirse (Domènech, 2004: 303-309). Como supo ver Arthur Rosenberg, el gran helenista miembro del KPD, en su *Historia del bolchevismo*: “las consecuencias de los tratados de paz de 1919, la destrucción de la moneda, el paro obrero. Todo eso estaba presente en 1920 lo mismo que en 1921 y en 1932. Entre el II Congreso y el III Congreso nada había cambiado respecto de esos hechos básicos de la época de la

La *Komintern*, más si cabe que cualquier Estado, debía habérselas con la pluralidad lingüística inherente al hecho de que la organización política del proletariado se concretase en partidos nacionales con sus tareas específicas. Esta pluralidad, por lo tanto, era un hecho, un punto de partida inexcusable para una política que pretendiese partir del “análisis concreto de la situación concreta”.

Por lo demás, el discurso de Lenin muestra una temprana conciencia del íntimo vínculo que aúna lenguaje y cultura, con la consiguiente extensión del principio de traducibilidad más allá de lo estrictamente lingüístico:

[La resolución] es demasiado rusa. No porque esté escrita en ruso (ha sido perfectamente traducida en todos los idiomas) sino porque está penetrada por completo del espíritu ruso (Lenin, 1978: 426-427).

Como ya hemos dicho, el contexto en el cual se pronuncia este discurso, centrado en la necesidad de traducir las consignas rusocéntricas de la *Komintern* a las diferentes realidades nacionales, es el IV Congreso de IC (1922). Esto no es baladí, habida cuenta de que, en el III Congreso (1921), se había propuesto por primera vez la estrategia del frente único como forma de combatir los progresos del fascismo. Esta estrategia fue inicialmente rechazada por los partidos francés, español e italiano (incluido Gramsci) (Thomas, 2009: 208-9).¹¹⁰ Pensemos entonces en la influencia que pudieron tener en el cambio de postura del sardo las siguientes palabras de Lenin pronunciadas en el IV Congreso:

la resolución es demasiado rusa [...]. Por eso, los extranjeros no la comprenden [...]. Deben asimilar parte de la experiencia rusa. Cómo lo harán, no lo sé. Es posible que los fascistas de Italia, por ejemplo, nos presten un gran servicio si hacen ver a los italianos que no son aún suficientemente cultos y que su país no tiene aún ninguna garantía contra las centurias negras (Lenin, 1978: 428).

Gramsci comprenderá el espíritu del discurso de Lenin, lo que en el corto plazo – aunque no inmediatamente tras el congreso (Tasca, 1973: 132)– propicia su

Revolución mundial [...] Lo que había cambiado entre el II y el III Congreso no era ni la coyuntura mundial en su conjunto ni la situación en Europa. Lo que había cambiado era la Unión Soviética (Rosenberg en Domènech, 2004: 310). Esta reflexión muestra el profundo reajuste que supuso el desplazamiento desde una suerte de esperantismo gran-ruso al intento de adecuar, con la estrategia del frente único, las directrices de la Internacional a la lógica del centralismo democrático. Tal cambio se expresa en el reconocimiento por parte de Lenin del excesivo “rusismo” de los 21 puntos, reconocimiento que está a la base de una cierta forma de comprender la traducción que más tarde será reclamada e inspirará el desarrollo filosófico del concepto por parte de Gramsci.

¹¹⁰ Para una detallada reconstrucción de los avatares sufridos por la estrategia del “frente único”, cfr. Wolikow, 2017: 204.

aceptación de la estrategia del Frente único tras la negativa inicial del PCd'I.¹¹¹ Su realización, no obstante, requerirá de la remoción de Bordiga de la dirección del partido. Tras su retorno a Italia y su asunción de la dirección del PCd'I en agosto de 1924, el sardo comienza a diseñar una estrategia para traducir el frente único a la perspectiva de la Italia Fascista. Como es sabido, el V Congreso, de junio-julio de 1924 –en el que comienzan a entrecruzarse los efectos futuros de la égida estalinista– apostará por un retorno a la estrategia de la “bolchevización”, defendiendo la táctica del “frente único por la base” y asumiendo las consignas de “clase contra clase” y de la consideración de la socialdemocracia como “socialfascismo”, las cuales terminan por imponerse en el VI Congreso (1928). Este giro de la Internacional hará que todos los esfuerzos de Gramsci caigan en saco roto.

Restan, no obstante, toda una serie de documentos que confirman su adhesión al proyecto de crear una “República federal de los obreros y campesinos”. Esta expresión comparece en la carta de 13 de septiembre de 1923 en la que Gramsci propone el título *L'Unità* para el diario obrero que ha de publicarse en Italia a petición del *Presidium*.¹¹² Más allá de lo significativo del nombre, que coincide con el de la vieja publicación del meridionalista Salvemini, podemos considerar que, a la altura de septiembre de 1923, Gramsci ha aceptado por completo la directriz del frente único, verdadero germen teórico de la que más tarde será la teoría de la hegemonía:

yo propongo como título “L'Unità”, lisa y llanamente, que tendrá un significado para los obreros y tendrá un significado más general, porque creo que tras la decisión del ejecutivo ampliado sobre el gobierno obrero y campesino, nosotros debemos dar importancia especial a la cuestión meridional, es decir, a la cuestión en la cual el problema de las relaciones entre obreros y campesinos se plantea no solo como un problema de relación de clase, sino también y especialmente como un problema territorial, es decir, como uno de los aspectos de la cuestión nacional. Personalmente, yo creo que la consigna ‘gobierno obrero y campesino’ debe ser adaptada en Italia así: ‘República federal de los obreros y los campesinos’ (Gramsci, 1992: 130).

Esta idea retorna en *Alcuni temi della questione meridionale*, el primer texto gramsciano, inconcluso por el arresto del 8 de noviembre de 1926, que tiene un

¹¹¹ Tras la carta del 24 de noviembre de 1922 (apenas una semana antes de que comenzase el IV Congreso de la IC) firmada por Lenin, Zinoviev, Trotsky, Radek y Bujarin, el comité italiano había aceptado formalmente la consigna del frente único, aunque sin la menor intención de llegar a ponerla en práctica. Véase la carta en: Gramsci, 2009: 410-412. Por su parte, también los socialistas milaneses, encabezados por Pietro Nenni, habían comenzado una campaña para sabotear cualquier intento de entendimiento con los comunistas (Tasca, 1973: 132).

¹¹² Para un detallado comentario del significado de dicha expresión, véase Vacca, 2017: 35 y ss.

carácter que va más allá de la intervención periodística cotidiana o de la intervención política coyuntural. En él, haciendo honor al leniniano análisis concreto de la situación concreta, Gramsci traducirá nuevamente la abstracta cuestión nacional en sus versiones específicamente italianas: la cuestión meridional y la cuestión vaticana.¹¹³

La influencia de la Proletkult.

Durante su estancia en Moscú, Gramsci tiene la ocasión de conocer personalmente a uno de los miembros de la cúpula bolchevique a los que había prestado mayor atención en su labor como periodista en Turín: Anatoli Lunacharski, a la sazón Comisario del Pueblo para la educación. El primer encuentro entre ambos se produce, presumiblemente, en el juicio contra L. V. Konopleva, iniciado el 8 de junio de 1922, motivado por el atentado que la militante socialrevolucionaria había cometido contra la vida de Lenin (Righi, 2019: 137). De igual modo, es seguro que Gramsci y Lunacharski coincidieron en junio de 1923 en la reunión de la comisión italiana reunida durante el III Congreso Plenario de la Internacional comunista. Lunacharski hablaba perfecto italiano y seguía de cerca la realidad política de este país, habiendo participado en el XVIII Congreso del Partido Socialista Italiano, celebrado en Milán entre el 10 y el 15 de octubre de 1921, ocasión con motivo de la cual condujo una encendida polémica con Serrati (Righi, 2019: 137). Por su parte, Gramsci había traducido y publicado numerosos escritos¹¹⁴ del número tres del gobierno ruso – especialmente textos relacionados con la cuestión de la Cultura Proletaria– y había

¹¹³ “En Italia, la cuestión campesina está históricamente determinada, no es la ‘cuestión campesina y agraria en general’. En Italia, la cuestión campesina ha adoptado dos formas típicas y peculiares muy marcadas por la tradición italiana y el desarrollo específico de la historia italiana: la cuestión meridional y la cuestión vaticana. Por tanto, para el proletariado italiano conquistar la mayoría de las masas campesinas significa dominar esas dos cuestiones desde el punto de vista social, comprender las exigencias de clase que representan, incorporar esas exigencias a su programa revolucionario de transición, plantear esas exigencias entre sus reivindicaciones de lucha” (Gramsci, 2017: 176).

¹¹⁴ Cabe señalar los siguientes: “La cultura nel movimento socialista” (*Il grido del popolo*, 1 de junio de 1918); “Tempio o laboratorio?” (*L’Ordine Nuovo* [semanal], 3 de julio de 1920); “Cultura Proletaria” (*L’Ordine Nuovo* [semanal], 28 de agosto de 1920); “L’Istruzione professionale tecnica nella Russia dei soviet” (*L’Ordine Nuovo* [semanal], 20 de noviembre de 1920); “La terza internazionale e gl’intelletuali” (*L’Ordine Nuovo* [diario], 22 de agosto de 1921); “Isadora Duncan” (*L’Ordine Nuovo* [diario], 18 de septiembre de 1921); “Fedor Dostoevski” (*L’Ordine Nuovo* [diario], 25 de mayo de 1922).

defendido una versión de las tesis proletkultistas que había culminado con la fundación del *Istituto di Cultura Proletaria de Turín*.

Junto a Bogdanov y Gorki, Lunacharski fue una de las cabezas visibles del periódico *Vpered* (Adelante), constituido en 1907, en el marco del debate estratégico en torno al boicot parlamentario tras las derrota de la revolución de 1905. Esta discusión se salda con la publicación de *Materialismo y empiriocriticismo* en 1908, feroz crítica de Lenin contra las tesis del principal animador de la corriente *vperedista*, Aleksander Bogdanov.¹¹⁵ La polémica entre ambos se halla sobredeterminada políticamente y excede nuestros intereses llevar a cabo una reconstrucción íntegra de la misma. Por lo que hace a su vertiente cultural, en 1911 Bogdanov publica, bajo el pseudónimo de “Maksimov”, *El socialismo en el presente. Tareas culturales de nuestro tiempo*. Se trata de una suerte de Manifiesto fundacional en el que se recogen las que serán las tesis principales de la *Proletkult*. De entre estas destaca una fuerte concepción positiva del proletariado, apoyada en la idea de que la consecución del socialismo no tiene que ver únicamente con la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, lo que la relegaba a un futuro incierto, sino que, sostiene Bogdanov, el logro del socialismo se juega en buena medida en el presente, fundamentalmente en el incremento de los vínculos de solidaridad en la relación de trabajo, es decir, en la creación, en los intersticios de la explotación capitalista, de un vínculo que prefigura las formas de vida de la sociedad post-revolucionaria. En este esquema general la cultura juega el papel de un catalizador, haciendo madurar este tipo de relaciones de cooperación y presionando a su vez, especialmente por lo que hace a la superación de toda forma de individualismo, las estructuras del orden capitalista.¹¹⁶ En este sentido,

la lucha por el socialismo no se reduce a la mera guerra contra el capitalismo y a la simple y pura acumulación de fuerzas necesarias a dicho fin. La lucha es al mismo tiempo trabajo creativo, positivo, creación de elementos de socialismo siempre

¹¹⁵ Sobre los acontecimientos rusos tras 1905, reinterpretados a la luz de la situación postrevolucionaria, cfr. Lenin, 1966: 20-22. Como ejemplo de intervenciones leninistas en el debate, cfr. Lenin, 1983a; 1983b. Sobre el conflicto entre las tesis filosóficas empiriocriticistas y la incomprensión leninista de las mismas, fundada ante todo en la atribución de un carácter ontológico a tesis cuya validez se retringe al universo discursivo de los lenguajes científicos, cfr. Sacristán, 1983: 177-181. No está de más recordar la implícita valoración negativa que, presumiblemente, Gramsci dirige hacia *Materialismo y empiriocriticismo*: “un hombre político escribe de filosofía: puede darse que su ‘verdadera’ filosofía deba buscarse en cambio en los escritos de política” (Q4, §46: 473).

¹¹⁶ Sobre las afinidades entre este planteamiento de Bogdanov y algunas de las tesis de Gramsci, cfr. Ghetti, 2016: 75-110.

nuevos en el proletariado mismo, en sus relaciones internas, en sus condiciones de vida cotidiana: la elaboración de la cultura proletaria socialista (Bogdanov en Angelino, 2004: 200).

Bogdanov hibrida este planteamiento con una reflexión en torno a las funciones pedagógicas del arte, basadas en la superioridad expresiva de esta con respecto a los conceptos científicos. La cultura proletaria se concibe entonces como un proceso de autoeducación de la clase explotada que organiza la percepción y la acción humana, lo que permite al proletariado superar una “espontaneidad” que no es sino una subalternidad con respecto a las representaciones de sí que les ofrece la cultura burguesa (Brandist, 2012: 27). El culturalismo bogdanoviano, a su vez, replica el esquema del proletariado como clase universal, en este caso, como clase en condiciones que crear una cultura que rompa las antiguas escisiones sociales vinculadas a la explotación. A dicho fin, Bogdanov defiende una fuerte autonomía con respecto a la cultura burguesa, fomentando un espíritu de escisión que permita la purificación de las creaciones culturales del proletariado.¹¹⁷ Una vez consumado el

¹¹⁷ Para una exposición general de las tesis bogdanovianas, cfr. Angelino, 199-204. En relación al “espíritu de escisión” inherente al proletkultismo, Cesare Bermani ha puesto de manifiesto la afinidad electiva de las tesis sorelianas con el proletkultismo del joven Gramsci (Bermani, 2007b: 60). Igualmente, Bermani permite remitir a las convicciones proletkultistas (*ibid.*: 58) como una de las fuentes del “espíritu popular creativo” que analizaremos en el capítulo 5. Para una ponderada respuesta a las tesis de Bermani, que enfatiza la complejidad del planteamiento gramsciano, tan atento a la creatividad obrera como pronto a aprovechar las contribuciones más relevantes de la cultura burguesa de su tiempo, cfr. Liguori, 2008: s/p. No solo concordamos con Liguori, sino que creemos que su línea argumentativa puede esgrimirse contra Ghetti, quien, siguiendo a Bermani, contrapone el texto “Studi ‘difficili’”, publicado por Gramsci en *l’Ordine Nuovo* del 27 de diciembre de 1919, al *¿Qué hacer?* de Lenin. En opinión de Ghetti, Lenin niega “cualquier originalidad creativa al proletariado” (2016: 107), a diferencia de Gramsci, que en la línea proletkultista sí se la reconocería. Sin embargo, el texto de Gramsci –quien sin duda reconoce tal autonomía– no se refiere tanto a la capacidad creativa de las clases subalternas como a su capacidad de experiencia, esto es, al *modo adecuado* de dirigirse a ellas a la hora de hacer pedagogía política o de hacerlas partícipes de los resultados de la alta cultura (burguesa). Por lo que hace al texto de Lenin esgrimido por Ghetti, hemos de decir, ante todo, que se trata de un texto de Kautsky, citado por Lenin en su *¿Qué hacer?* (Lenin, 2016: 99-101). En este, el autor no se refiere a la creatividad proletaria, antes bien, cuando el bolchevique sostiene que el proletariado no detenta la ciencia, en este caso la ciencia que permite la comprensión de la totalidad de las relaciones sociales más allá de la *espontánea* experiencia del sufrimiento (Lenin, 2016: 118), dice que tal ciencia permite ganar una “conciencia socialista” que, en opinión de Lenin (y Kautsky) el proletariado debe de incorporar desde el exterior, y debe hacerlo porque puede, dado que no hay ninguna imposibilidad metafísica que le vete el acceso a tal conocimiento: “lo han transmitido a los proletarios destacados” (*ibid.*: 100). Sin tal conocimiento, al menos en el *¿Qué hacer?*, la mera experiencia del sufrimiento no permitiría ir más allá del economicismo *tradeunionista* y ganar una perspectiva netamente política. Sin embargo, estas afirmaciones de Lenin, y cualquiera que se acerque a su texto puede comprobarlo, tienen un valor sociológico, en ningún caso ontológico, es decir, refieren a una situación que puede ser corroborada por las

hecho revolucionario, el proletariado, libre de las bridas clasistas, estará en condiciones de desarrollar su cultura, basada en la abolición del individualismo y en la extensión del colectivismo a todas las esferas de la vida (Angelino, 2004: 207). Este marco implicaba una fuerte pretensión de autonomía cultural y política que defendía la necesidad de crear instituciones pedagógicas y de cultura proletaria independientes del partido, el sindicato y las cooperativas (Bermani, 2007a: 124).

Como veremos, en una revolución “impura” –basada no sobre la autonomía y la independencia *proletarias*, sino sobre la alianza de clases– como fue la protagonizada por los bolcheviques, las pretensiones de autonomía cultural del proletariado y su independencia política con respecto al partido-Estado no podían sino generar fricciones entre la Proletkult soviética y los organismos institucionales.¹¹⁸ Más si cabe toda vez que en opinión de Bogdanov la cultura –y no la apropiación de los medios de producción– es a la vez el corolario y la precondition del socialismo, el transcendental de la plena emancipación colectiva (Angelino, 2004: 207-208). Por este motivo, las tesis proletkultistas portaban en sí el germen de las pretensiones hegemónicas sobre la totalidad del proceso revolucionario y condujeron al inevitable enfrentamiento entre Bogdanov y Lenin en 1920, momento en el que Lunacharski, a la sazón director del Narkompros, se escora con el segundo y favorece la fagotización de la *Proletkult*, por las instituciones estatales.¹¹⁹

estadísticas de escolarización y analfabetismo de la Rusia de entresiglos. En idéntico error incurre la lectura ontologizante de la estrategia leninista que desarrollan Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista* (2001: 88). Más allá del ámbito del análisis destinado a la acción práctica inmediata, parece evidente el reconocimiento leniniano de la creatividad subalterna y el valor de esta para el socialismo. Sirva de ejemplo este testimonio de Vladimir Bohn-Bruevich: “anuncié a Vladimir Ilich que en la biblioteca había una selección bastante buena de *bylinas*, de canciones populares y de cuentos del folklore ruso. Inmediatamente me pidió que se los prestara. – ¡Qué material tan interesante! –me dijo a la mañana siguiente cuando entré en su casa–. He mirado rápidamente estos libros, pero veo que faltan hombres y voluntades para generalizar todo esto, para examinarlo desde un punto de vista social y político: con estos libros se podría escribir un excelente estudio sobre las aspiraciones y los deseos del pueblo” (Lenin, 1975a: 220).

¹¹⁸ Si bien llegado el momento se escorará con Lenin, Lunacharski, en su primera declaración como comisario de educación suscribe la tesis de la autonomía cultural del proletariado: “la actividad independiente de... las organizaciones culturales y educativas de los obreros, los soldados y los campesinos debe conseguir una absoluta autonomía, tanto respecto de la administración central como de los centros municipales (Lunacharski en Fitzpatrick, 2017: 113). Sobre los orígenes del conflicto entre el Narkompros y la *Proletkult*, encarnados en la persona de Lunacharski y motivados por la cuestión de la autonomía del movimiento, cfr. Fitzpatrick, 2017: 117-118.

¹¹⁹ Sobre este episodio, cfr. Fitzpatrick, 2017: 192-241. La línea argumentativa de Lenin es clara. En primer lugar, venía acusando a los proletkultistas de ser un movimiento

Sea como fuere, las líneas defendidas en *Vpered* por Bogdanov, y asumidas como propias por la *Proletkult* cuando esta se funda en octubre de 1917 (solo unas semanas antes de la revolución¹²⁰), fueron asimiladas por Antonio Gramsci desde el desconocimiento de las pugnas fraccionales en el interior del bloque revolucionario, interpretando dicho movimiento “como la punta de lanza, en el campo ideológico, cultural, artístico y literario de los fermentos innovadores y creativos inducidos por el proceso revolucionario” (Angelino, 2004: 193).¹²¹ Así, cuando publica *La cultura nel movimento socialista*, de Anatoli Lunacharski, Gramsci desconoce el trasfondo del

pequeñoburgués. Así, en el discurso de apertura al I congreso panruso de educación extraescolar (6 de mayo de 1919), sostiene: “la primera dificultad fue la multitud de gente procedente de los intelectuales burgueses que en muchos casos consideran las instituciones educativas para los campesinos y los obreros, instituciones creadas según los nuevos principios, como el campo de acción más propicio para sus intentos personales en el campo de la filosofía o en el campo de la cultura: allí se han representado a menudo las más absurdas muecas como algo nuevo y, bajo el pretexto de arte puramente proletario y cultura proletaria” (Lenin, 1975a: 169). Asimismo, Lenin no asume la escisión plena con respecto a la cultura burguesa y, en el “Proyecto de resolución para el congreso de la la Cultura Proletaria” (8 de octubre de 1920) sostiene: “el marxismo [...] en tanto que ideología del proletariado revolucionario, lejos de rechazar las conquistas más importantes de la época burguesa, ha asimilado [...] todo lo que había de valioso en el desarrollo más de dos veces milenario del pensamiento y de la cultura humanas” (*ibid.*: 171). En ese mismo texto, además, concluye: “el congreso impone una obligación absoluta a todas las organizaciones de la Cultura Proletaria de considerarse totalmente como organismos auxiliares de la red de instituciones del Comisariado del Pueblo de la Instrucción Pública y cumplir sus tareas” (*id.*). Quizás la relevancia de esta controversia quede más clara si aludimos a un texto de Lunacharski en el que expone las dimensiones que había adquirido el fenómeno de la *Proletkult* a la altura de 1920: “400.000 trabajadores se han agrupado en la ‘Cultura Proletaria’: entre ellos, 80.000 participan activamente en la educación de los otros trabajadores. Para la difusión de la cultura proletaria se publican en Rusia quince diarios, hasta hoy han sido publicados diez millones de ejemplares de escritos debidos a autores de las clases obreras y tres millones de ejemplares de composiciones musicales” (Lunacharski et al, 1920: 140).

¹²⁰ Sobre el proceso de fundación y el celo con el que, pese a sus buenas relaciones en un primer momento con el nuevo gobierno revolucionario, la *Proletkult* defendió su autonomía, cfr. Fitzpatrick, 2017: 114-116.

¹²¹ Como ha señalado Craig Brandist, no siempre resulta fácil establecer rígidamente una distinción entre la ortodoxia bolchevique y las tesis proletkultistas. Por ejemplo, buena parte de lo que conocemos como leninismo es una readaptación, debida a Bujarin, de las ideas bogdanovianas de autonomía reinterpretadas como una lucha contra la burocratización como precondition del desarrollo de la lucha proletaria (2012: 28). Como prueba de tal eclecticismo, Gramsci, en el marco de la distinción entre arte y cultura, defenderá hasta el final de su producción escrita una posición que bien puede considerarse una hibridación de algunas tesis proletkultistas y de la teoría de la hegemonía. Según esta, el grupo social (y ya no la clase) siquiera virtualmente hegemónica que acaba creando un nuevo ambiente cultural, termina generando *desde el interior* de esta nueva cultura (esto es, autónomamente) artistas y obras de arte de nuevo tipo: “un nuevo grupo social que entra en la vida histórica con actitud hegemónica [...] *no puede no* suscitar desde su interior personalidades que antes no habrían encontrado una fuerza suficiente para expresarse completamente en un cierto sentido (Q23, §6: 2192-2193, segunda mitad de 1934).

conflicto entre la *Proletkult* y Lenin.¹²² Este texto se cierra explicitando las tesis que guían su redacción y que, en general, remiten al marco *vperedista* que ya hemos descrito:

1. Está claro que para mí no se trata de la típica instrucción, sino de plantear la cuestión sobre bases mucho más amplias cuyo concepto la palabra “propaganda” ya no logra abrazar y es mejor hablar de auto-educación y auto-instrucción del proletariado.
2. Es igualmente claro que no se trata aquí del socialismo o de la cultura socialista, la cual solo nacerá tras la victoria sobre el capitalismo, sino de forjar un arma nueva e indispensable para la lucha del proletariado contra el capitalismo. [...]
3. Los esfuerzos no coordinados de las organizaciones políticas, económicas y cooperativas individuales deben unificarse. En otras palabras, para profundizar la conciencia socialista es necesario instituir una organización diferenciada y centralizada, un organismo separado de cultura socialista que debería poseer sus órganos específicos: clubs, escuelas de todo tipo, bibliotecas, periódicos, revistas, teatros, etc. En todos los países debería existir, además del comité directivo central del partido, del sindicato y de las cooperativas, también una comisión central socialista de cultura, y todos juntos deberían estar subordinados a los congresos generales y a una dirección única de una única organización de clase.
4. Si en Europa occidental, y especialmente en Alemania, se han puesto ya la bases para un trabajo así, entre nosotros, en cambio, es necesario comenzar todo desde los fundamentos. Por otro lado, sin embargo, en Europa occidental el trabajo puede ser obstaculizado por las rutinas, mientras que, entre nosotros, nuestro movimiento joven y lleno de entusiasmo podrá hacer milagros (Lunacharski en Angelino 2004, 189-190).

Así, como vemos, Gramsci publica en 1918 –como redactor de *Il grido del popolo*– un texto que reproduce todos los leitmotiv de los *vperedistas*. Más allá de sus decisiones editoriales sobre la difusión en Italia de las tesis de estos autores, desde diciembre de 1917 el sardo venía defendiendo la necesidad de crear en Turín una asociación de cultura socialista¹²³ que estuviese en condiciones de elevar el nivel

¹²² Bien avanzada la redacción de los *Quaderni*, en Q10(1), §7 (escrito entre abril y mayo de 1932), Gramsci vuelve, precisamente en un momento en el que está hablando de las aportaciones de Lenin a la filosofía de la praxis (muestra de ciertas reminiscencias de su formulación juvenil o de una especial conciencia del matiz que le permite captar el giro culturalista del último Lenin), a insistir sobre el tópico proletkultista que diferencia el momento cultural del frente político y el económico: “reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la ‘valorización’ del hecho cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquellos meramente económicos y meramente políticos” (Q1224).

¹²³ Véase “Per un’Associazione di coltura” (*Avanti!*, 18 de diciembre de 1917), en donde Gramsci sostiene, de forma afín a los postulados de la *Proletkult*, una concepción positiva del proletariado (“el proletariado en un cierto momento de su desarrollo y de su historia se da cuenta de que a la complejidad de su vida le falta un órgano necesario y se lo crea con sus fuerzas, con su buena voluntad, para sus fines”) y la necesidad de la autonomía institucional de la actividad cultural (“existen unos problemas religiosos, filosóficos y morales que la acción política y económica presupone sin que los organismos económicos y políticos puedan en la propia sede discutirlos y difundir sus soluciones”) (Gramsci, 2015: 660).

cultural del proletariado local, en un sentido de cultura que rehuye la mera erudición y se refiere a la creación de una nueva “espontaneidad” inherente al desarrollo de una voluntad colectiva consciente y diferenciada.¹²⁴ La publicación, el 1 de mayo de 1919, del primer número de *L’Ordine Nuovo*, en cuya portada se leía *Rassegna settimanale di cultura socialista*, parece entroncar con las pretensiones gramscianas más vinculadas a los postulados de la *Proletkult*. Sin embargo, esta interpretación ha sido cuestionada. Palmiro Togliatti, uno de los propulsores de la iniciativa, escribe en 1964:

L’Ordine Nuovo, cuando se publica como semanal, entre mayo de 1919 y finales de 1920 se presentaba como revista “de cultura proletaria”. No se debe sin embargo atribuir un significado particular, creo, a la combinación de este adjetivo con este sustantivo. La situación y el debate del cual salió la tendencia a reivindicar en sentido maximalista una “cultura proletaria” como ruptura y negación cultural, no existían todavía en nuestro movimiento cuando se eligió aquel título (Togliatti, 2018: 207).

No obstante, habida cuenta de los textos de Lunacharski (algunos, incluido “Cultura proletaria” publicados en la etapa del periódico como semanario) y del propio Gramsci a los que nos hemos referido, resulta posible aducir que la afirmación de Togliatti se enmarca en su política de alianza con los intelectuales tradicionales de la segunda posguerra y supone una de esas pequeñas “traiciones” –llamativa dado que se trata de un texto de 1964, es decir, cuando ya no se reivindicaba tanto al Gramsci “gran intelectual” como al “capo de la classe operaia”– que resultaron inevitables en la traducción del legado gramsciano en la segunda posguerra.¹²⁵

En este sentido, Cesare Bermiani, abanderando la causa anti-togliattiana, ha señalado como *L’Ordine Nuovo* [Diario], una vez creado el Istituto di Cultura Proletaria en enero de 1921 “otorgará siempre un amplio espacio a las iniciativas del Instituto, dando muestras de que lo considera como un instrumento del propio programa de autoemancipación obrera” (Bermiani, 2007a: 129). Así, el 25 de diciembre de 1921, anunciando la próxima publicación de *Prolet-Kult*, iniciativa editorial vinculada al *Istituto* que finalmente no llega a ver la luz, *L’Ordine Nuovo* publicará una nota en la que podemos leer: “Prolet-Kult no forma por tanto una simple continuación de una encomiable iniciativa: representa también la realización

¹²⁴ Sobre el particular véase el artículo “Socialismo e cultura”, publicado en *Il grido del popolo* el 29 de enero de 1916 (Gramsci, 2019, 128-133). Igualmente: D’Orsi, 2004: 49. Ver dos notas infra.

¹²⁵ Sobre la relación del PCI de posguerra con los intelectuales tradicionales cfr. De Felice, 1972: 33. Igualmente, cfr. Liguori, 2012: 59-69. Podemos encontrar el mismo asunto abordado a partir del tópico del “traductor, traidor” en Liguori (en prensa).

de una parte del programa que el mismo *L'Ordine Nuovo* se había trazado con respecto a los problemas de la cultura proletaria” (cit. en Bermani, 2007a: 150).

Si bien concordamos con las tesis de Bermani relativas a la fuerte influencia de los postulados proletkultistas en Gramsci incluso antes de la fundación del *Istituto*,¹²⁶ no es menos cierto que el propio Gramsci, rememorando la fundación de *L'Ordine Nuovo*, sostiene que “el único sentimiento que nos unía [...] era el suscitado por una vaga pasión de una *vaga* cultura proletaria” (“El programa de L’‘Ordine Nuovo’”, 14 de agosto de 1920) (Gramsci, 1987: 619, el destacado es nuestro). En este sentido, concordamos con Liguori (2008: s/p) en que Gramsci no llega a asumir –ni siquiera durante la actividad del Istituto di Cultura Proletaria¹²⁷– los postulados más radicales e iconoclastas de la *Proletkult* sobre la autonomía del arte proletario y el rechazo del arte burgués,¹²⁸ sino que más bien construye su pensamiento en una maniobra de traducción e interpretación creativa del núcleo racional de la alta cultura burguesa.

En el verano de 1920, durante el Segundo Congreso de la Internacional Comunista, se crea en Moscú la Oficina Internacional de la *Proletkult*, con Anatoli Lunacharski como su figura más visible y con Nicola Bombacci como representante italiano (Lunacharski, 1920). El Manifiesto fundacional de la *Kultintern* se publica en

¹²⁶ Por ejemplo, en las “Cronache dell’‘Ordine Nuovo’ [VII]”, publicado el 12 de julio de 1919 en *L'Ordine Nuovo* [semanal], Gramsci defiende la importancia de crear “soviets de cultura proletaria”, para “convencer a los obreros y los campesinos de que va en su interés someterse a una disciplina permanente de cultura, y hacerse una concepción del mundo, del complejo e intrincado sistema de relaciones humanas, económicas y espirituales que da forma a la vida social del globo” (Gramsci, 1987: 126). En un artículo publicado en *Avanti!* el 14 de junio de 1920 (es decir, todavía en la etapa semanal de *L'Ordine Nuovo*), en las “Cronache di cultura”, leemos: “según los compañeros rusos que ya han establecido toda una red de organizaciones de ‘Cultura proletaria’ (*Proletkult*), el solo hecho de que los proletarios se planteen estos problemas y traten de resolverlos significa que existen ya los elementos de una civilización proletaria original” (Gramsci, 1987: 556). Igualmente, en las “Cronache dell’‘Ordine Nuovo’” (11-18 de diciembre de 1920) se hace al *Clarté* de Henri Barbusse el representante occidental de los principios que para oriente ha sostenido la Cultura proletaria de Lunacharski, el cual tiende a la “creación de una nueva civilización, de una nueva costumbre, de nuevos hábitos de vida y de pensamiento” (Gramsci, 1987: 780-781).

¹²⁷ Como recuerda María Luisa Righi, “el Proletkult de Turín no era ni siquiera iconoclasta. Las muestras y publicaciones futuristas, sobre las que se ha escrito tanto, eran acompañadas por visitas guiadas más tradicionales a los museos ciudadanos, tanto que incluso el asesor de Bellas Artes del Ayuntamiento de Turín, el católico Emilio Zanzi, dirá del Istituto di Cultura Proletaria que se trataba de ‘una institución que no será nunca lo bastante alabada’” (Righi, 2019: 146).

¹²⁸ Sirva de ejemplo el artículo “La ideología en la víspera de octubre”, donde Lunacharski sostiene “que toda la cultura del pasado puede ser llamada burguesa, que dentro de esta [...] no había nada que mereciera sobrevivir y que el proletariado debía iniciar la obra de destruir la vieja cultura y crear la nueva inmediatamente después de la revolución” (Lunacharski en Fitzpatrick, 2017: 116).

L'Ordine Nuovo el 16 de octubre de 1920. Presumiblemente, Gramsci tenía noticia de la preparación de dicha institución desde algunos meses antes, pues, en una de las “Cronache di cultura” publicadas en *Avanti!* en junio del mismo año, se refiere ya a “los compañeros rusos [que] piensan establecer relaciones entre el *Proletkult* y las organizaciones de cultura proletaria que existen ya embrionariamente en todo el mundo” (Gramsci, 1987: 558).¹²⁹ Solo unos meses más tarde, en enero de 1921, a pocas semanas del Congreso de Livorno que daría lugar a la escisión comunista dentro del PSI, se funda en Turín el ya mentado *Istituto di Cultura Proletaria*. El 13 de enero se aprueban sus Estatutos y su Constitución. En marzo del mismo año, el Instituto, cuyos máximos animadores serían Antonio Gramsci y Zino Zini, pasa a denominarse “Sección de la Prolet-Cult internacional de Moscú” (Bermani, 2007a: 125).

Zino Zini será el encargado de redactar el Manifiesto del *Istituto*, el cual se publica en *L'Ordine Nuovo* el 6 de enero de 1921. En este manifiesto podemos rastrear todas las líneas maestras de la aproximación proletkultista: la necesidad de crear una institución cultural independiente junto a partido, sindicatos y cooperativas; la idea de la cultura como espacio de los bienes más altos del espíritu y que, por tanto, ha de servir de corolario de la emancipación; la idea de la cultura como un arma que esgrimir en el interior de las relaciones capitalistas y contra estas; la necesidad de una elevación cultural de las masas y de una reforma educativa; la animadversión hacia los intelectuales tradicionales y la necesidad de una cultura creada por las clases subalternas mismas; finalmente, encontramos una defensa de la cultura vivida contra las concepciones fríamente eruditas del saber (Zini en Bermani, 2007a: 127-128).

Durante sus dos años de actividad, antes de que las escuadras fascistas hiciesen cada vez más difícil centrar la atención del proletariado en las cuestiones vinculadas a

¹²⁹ También en junio de ese mismo año, *L'Ordine Nuovo* publicará una amplia crónica en la que se exponen muy detalladamente las perspectivas, las tareas, los objetivos y los resultados obtenidos por el movimiento de la *Proletkult* rusa desde su fundación, cfr. *Un Compagno russo*, 1920: 37-39. Particularmente interesante es el modo en el que este artículo describe como tarea propia de la *Proletkult* la formación de dirigentes surgidos de las clases populares, en forma del todo afín a la concepción gramsciana del “intelectual orgánico” (1920: 38). En términos generales el artículo asume una perspectiva leninista y no bogdanoviana, sosteniendo la necesidad de acompasar las actividades del *Proletkult* a los progresos reales logrados por la revolución en sus diferentes fases. Es decir, remite a una estrecha colaboración con el resto de instituciones estatales y con el partido. Además, este artículo concluye con una llamada que, en cierto sentido, prefigura la creación del *Istituto* turinés: “puedan los proletarios de los demás países, los cuales ciertamente han producido ya un poco de cultura proletaria, entrar en el más íntimo contacto con la *Proletkult*” (1920: 39).

la cultura, el *Istituto* organiza conferencias –destaca la conferencia de Prezzolini preparada por Gramsci a petición de Piero Gobetti y cuyo tema sería la inexistencia de una cultura proletaria (Bermani, 2007a: 133)–, un curso de primeros auxilios, actividades de educación física, visitas de museos –entre ellas la visita de numerosos obreros guiados por el mismo Marinetti el 2 de abril de 1921 a la muestra internacional futurista–, conciertos, publicaciones –destaca el poemario futurista *1+1+1=1 Dinamite. Poesie proletarie Rosso + Nero*– o la creación de una escuela para cuadros sindicales (Bermani, 2007a).

Así, cuando Gramsci conoce a Lunacharski en 1922, podemos afirmar que este se encontraba ya familiarizado con sus ideas y que suscribía buena parte de la aproximación del líder del Narkompros. La adhesión de Gramsci a los postulados de la *Proletkult* y la simpatía por dicho movimiento fue plena durante su estancia en Moscú y ha de reconocerse como una clave interpretativa de esta. Es importante para entender su relación con Eugenia Schucht, quien era la asesora de Nadhezhda Krupskaya en el Narkompros y podía hablar a Gramsci de las tareas cotidianas acometidas por Lunacharski (Righi, 2019: 142). De igual manera, puede explicar sus desplazamientos a Ivanovo-Voznesensk, la ciudad en la que trabajaba Yulca Schucht –quien en carta del 10-11 de Octubre asegura que ha comenzado a traducir “la novela de Bogdanov” (Righi, 2019: 141-142)¹³⁰– y en la que el movimiento de la *Proletkult* era especialmente fuerte (Righi, 2019: 143). El propio Angelo Tasca recuerda que el interés de Gramsci en las tesis proletkultistas seguía vivo hasta que abandona Moscú:

En la época del IV Congreso de la IC tuve ocasión, con el camarada Gramsci, de acudir a algunas reuniones de la *Proletkult* [...] recuerdo que entonces tanto Gramsci como yo insistíamos en señalar la excesiva importancia que en aquel grupo se daba a la técnica y, sin que llegásemos a formular unas tesis, se sostenía que el arte ‘nuevo’ debía ir al *pueblo*, encontrar las vías para llegar a su emotividad, compartirla, llamarla en vida (Tasca en Bermani, 2007a: 154).

Además, puede que el obrerismo inherente a los postulados de la “cultura proletaria” influyese en las reticencias iniciales de Gramsci a aceptar la política del frente único y las peticiones a acercarse a la izquierda socialista de Serrati. Como hemos recordado, tal posición le costó numerosas críticas, especialmente de Zinoviev, a los

¹³⁰ La novela a la que se refiere Yulca, y que recordará nuevamente en cartas del 13 de enero y del 13 de febrero de 1923, es seguramente *La estrella roja* de Bogdanov. Es muy probable que la traducción se llevase a término, dado que Terracini menciona el manuscrito en una carta de marzo de 1924 (Righi, 2011: 1018, n. 63). Para la historia de la traducción: Ghetti, 2006: 75-110. La que habría sido la primera traducción al italiano del clásico de la ciencia ficción se perdió y hasta 1988 no será posible leerla en la lengua de Dante (Wu Ming: s/p).

representantes del PCd'I en la IC. Y no podía no ser así desde el momento en el que aquel, en 1923, había elevado la idea de la “hegemonía del proletariado” a categoría clave del bolchevismo (Pons, 2019: 41). Como recuerda Craig Brandist, este es también un contexto en el que la NEP desata las preocupaciones sobre la restauración de la ideología burguesa solidaria con el retorno de las fuerzas del Mercado (Brandist, 2012: 29) y produce un agitado debate de tintes en ocasiones anti-intelectualistas.

Sea como fuere, el corporativismo obrero inherente a los postulados de la *Proletkult* será ciertamente superado por el Gramsci de los *Cuadernos*, pues resulta incompatible con la adopción de una perspectiva hegemónica que ha de atender al conjunto de las relaciones sociales que se despliegan en el Estado.¹³¹ La aceptación por parte de Gramsci de la “política del frente único” a partir de 1923, la necesidad de traducirla a las coordenadas italianas y el análisis centrado en el concepto de hegemonía que es solidario con la misma, parecen abocarle irrimisiblemente a un abandono del corporativismo, también en el ámbito cultural, en favor de un esquema basado en la relación subalterno-hegemónico y en la tarea de su superación: lo que en los *Quaderni*, cobrará la forma de la cultura nacional-popular.

Aproximaciones al futurismo.

La relación de Gramsci con la *Proletkult*, basada, como se ha visto, en una cierta comprensión del fenómeno que no alcanzaba a distinguirlo como una fracción diferenciada de las posiciones generales del bolchevismo, encuentra un punto álgido a raíz del interés de los líderes soviéticos por el futurismo italiano. En 1920, durante el II Congreso de la Internacional comunista, Anatoli Lunacharski había hecho, ante la comisión de los delegados italianos, una valoración positiva del futurismo (Gramsci,

¹³¹ Este alejamiento de la ortodoxia proletkultista se diferencia aún de la crítica de Trotski, quien en el capítulo VI de su *Literatura y Revolución* (1924), obra en la que se incluye la carta de Gramsci sobre el futurismo con la que nos ocuparemos a continuación, polemiza con las tesis de la *Proletkult*. Es obvio que el contexto de la NEP determina su toma de partido. A fin de desmontar teóricamente la posición proletkultista, Trotski, a diferencia de Gramsci, sostiene una concepción fuertemente negativa del proletariado, en la que aduce que el proletariado, no como las clases dominantes precedentes, no tendrá el tiempo suficiente para crear una cultura *propia*, toda vez que “considera su dictadura como un breve periodo de transición” (Trotski, 1969, v.1: 125), dado que está destinado a desaparecer tras la abolición de toda explotación de clase. Por esta razón, carecería de sentido, y es síntoma de no comprender la diferente función histórica de proletariado y burguesía, hablar en los términos de una “cultura proletaria”.

1966: 20-21).¹³² La ambigüedad política del movimiento dirigido por Marinetti, su encendido intervencionismo durante la Primera Guerra Mundial y la Guerra de Libia –el cual le lleva al enfrentamiento con sus homólogos rusos encabezados por Mayakovski (Chiarotto y Maffia, 2008: 276-279)–, así como su colaboración no exenta de contradicciones con el fascismo, despertaron numerosas críticas sobre la valoración de Lunacharki.

En este contexto, Gramsci escribe un artículo, publicado en *L'Ordine Nuovo* el 5 de enero de 1921, que lleva por título “Marinetti rivoluzionario?”. En este texto, el comunista sardo retoma una preocupación por el futurismo que había mostrado ya en sus textos juveniles. No obstante, este retorno sobre el mismo objeto se realiza en un momento en el que su imaginario político comienza a virar desde un interés en las formas no ortodoxas de la cultura burguesa –surgidas al calor de la Turín industrial y de la intervención nacional en la Guerra Civil Europea– hacia las formas en que las clases subalternas, con el proletariado a la cabeza, comienzan a elaborar una cultura ya no heterodoxa, sino decididamente *anti-burguesa* (Carpi en Chiarotto y Maffia, 2008: 268).

Del primer momento de su ocupación con el futurismo conservamos artículos como “I futuristi” (*Corriere universitario*, 20 de mayo de 1913) o “Cavour e Marinetti” (*Il Grido del Popolo*, 16 de marzo de 1918), además de aquellos –como “Per la Verità” (*Corriere universitario*, 5 de febrero de 1913)– en los que Gramsci se ocupa con la figura de Papini.

En “I futuristi” el apenas veinteañero hace sátira de la indignación burguesa ante las producciones de la nueva vanguardia, del escándalo ante las convicciones anticlericales vulgarmente expresadas por los futuristas y de la hipocresía de quienes consideran esta vanguardia como el fin de los tiempos, cuando no es más que una afrenta contra una cultura burguesa moribunda.¹³³ En este sentido, Gramsci, cargando las tintas sobre la dimensión formal, encuentra en los futuristas un intento de renovación del lenguaje equiparable al del resto de las vanguardias, “una forma de expresión lingüística que encuentra su perfecto equivalente en la forma pictórica de

¹³² Sobre el interés creciente no solo de Lunacharski, sino también de las bases de la *Proletkult* por el movimiento futurista, cfr. Fitzpatrick, 2017: 125-126.

¹³³ Por ejemplo, en el “Primer manifiesto político” (1909) del futurismo, salido de la pluma de Marinetti leemos: “ponemos en guardia al país contra la indeleble vergüenza de una posible victoria clerical. Los futuristas convocamos a todos los jóvenes talentos de Italia para una lucha sin cuartel contra los candidatos que pactan con los viejos y los curas” (Marinetti en González García et al., 2020: 141).

los cuadros de Ardengo Soffici o de Pablo Picasso” (Gramsci, 2019: 10).

Como veremos más adelante, esta atención al plano formal, como elemento constitutivo de un proyecto artístico-político que puede permanecer indiferente a los contenidos que expresa, se cargará de implicaciones filosóficas en los escritos del Gramsci maduro. En virtud de estas, la inicial valoración positiva de los futuristas como un movimiento renovador puede circunscribirse a un momento en el que la reflexión filosófica del joven Gramsci todavía no le ha llevado a superar ciertas dicotomías como las de forma y contenido.¹³⁴ De este modo resulta aceptable, y se asume como una vanguardia, una expresión artística fundada en la creencia de que se puede innovar incidiendo únicamente en el plano formal y reduciendo al mínimo – como una mera crítica sin elementos propositivos de valor– el contenido de la creación artística. O lo que es lo mismo: proponiendo una crítica puramente negativa que no va acompañada de la fundación de un orden nuevo: de un régimen estético-cultural que porte principios civilizatorios alternativos a los vigentes.¹³⁵

En sus escritos maduros, que traemos ahora a colación solo para prefigurar la evolución del juicio gramsciano sobre el futurismo, forma y contenido resultan separables solo analíticamente,¹³⁶ so pena de incurrirse en arbitrariedades anti-históricas, esto es, de innovar en el plano artístico (individual) dejando inmutado el cultural (colectivo). Tal es el modo en el que Gramsci supera su juvenil adhesión a la

¹³⁴ Ciertamente la influencia de la *Estética* croceana es palmaria en este punto: “el acto estético es [...] forma, y nada más que forma. / De esto se desprende, no que el contenido sea algo de superfluo [...] sino que no hay tránsito de la cualidad del contenido a la de la forma” (Croce, 1997: 45).

¹³⁵ El párrafo 30 del cuaderno 6 Gramsci confronta tajantemente esta idea de la crítica meramente destructiva: “cada grupo o grupito que cree ser portador de novedades históricas [...] se afirma lleno de dignidad como destructor-creador. [...] No es verdad que ‘destruya’ todo el que quiere destruir. Destruir es muy difícil, exactamente tan difícil como crear. [...] Es destructor-creador quien destruye lo viejo para sacar a la luz, para hacer aflorar lo nuevo que se ha hecho ‘necesario’ y urge implacablemente para el devenir de la historia. Por eso puede decirse que se destruye en cuanto se crea” (Q708).

¹³⁶ Para un análisis de la evolución diacrónica de la posición gramsciana en los *Cuadernos* a propósito de la relación forma-contenido, véase: Cospito, 2016: 196. Cospito se centra en el nivel analítico: esto es, en las posibles relaciones entre forma-contenido, en tanto que metáfora de la relación estructura-superestructura. En este sentido Gramsci evoluciona desde posiciones economicistas (implicación de ambas) hacia la no-univocidad (autonomía relativa). Desde el punto de vista propositivo, aquel en el que ancla su crítica al futurismo y la búsqueda de una literatura nacional-popular, el fin sería la consecución de una unidad (mediada por el trabajo político-intelectual) entre forma y contenido, la cual ha de responder a un acompasamiento entre vida y cultura que, como recuerda en Q7, §21, remite a una “distinción de forma y contenido meramente didascálica, porque las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin las fuerzas materiales” (Q869).

estética croceana. Así, en el párrafo 6 del Q23, titulado “Arte e cultura” y escrito en la segunda mitad de 1934, se expresa con claridad meridiana:

Se debe hablar, para ser exactos, de lucha por una “nueva cultura” y no por un “nuevo arte” [...] *no se puede ni siquiera decir, para ser exactos, que se lucha por un nuevo contenido del arte, porque este no puede ser pensado abstractamente, separado de la forma.* (Q2192, el destacado es nuestro).

No es trivial que a esta nota le siga precisamente aquella titulada “Neolalismo” sobre la que tendremos ocasión de volver más adelante. Sea como fuere, volviendo ahora a 1913, Gramsci todavía lo entonces el afán de renovación y crítica formal que acompaña al futurismo y señala la incompreensión y la desatención de la prensa burguesa como una incapacidad de valorar la revolución *formal* que implica la escritura marinettiana. Así, recurriendo a sus conocimientos de glotólogo, analiza la escritura de Marinetti en *Adrianopoli assedio-orchestra* como “una descomposición en planos de la imagen [...] [que] no se presenta a la fantasía difuminada en los adverbios o en los adjetivos, ligeramente articulada en las conjunciones y en las preposiciones, sino como una serie sucesiva o paralela o intersecante de sustantivos-planos” (Gramsci, 2019: 10).

Cinco años más tarde, en su “Cavour e Marinetti” (marzo de 1918), la defensa de los futuristas se encuentra mucho más matizada. Gramsci sigue avalando el carácter revolucionario de la vanguardia en el plano estrictamente cultural. Sin embargo, la defensa a ultranza del intervencionismo por parte de los futuristas resulta inasumible para el militante socialista acusado tantas veces de intervencionista por sus compañeros debido a su célebre “Neutralità attiva ed operante” (Chiarotto y Maffia, 2008: 281; Paladini Musitelli: s/p).¹³⁷

En “Cavour e Marinetti” Gramsci comenta el programa del naciente Partido Futurista redactado por el propio Marinetti. Desde su mismo título podemos intuir que la supuesta innovación de los futuristas no es ya tan vanguardista como se pretendía, sino más bien un síntoma de continuidad, la sana herejía que reafirma el orden criticado. En otras palabras, en el nuevo mundo alumbrado por el octubre rojo, la

¹³⁷ Es probable que este episodio archiconocido de temprana marginación política de Gramsci (véase D’Orsi, 2004: 40-41; Rapone, 2014: 19-37) resulte determinante en su cambio de consideración hacia las posiciones marinettianas, sobre todo si tenemos en cuenta que el “Segundo manifiesto político” de los futuristas, escrito en 1911 con el trasfondo de la Guerra de Libia, es decir, dos años antes del artículo “I futuristi”, incluía ya afirmaciones, que fueron sin embargo obviadas por Gramsci, como esta: “la guerra, única higiene para el mundo, nos alegramos de vivir por fin esta gran hora futurista, mientras agoniza la inmunda ralea de los pacifistas” (Marinetti, 2020: 142).

crítica no puede ser ya la mera transgresión de las formas culturales en decadencia. En este sentido, es muy probable que el cambio de postura respecto a Marinetti entronque con la operación por la cual, a la altura de 1918, Gramsci se halla inmerso en una batalla sin cuartel por combatir las representaciones de la revolución rusa como la consumación de la anomia, esgrimiendo la capacidad del proletariado para fundar un orden nuevo (Filippini, en prensa). Esto le impide asumir como ejemplar una forma de crítica que aboga por producir el caos presente sin preocuparse por el porvenir. El futurismo, por consiguiente, le parece un mero apéndice *interno*, continuador de la anarquía capitalista, y no una alternativa al orden burgués: más un síntoma de su descomposición que el origen de su sucesor.

Así, el programa futurista se concibe como la quintaesencia de la utopía liberal, capaz de extremar, *in teoria*, el proyecto burgués, pero incapaz de entroncar con fuerza viva alguna. Esto lo reduce a una amalgama heteróclita de demandas, tan incoherente, “extraordinario y descabellado que los futuristas lo hacen propio, convencidos de ser originalísimos y ultrafuturistas” (Gramsci, 1982: 749).¹³⁸ Esta caracterización del futurismo se profundiza en textos posteriores. Por ejemplo, en un texto de abril de 1919, “La scuola è una istituzione seria?”, leemos una definición que incide aun más sobre el nexo entre futurismo y desorden: “declararse futurista significa considerarse exonerado de toda responsabilidad, significa creerse en el derecho de perpretar cualquier acción abyecta” (Gramsci, 1984: 581).

A partir de la progresión recién descrita podría extrañar que en 1921 Gramsci escriba, en defensa de Lunacharski, su “Marinetti Rivoluzionario?”. No obstante, si leemos el texto con detenimiento, la experiencia de crítico del futurismo trasluce en la interpretación del fenómeno. En primer lugar, hasta en dos ocasiones Gramsci introduce un elemento periodizante en su texto, señalando la simpatía que el futurismo despertaba en los obreros “antes de la guerra” (Gramsci, 1966: 21), momento aquel en el que “grupos de obreros defendieron a los futuristas de las agresiones de camarillas de ‘literatos’ y de ‘artistas’ de carrera” (*ibid.*: 21).

Además, el texto de Gramsci, escrito en un momento en el que los postulados

¹³⁸ Algunas de las reivindicaciones futuristas eran: la lucha contra el analfabetismo; reformas de la educación en sentido laico; construcción de numerosas infraestructuras; abolición del Senado; legalización del divorcio; sufragio universal masculino y femenino; impuestos a las herencias y tasaciones progresivas; expropiación de las tierras no cultivadas; eliminación de la policía política; libertad de huelga, de reunión, de organización y de prensa; elevación del salario mínimo; jornada laboral de ocho horas; a igual trabajo igual salario entre hombres y mujeres, etc. (Gramsci, 1982: 748-749).

proletkultistas ya habían calado en él, separa los aspectos culturales que intervienen en la constitución de un orden nuevo de aquellos económicos y políticos. De forma más o menos intuitiva la superación de la actual forma social se presentaba a la clase obrera, al menos en el campo económico y político, como un uso del viejo poder burgués utilizado ahora como aparato encaminado a la extinción de sí mismo, con lo que la transición no podía ser, en sus primeros compases, más que la toma del poder y la evacuación de la burguesía de los puestos de responsabilidad (*ibid.*: 21-22). Sin embargo, por lo que hace al lado cultural del orden proletario, Gramsci reconoce la incógnita que supone *a priori* el tipo de producción que ha de caracterizar a la nueva civilización. La producción artística, el lenguaje y las costumbres son refractarias a cualquier forma de plan, la única hipótesis que se puede asumir como marco general, desde el punto de vista de la Cultura proletaria, es la siguiente: “existirá una cultura (una civilización) proletaria, totalmente diferente de la burguesa” (*ibid.*: 22).

Más allá de este marco general, la argumentación gramsciana no puede sino moverse en el general espíritu de escisión que caracterizaba a los postulados proletkultistas y es en relación a estos en donde situará su valoración de Marinetti.¹³⁹ *En el plano cultural*, solo resta “destruir la presente forma de civilización” y, a fin de no incurrir en una iconoclastia grosera, matiza: no se trata de destruir los productos del espíritu que nos ha legado la civilización burguesa en declive, sino de atentar contra los principios espirituales que animan su funcionamiento –ante todo el individualismo– y contra las formas de división del trabajo que le son inherentes:

“destruir” no tiene el mismo significado que en el campo económico: destruir no significa privar a la humanidad de productos materiales necesarios para su subsistencia y desarrollo, significa destruir jerarquías espirituales, prejuicios, ídolos, tradiciones rígidas, significa no tener miedo de las novedades y de los audaces, no tener miedo de los monstruos, no creer que el mundo se derrumbe si un obrero hace errores de gramática,¹⁴⁰ si una poesía cojea, si un cuadro parece un cartel (*ibid.*: 22).

¹³⁹ Esto entronca con las afirmaciones del propio Lunacharski, cuyo texto “Cultura proletaria” había publicado *L’Ordine Nuovo* del 18 de Agosto de 1920. En este, el ruso liga indisolublemente forma y contenido y afirmaba que “la cultura del proletariado en lucha por su liberación es una cultura de clase, áspera por sus características e inspirada por la lucha. Ella es romántica y su forma sufre de la intensidad misma de su contenido porque el tiempo no permite que la sustancia trágica y tormentosa sea elaborada de forma definitiva y perfecta” (Lunacharski, 1920: 112).

¹⁴⁰ En los *Quaderni*, Gramsci volverá específicamente sobre esta actitud como un rasgo propio del brescianismo, de la actitud intelectual y literaria distanciada, cuando no directamente caricaturizante, en el trato con y la representación de los humildes: “insistencia sobre los errores de palabras de los campesinos que es típica del brescianismo, cuando no de la imbecilidad literaria en general” (Q23, §9: 2202).

La virtud de los futuristas ha sido destruir, atentar contra las formas de la cultura burguesa “sin preocuparse de si las nuevas creaciones, producidas por su actividad, eran en conjunto una obra superior a la destruida” (*id.*). En terminos generales, allí donde el reformismo del PSI se amilanaba ante los enormes desafíos que planteaba la sociedad moderna –“la gran industria, la gran ciudad obrera de vida intensa y tumultuosa” (*id.*)– los futuristas reconocían la necesidad de “nuevas formas de arte, de filosofía, de costumbres y de lenguaje” (*id.*), y se hallaban en este sentido mucho más próximos a la “concepción revolucionaria, absolutamente marxista” (*id.*). Había pues un parentesco con los *revolucionarios* bolcheviques que Gramsci había descrito en su “La rivoluzione contro il ‘Capitale’” (*Avanti*, 24 de diciembre de 1917), quienes ante el uso –burgués y socialdemócrata– de *El Capital* como un esquema estadal –*formal*– que vaticinaba el advenimiento en Rusia de una burguesía en condiciones de reemplazar a la autarquía zarista, “reniegan de algunas afirmaciones de *El Capital*, [pero] no reniegan de su pensamiento inmanente, vivificador. Ellos no son ‘marxistas’, eso es todo, no han elaborado sobre las obras del maestro un doctrina exterior, de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles. Viven el pensamiento marxista, el que no muere nunca” (Gramsci, 2015: 617).

Gramsci culmina su alegato “en favor” del futurismo (y en defensa de Lunacharski) sosteniendo que se trata del arte propio de este momento de ruptura revolucionaria, es decir, como expresión *únicamente* del momento del espíritu de escisión. Esto se debe a que, a comienzos de los años 20 –cuando Gramsci no se plantea todavía la cuestión de crear una alta cultura como correlato de la creación del Estado– todavía considera la espontánea aquiescencia obrera con el futurismo como un síntoma de la utilidad revolucionaria de este y de su capacidad para estimular la auto-educación del proletariado. Más si cabe si tenemos en cuenta que afirma que “los grupos de obreros demostraban no asustarse de la destrucción, seguros de poder, ellos obreros, hacer poesía, pintura, drama, como los futuristas” (Gramsci, 1966: 22). Este vaticinio gramsciano parece ratificado cuando, al año siguiente, guiados por el propio Marinetti, un grupo de obreros inscritos en el Instituto de cultura proletaria visitan la muestra futurista de la Winter Club de Turín. Según el propio Gramsci, Marinetti “se declaró satisfecho de que [los obreros] tuviesen mucha más sensibilidad que los burgueses en relación con el arte futurista” (Gramsci, 1969: 107).

En la carta a Trotsky de la que extraemos la última cita –carta sobre el futurismo italiano solicitada por el líder bolchevique durante la estancia de Gramsci en Moscú

que posteriormente se incluirá en la obra *Literatura y revolución* de Trotski— se repiten algunos de los tópicos que hemos mencionado ya: la periodización que distingue entre el movimiento futurista antes y después de la Guerra (*ibid.*: 106), la defensa obrera de los futuristas frente a los burgueses (*ibid.*: 107), etc. Sin embargo, en este texto Gramsci introduce una novedad con respecto a sus escritos anteriores sobre el futurismo. Esta se debe a circunstancias históricas bien concretas. En septiembre del 22, el movimiento de Marinetti se halla en clara decadencia: su antiguo líder colabora ahora con periódicos monárquicos; todos los miembros del primer grupo futurista, salvo Papini que ha devenido un católico recalcitrante, se han hecho fascistas y los nuevos adeptos al movimiento “toman su ignorancia de la gramática italiana por futurismo” (*id.*).

La conclusión de la carta nos permite destacar, en primer lugar, que a la altura de septiembre de 1922, Gramsci todavía se muestra fiel a los postulados de la Proletkult. En segundo lugar, que distingue ya netamente estos de los postulados programáticos del futurismo, con lo que parece haber integrado por completo las pretensiones bolcheviques de fundación de un orden nuevo. Finalmente, cabe señalar que durante su estancia en Rusia el futurismo es para él un *cane morto* que ha sido del todo fagocitado por el fascismo:

Los jóvenes intelectuales son casi todos reaccionarios. Los obreros, que habían visto en el futurismo un arma de lucha contra la vieja cultura académica italiana, osificada y extraña al pueblo, se ven obligados a luchar hoy con las armas en la mano por su libertad y se toman poco interés por las antiguas discusiones. En las grandes ciudades industriales, el programa del “Proletkult”, que tiende a fomentar el espíritu creador del obrero en la literatura y el arte, absorbe la energía de los que tienen todavía tiempo y ganas de interesarse por tales cuestiones (*ibid.*: 108).

La domesticación de Marinetti y sus epígonos será consumada en 1924 —cuando el régimen publica la antología *Futurismo e Fascismo*— y alcanza lo grotesco cuando a petición de Mussolini, el incorruptible que como ningún otro había clamado por la destrucción de la academia, pasa a ser miembro de la Real Academia de Italia (Chiarotto y Maffia, 2008: 288-289; Q6, §73: 740). A causa de esto, en sus *Quaderni* Gramsci no dejará de hacer escarnio de las debilidades morales de un grupo cuya trayectoria ha seguido por más de una década. En Q1, §124, nota rubricada “los futuristas”, los describe como “un grupo de escolarillos que se han escapado de un colegio de jesuitas, han hecho un poco de ruido en el bosque de al lado y han sido reconducidos bajo la férula de la guardia campestre” (Q115).

En esta línea, el concepto de futurismo se amplía en los *Quaderni*, en un movimiento teórico habitual en Gramsci, hasta coincidir con un uso que va más allá de la mera referencia a la vanguardia encabezada por Marinetti, uso que podría ser sintetizado en la fórmula “movimiento cultural del norte” (Q19, §26: 2038; Paladini Musitelli: s/p).

En terminos generales, Gramsci, más allá de la opinión sobre los representantes particulares, seguirá valorando el marcado antiacademicismo de los futuristas. Este entronca con una forma de entender la cultura que tendrá resultados perennes en su obra y que no solo hunde sus raíces en la juvenil querencia por la Proletkult, sino también, como veremos, en las reflexiones de Ruggero Bonghi sobre el estilo (1873: 82). En torno a este tópico, en el programa de trabajo elaborado al comienzo del Cuaderno 8 –que reorganiza las notas para una historia de los intelectuales italianos– introduce un apartado titulado precisamente “reacción a la ausencia de un carácter popular-nacional de la cultura en Italia: los futuristas” (Q935). Será esta falta de capacidad nacional-popular, su debilidad a la hora de crear una forma de cultura que pueda implicar a las masas (de toda la nación, no solo a algunos obreros de la gran ciudad) en un nuevo estadio de la vida civil, la que determine la aproximación final de Gramsci al fenómeno.

Gramsci, por lo tanto, reconoce el valor destructivo del futurismo con respecto al bajo *ottocentismo* pequeño burgués (Q14, §15: 1673, diciembre de 1932-enero de 1933), recuperando, para el caso de Papini, la fórmula lunacharskiana (1920: 112) que veía en la cultura proletaria un *sturm und drang* popular de tipo romántico (Q14, §14: 1670, enero de 1933).¹⁴¹ Además de esto, el futurismo –en la versión más abarcante de la noción que tiende a solaparlo con el movimiento literario *strapaese* (Mezzina: s/p)– le sirve para ilustrar la contradicción fundamental de la cultura italiana, esto es,

¹⁴¹ Esta idea de la relación entre cultura proletaria y romanticismo había sido desarrollada en el artículo “Classicismo, romanticismo, Baratonò”, publicado por *L'Ordine Nuovo* el 17 de enero de 1922: “pero, ¿podrá nunca existir una ‘clasicidad’ proletaria? El marxista excluye esta hipótesis: la civilización proletaria, si puede ser prevista de algún modo, puede serlo de un solo modo, como unificación dialéctica de la sociedad, es decir, como ‘revolución en permanencia’, es decir, como... romanticismo en permanencia” (Gramsci, 1966: 446). Sin embargo, como recuerda Frosini (2018: 157), la revolución en permanencia, en los *Quaderni*, se liga con el concepto mismo de historia, rompiendo la “dicotomía rígida entre ‘desarrollo’ y ‘crisis’ y, así, “se liga en modo orgánico a la existencia de ‘una nueva cultura en incubación’”. En este sentido, Q4, §3 incide en la necesidad, a diferencia del texto juvenil, de mantener “un romanticismo que conscientemente busque su serena clasicidad” (Q425).

la falta de popularidad de su literatura, tanto en la representación del pueblo¹⁴² como en el tipo predilecto de intelectual, el cual, alejado de la vida de las masas, incurre en el prejuicio de que “la nueva literatura debe identificarse con una escuela artística de origen intelectual, como fue el futurismo” (Q15, §58: 1822).¹⁴³ En este sentido, en tanto que profundiza la tradicional grieta entre intelectuales y pueblo, “el futurismo es un aspecto del culto popular por los intelectuales (que en verdad son admirados y despreciados al mismo tiempo)” (Q17, §44: 1945).

En definitiva, según Gramsci, el futurismo no va más allá de una continuidad con la exterioridad antidemocrática, incapaz de seducir a las almas, que caracteriza al jesuitismo político (y literario) y, por lo tanto, no es sino una forma de neolalismo, de lenguaje arbitrario. No se trata de una “ideología orgánica” capaz de expresar y actuar sobre las nuevas relaciones sociales en tanto que dotada de “validez ‘psicológica’”, sino de una ideología “arbitraria, racionalista, ‘querida’ que no crea “otra cosa que ‘movimientos’ individuales, polémicas” (Q7, §19: 868-869). El futurismo permanece como una crítica extrínseca, no es la “lucha por una nueva cultura” sino por un nuevo arte, por una nueva forma de producción individual, pugnaz con el complejo entramado de relaciones sociales que constituye la precondition de su realización. Así, resulta del todo incapaz de combinar su crítica formal con “la crítica de las costumbres, de los sentimientos y de las concepciones del mundo” (Q23, §3: 2188, véase tb. Q21, §1: 2110).

Frente y contra esto, Gramsci plantea la línea de fuerza de toda su investigación sobre la literatura, la cual conserva los ecos proletkultistas que exaltaban la capacidad productiva subalterna (Bermani, 2007b: 58), depurándolos de todo esencialismo de clase y atendiendo al conjunto de las clases subalternas:

La premisa de la nueva literatura no puede no ser histórico-política, popular: debe tender a elaborar lo que ya existe, polémicamente o en otro modo, no importa; lo que importa es que esta hunda sus raíces en el humus de la cultura popular tal y como es, con sus gustos, sus tendencias, etc., con su mundo moral e intelectual aunque sea atrasado y convencional (Q15, §58: 1822, junio-julio de 1933).

¹⁴² “Tendencias carnalescas y payascescas” y excesos “folkloristas, ‘pintorescos’” que representan al pueblo “‘paternalistamente’, desde el exterior, con espíritu desencantado, cosmopolita, de turista en búsqueda de sensaciones fuertes” (Q14, §14: 1670).

¹⁴³ Para la crítica gramsciana del arte puro, dada su función servicial al fascismo, encarnada por los *calligrafi*, cfr. Rivera, en prensa.

1. 4. Un corolario lingüístico: “Notas para una introducción al estudio de la gramática”.

Si concluimos ahora este primer capítulo dando un salto a los compases finales de la producción intelectual de Gramsci –y, en cierto sentido, dejando en suspenso los avatares biográfico-intelectuales que determinan su fallido intento, como Secretario General del PCd’I, de traducir en las coordenadas italianas la consigna *kominternista* del frente único, no menos que los diferentes acontecimientos que sirven de trasfondo a su estancia carcelaria–, esto se debe a que dedicaremos el resto de la investigación a delinear las líneas maestras del pensamiento lingüístico del sardo en ese periodo de efervescencia teórica.

Quisiéramos limitarnos ahora, mediante una somera descripción de las particularidades del último de los cuadernos, a mostrar hasta qué punto el interés en la lingüística pervive hasta el último aliento de Gramsci, evidenciando que se trata de un tópico orgánicamente vinculado a su investigación viva, de un auténtico corolario de y no de un mero retorno ocioso a los temas de su juvenil formación universitaria.

Tal y como lo describe Valentino Gerratana en el aparato crítico de los *Quaderni*, el Cuaderno 29 es un cuaderno escolar a rayas, de cuarenta páginas de 14’5 x 20’5 centímetros, de las que Gramsci ha llegado a escribir únicamente diez. La primera de sus páginas recoge el título elegido por el propio Gramsci: *Note per una introduzione allo studio della grammatica*. Estas diez páginas acogen 9 párrafos redactados en la clínica del doctor Cusumano de Formia (Q2429). Giuseppe Cospito y Gianni Francioni han hipotetizado, dada la grafía uniforme y un *terminus post quem* interno al texto, que el cuaderno ha sido redactado en un breve lapso de tiempo, probablemente en abril de 1935 (Francioni y Cospito en Schirru, 2010b: 1). Este 29 es el último cuaderno especial iniciado por Gramsci y contiene la mayor parte de sus últimos escritos, con la excepción (quizás) de las seis últimas notas del cuaderno 17. La principal característica de este cuaderno, la cual justifica su ubicación como un testimonio cuasibiográfico de los intereses gramscianos, es el hecho de estar compuesto en su totalidad por textos B, es decir, por textos de redacción única tomados en buena medida al calor de las transformaciones en la política lingüística del fascismo.

Desde el punto de vista del contenido destaca lo que denominaremos como una perspectiva utilitarista subyacente. El sentido último del cuaderno no se agota en una reflexión en torno al “qué”, es decir, en torno a la descripción y el análisis científico de las diferentes formas de la gramática. Antes bien, la línea directriz del texto gramsciano se centra en el “para qué”, esto es, en el valor del estudio de la gramática y las funciones sociales que esta desempeña en el seno de una determinada sociedad. Asimismo, esta problemática se refiere al marco más restringido de la discusión en torno a la lengua nacional y a la unificación lingüística. Desde este punto de vista, Giancarlo Schirru ha apuntado a dos índices, si bien remotos, fundamentales para comprender la reflexión de Gramsci: de un lado las discusiones en torno a la lengua, la educación y la nacionalidad que tuvieron lugar en la URSS en torno al XII Congreso del PCUS y a las que nos hemos referido ya; por otro lado, la Reforma de la Institución escolar propuesta por el Partido Socialdemócrata de Austria y discutida profusamente durante el periodo que Gramsci habita en aquella ciudad (diciembre de 1923-Mayo de 1924).¹⁴⁴

Desde el punto de vista de los hitos histórico-teóricos que sirven de marco a este cuaderno especial, destacan sobre todo la evolución del régimen fascista en lo que concierne al estudio de la gramática. Testimonio de esta evolución es la publicación en 1932 –con reediciones en 1933, 1934, 1935 y 1937 (Martinelli, 1989: 682)– de la *Guida alla grammatica italiana con un prontuario delle incertezze*, de Alfredo Panzini, y de *La grammatica del italiano* de Trabalza y Giovanni Allodoli (Schirru, 2010b: 5), publicada esta última en 1934, cuando ya se habían reintroducido los ejercicios de gramática en los programas escolares y abandonado lo prescrito por la Ley Gentile.¹⁴⁵ Se asiste por lo tanto al paso de un liberalismo lingüístico gentiliano a un “deseo de norma”¹⁴⁶ que en general viene acompañado por una

¹⁴⁴ Para la relevancia de esta discusión en la formación de Gramsci, quien se muestra interesado en incluir en *L'Unità* un análisis del particular (elaborado preferiblemente por Angelo Tasca), véase: Schirru, 2010b: 4; Schirru, 2020: 68-72.

¹⁴⁵ Giovanni Gentile fue Ministro de Educación (*Ministro della pubblica Istruzione*) entre octubre de 1922 y Julio de 1924. Este mismo cargo había sido ocupado por Benedetto Croce en entre 1920 y 1921, durante el último gobierno de Giovanni Giolitti. Sobre la lectura gramsciana de la Ley Gentile, la cual privaba a las clases subalternas del estudio de la gramática, negando siquiera el valor pedagógico de esta, cfr. Brandist, 1996: 60.

¹⁴⁶ Sobre este particular destacan las campañas contra las palabras extranjeras iniciadas en varios periódicos fascistas durante el año 1932, por ejemplo la columna “Una palabra al día”, escrita por Paolo Monelli en la *Gazzeta del popolo*; la columna “Defendamos la lengua italiana” del periódico *L'Italia in scena*; o el concurso publicado por *Tribuna*, para la

subordinación de la investigación teórica a los fines políticos fascistas, tal y como atestiguan los intentos de Matteo Bartoli –de los que Gramsci se hace eco– por legitimar la política expansiva del régimen.

Nos limitaremos ahora a tratar de ubicar temáticamente los diferentes párrafos que componen el Cuaderno 29. El §1 parte de una discusión con el breve texto de Benedetto Croce titulado “Questa tavola rotonda è quadrata” (Croce, 1949b), texto fundamental para comprender la posición croceana a propósito de la gramática, a la que nos hemos referido ya y sobre la que volveremos ulteriormente.¹⁴⁷ En este punto, la crítica gramsciana al “papa laico” bascula sobre la contradictoriedad entre su rechazo de la proposición que da título a su escrito y el valor “expresivo” que esta puede tener en determinados contextos (Q2341).¹⁴⁸ Lo que en definitiva, constituiría una autorrefutación de una de las líneas maestras de su *Estética*: toda expresión o es perfecta o no es expresión.

Por lo demás, de este primer párrafo ha llamado la atención sobre todo el uso por parte de Gramsci de una descripción de la gramática más propia de un modelo sincrónico que de la lingüística histórica que constituye la orientación fundamental de toda su formación. La descripción de la gramática como “la ‘fotografía’ de una fase determinada de un lenguaje nacional” (Q29, §1: 2341) ha llevado a autores como Carlucci a especular con la posibilidad de que, siquiera indirectamente, Gramsci conociese y se haya visto influido por el *Course* de Ferdinand de Saussure (2010: 6; 2014a: 70-72).¹⁴⁹ Sin embargo, la fuerte impronta “instrumental” que caracteriza la

sustitución de cincuenta extranjerismos por palabras italianas (Schirru, 2010b: 4-5). Gramsci se refiere a estas iniciativas en el §3 del Q29: Q2346.

¹⁴⁷ Puede consultarse un condensado comentario al texto de Croce en Selenu, 2009: 203-204.

¹⁴⁸ Gramsci se refiere ya a la importancia del texto croceano en Q3, §74. A propósito del cual recuerda Gerrata que se trata de uno de los textos que Gramsci tenía a su disposición durante su reclusión en Ustica y que recibirá igualmente en la cárcel de San Vittore de Milán en 1927 (Q2604).

¹⁴⁹ Reconociendo que no hay pruebas que muestren el conocimiento gramsciano de las ideas del *Course*, Luigi Rosiello, por su parte, ha apuntado las convergencias entre el abordaje sociologizante de los *Quaderni* y las tesis estructuralistas, el cual, en su opinión, deriva sobre todo del uso de un enfoque histórico-objetivista contra las tesis subjetivistas de la nascente lingüística idealista y contra el naturalismo neogramatical (1959: 310-313). Baste por ahora decir que, incluso en las lecturas más dialectalizantes de la relación entre *langue* y *parole* (cfr. Mounin, 1971: 49) el modelo estructuralista persiste en una exterioridad recíproca que resulta inconmensurable con la idea de unidad entre teoría y práctica que constituye una de las notas distintivas del planteamiento gramsciano. Judith Butler ha ilustrado claramente, a propósito de la obra de Ernesto Laclau, las implicaciones para la teoría de la hegemonía de un abordaje estructuralista con respecto a un modelo de cuño hegeliano en el que no existe un afuera constitutivo cuasi-trascendental, sino que todas las diferencias resultan, siquiera virtualmente,

aproximación de Gramsci a la gramática¹⁵⁰ dirige la pregunta por las fuentes en una dirección diferente a la del lingüista ginebrino. El periódico *Cultura* –publicación clave a través de la cual el reo se informa durante los años de su encarcelamiento sobre los principales desarrollos de la lingüística europea (Schirru, 2010b: 7)– publica en 1933 el artículo de Roman Jakobson titulado *La scuola linguistica di Praga*, en el que el lingüista sostiene que “la finalidad opera tanto en diacronía, a través del cambio interno debido al empuje del sistema, como en sincronía” (*id.*). De esta forma, el texto de Jakobson (y no un conocimiento imperfecto de Saussure), que todavía hoy está presente en el fondo Gramsci, es muy posiblemente *la* fuente, o cuando menos una de las principales fuentes, subyacente a su aproximación teleológica al problema de la gramática.

El párrafo dos de Q29 se ocupa de una descripción de lo que ha de entenderse por gramática inmanente y gramática normativa, partiendo de una crítica a la ya mentada *Guida* de Panzini.¹⁵¹ La tesis central de este párrafo es la ubicuidad

integrables (cfr. Butler, 2017: 20). A pesar de dicha interioridad, como ha señalado Nicola Badaloni, también en discusión con la obra de Mouffe y Laclau, el modelo gramsciano no se encuentra preso de una metafísica de la presencia, toda vez que incluye la idea de “una fuerza destructiva de la presencia absoluta” como es “la categoría gramsciana de ‘movimiento molecular’” (Badaloni, 1988: 91). La misma idea se encuentra en Ives, 2009b: 63. Para una caracterización de dos posibles respuestas “post-metafísicas” –la de la deconstrucción y la de la filosofía de la praxis– a los modelos de cuño hegeliano, cfr. Frosini, 2009: 105-107.

¹⁵⁰ “¿A qué fin tal fotografía? ¿Para hacer la historia de un aspecto de la civilización o para modificar un aspecto de la civilización?” (Q29, §1: 2342). O: “la gramática normativa escrita es por lo tanto siempre una ‘elección’, una dirección cultural, es, esto es, siempre un acto de política cultural nacional” (Q29, §2: 2344). O: “la gramática normativa es un acto político, y [...] solo partiendo de este punto de vista se puede justificar ‘científicamente’ su existencia” (Q29, §5: 2347).

¹⁵¹ La crítica que Gramsci dirige a Panzini se basa en su incapacidad para reconocer la existencia de gramáticas inmanentes o de gramáticas normativas no escritas, sosteniendo la posibilidad de hablar y escribir sin gramática, toda vez que para él no existe más gramática que la gramática escrita. En las anotaciones a su edición de la *Guida*, que han sido reproducidas por Renzo Martinelli en un artículo de 1989, vemos hasta qué punto Gramsci responde al deseo descontrolado de norma que late tras la posición panziniana. Donde el autor escribe “las palabras de un lenguaje pasan a otro lenguaje, pero a menudo con tumulto y capricho; y así se forman voces y modos deformes. Está bien que este movimiento sea regulado hasta donde resulte posible, de otro modo a la lengua nacional acaba por faltarle la claridad y la precisión”; Gramsci se apresura a anotar: “pero, ¿quién regulará? Hay un individualismo o divismo gramatical que trata de dictar leyes a la ‘gramática’ espontánea. Panzini, a su manera, es un ‘divo’, precisamente con toda la comicidad del divismo. Especialmente porque nadie se lo toma en serio” (Martinelli, 1989: 685). Conviene recordar que Panzini, en su faceta de literato, es uno de los representantes del *brescianismo*. Si bien no resulta sencillo trazar continuidades entre la posición de Panzini como lingüista y su papel como *nipotino*, sí es cierto que en el retrato presente en el mismo §2, la *Guida* –que Gramsci había leído en su segunda edición de 1933 (Martinelli, 1989: 683)– es descrita precisamente en base a su incapacidad para plantearse la cuestión de la gramática en relación al progreso

de una normatividad social que rige el modo de hablar de los diferentes agentes lingüísticos, ya sea que estos se guíen por las normas gramaticales estipuladas institucionalmente o ya que se adecúen a alguna forma de gramática normativa “espontánea o inmanente” y no registrada. Esta, en el límite, podría considerarse estrictamente personal, pero en la práctica tiende a coagular a núcleos de hablantes en torno a formas de conformismo lingüístico, llegando al extremo en el que una gramática normativa tiende a unificar, estipulando las normas de un código compartido, al grupo de hablantes que abarca todo un territorio nacional.

En este sentido, el abordaje teleológico gramsciano se hibrida en el segundo párrafo con la problemática de la lengua nacional y retoma por momentos la problemática ascoliano-bartoliana del prestigio y los centros de irradiación (Q2342-2343). No por casualidad, el §9, es decir, el texto que cierra los *Quaderni del Carcere*, reza “*el título del estudio [del posible monográfico que habría de surgir de las notas del Cuaderno 29] podría ser: ‘Lengua nacional y Gramática’*” (Q2351). Como ha señalado Peter Ives, en este Cuaderno 29, “la política de la gramática llega a ser la gramática de la política” (Ives, 2005: 396), toda vez que el juego de combinaciones que puede plantearse entre las categorías de “gramática inmanente”, “gramática normativa (espontánea o escrita)” y “gramática histórica”, traducen en términos lingüísticos aspectos centrales de la teoría gramsciana de la política y la hegemonía como son la espontaneidad, el orden, la disciplina o la relación entre teoría y práctica. Idénticos temas, vinculado esta vez a una crítica a la gramática Trabalza-Allodoli, ocupan el §5.

El §3, por su parte, incluye una lista de los diferentes centros de irradiación lingüística puestos nuevamente en relación con la cuestión de la conformación de una

intelectual y moral de las masas populares representado por la creación de una lengua nacional común (Q2344). En este sentido, podría abrirse una línea de investigación futura que tratase de rastrear la coherencia en torno a la producción “científica” de Panzini, su orientación política y su producción literaria, la cual ha sido ya meramente apuntada por Carlucci (2011a: 265; 268-269). Esta línea de investigación, por lo demás, parece justificada por otra de las anotaciones del propio Gramsci a la *Guida*, en lo que parece ser una impugnación a la neutralidad axiológica del instrumento técnico que es la gramática escrita, impugnación, en concordancia por lo demás con todo su planteamiento en el Cuaderno 29: “¿*Quién escribe la gramática?* Es decir, ¿el escritor expresa un movimiento histórico real o es una ‘individualidad arbitraria’? ¿Quién le da la ‘autoridad’? ¿Un estrato culto de la población ya formado, unificado y realmente hablante y escribiente según aquella gramática, o solo una arbitraria pretensión de representar un modelo abstracto inferido de los escritores y del uso? (Martinelli, 1989: 686). Para un retrato del Panzini brescianista véase especialmente: Q23, §23: 2218-2226.

lengua nacional unitaria. Gramsci, con notable perspicacia sociológica vincula en este caso la cuestión de la lengua con las transformaciones en la composición de la clase dirigente o en su relación con las clases populares. A partir de este esquema detecta los movimientos en la técnica fascista de gobierno asociados a la aparición de la nueva política de la lengua.

El §4 se detiene en las dimensiones pedagógicas asociadas a la introducción de una gramática normativa. El índice histórico de dicha reflexión ha de buscarse en la reintroducción del estudio de la gramática que, en 1934, sucede a la ley Gentile y en la campaña contra los dialectos orquestada por Mussolini en los años 1931-1932 (Schirru, 2010b: 5).

El parágrafo 6 se ocupa con la posibilidad de equiparar gramática y técnica, permitiendo, como veremos en el apéndice de la presente investigación, trazar las analogías entre la enseñanza de la gramática y la taylorización. En este §6, Gramsci rememora la ley Gentile de 1923, que –radicalizando la posición crítica de Croce, quien conservaba pese a todo el valor pedagógico de la gramática– excluía la enseñanza de la gramática de la formación escolar, con lo que, en la práctica, “se excluye del aprendizaje de la lengua culta a la masa popular” (Q2349). Esta medida será fuertemente criticada por Gramsci, pues consideraba que la aplicación gentiliana de los principios del *laissez-faire* al ámbito educativo compartía los efectos profundamente antidemocráticos del liberalismo (Q29, §6: 2349) y condenaba a las clases populares al analfabetismo. Esta acusación de liberalismo que Gramsci lanza hacia Gentile redobla su importancia si la ponemos en relación con el planteamiento de la diferenciación entre distinciones metódicas y distinciones orgánicas que encontramos en el §18 del Cuaderno 13:

el planteamiento del movimiento librecambista se basa en un error teórico cuyo origen práctico no es difícil de identificar: en la distinción entre sociedad política y sociedad civil, que deja de ser una distinción metódica para convertirse y ser presentada como distinción orgánica. Así se afirma que la actividad económica es propia de la sociedad civil y que el Estado no debe intervenir en su regulación. Pero, puesto que en la realidad efectiva sociedad civil y Estado se identifican, hay que entender que el liberalismo es una “regulación” de carácter estatal, introducido y mantenido por vía legislativa y coercitiva (Q1589-1590).

El planteamiento reaccionariamente liberal de los gentilianos, siguiendo este modelo, convertiría la distinción entre gramática y filosofía del lenguaje en una distinción orgánica, en la que la naturaleza “técnica” de la pedagogía lingüística permite, con el fin de evitar una merma en aquella “espontánea” libertad de habla que no requiere de

prescripción normativa alguna, la plena retracción de la acción estatal. Croce, por su parte, había convertido tal distinción en una diferencia metódica, y así llega a sostenerlo explícitamente en su texto dedicado a la crisis de la lingüística: “la gramática normativa y la Academia no pueden ser menospreciadas, porque se esfuerzan por conservar o dirigir el desarrollo lingüístico en una cierta dirección [...]. Lo que importa combatir [...] [es] la hibridación de métodos” (Croce, 1949: 209).

Sin embargo, aunque en el caso de Croce la separación de las regiones práctica y teórica sea metódica, la radicalidad de la misma veta cualquier intento de plantear adecuadamente la relación y diferencia entre la gramática normativa y la práctica, haciendo de la expresión una pura espontaneidad que no responde a la brida de gramática alguna y de la gramática una arbitrariedad que se impone a unos sujetos hablantes hasta aquel momento carentes de *logos*. La distinción metódica, en resumen, no implica para Croce una relación dialéctica entre las partes. No llega –y reproduce así el gesto político básico del liberalismo: la despolitización– a hacerse las preguntas por el fin político de la gramática que subyacen a todo el Cuaderno 29 y concibe la relación pedagógica como un proceso unilateral y elitista, en el que la gramática de la clase dominante se impone a las clases subalternas y, de actualizarse, lo hace a espaldas de las innovaciones populares.

En el §7, Gramsci aborda una vez más la cuestión de la unidad de la lengua, esta vez con un comentario al *De Vulgari Eloquentia* (1302-1305) de Dante, interpretando este como una expresión del “espíritu de escisión” del primer renacimiento contra el “mandarinismo latinizante” (Q29, §7: 2350). En opinión de Gramsci, el de Dante sería un intento por mantener la unidad lingüística de la clase culta como unidad de un grupo intelectual unitario que ha de sobrevivir a la descomposición de las Ciudades Medievales. Estas, incapaces de trascender sus límites corporativos, no alcanzan la consecución de la unidad nacional italiana bajo la forma del Estado Absolutista. En este séptimo párrafo, Gramsci se aparta de la posición defendida por Manzoni (de quien hereda la problemática) con respecto al texto de Dante, toda vez que lo considera como un documento que se inscribe de lleno en la “cuestión de la lengua”. El poeta milanés, por su parte, consideraba que *El elogio del vulgar* no versaba sobre la lengua italiana, toda vez que, por carecer de la completud de registros que se presupone a esta, el vulgar ilustre no puede ser considerado como una lengua, pues se ocupa únicamente de las más ilustres de entre las cosas (Manzoni, 1868: 87-98).

En el penúltimo párrafo del Cuaderno 29 –el §8–, antesala del final de la escritura carcelaria, Gramsci polemiza con su maestro. En esta nota comenta el discurso de Inauguración del año académico turinés de 1934, del que tiene constancia por una nota publicada en *Cultura* en abril de 1935 (Q29, §8: 2350). Según Gerratana, toda la información de este párrafo es tomada de esta nota firmada u. c. (Q3034), la cual ha sido atribuida por Giancarlo Schirru, sin atisbo de duda, al antiguo maestro Umberto Cosmo (2010: 5), con quien Gramsci había retomado, a través de Tatiana, el intercambio epistolar a propósito de sus “descubrimientos” sobre Dante (Carta del 17 de agosto de 1931, LC: 444; Carta del 21 de marzo de 1932, LC: 547-8).

Quizás la rápida redacción del Cuaderno 29 explique la ubicación de esta nota inmediatamente después de aquella dedicada a *De Vulgari eloquio*, aun cuando las consultas a Cosmo versasen sobre la *Divina Comedia*. Sea como fuere, la breve nota carga las tintas sobre una de las tesis del discurso de Bartoli, a saber, que “la Italia dialectal es una e indivisible” (Q2351). Esta tesis viene considerada como la punta de lanza de una política expansionista legitimada lingüísticamente. Pero no solo eso, Bartoli tergiversaba así las aportaciones científicas de sus primeros trabajos, lo que le lleva incluso a que la traducción italiana de *Das Dalmatische. Altromanische Sprachreste von Veglia und ihre Stellung in der appenino-balkanischen Romània*, trabajo de Bartoli publicado en 1906, alterase una de sus tesis fundamentales, a saber: que el dalmático era una lengua perteneciente a un grupo lingüístico autónomo. Ahora, en cambio, Bartoli sostenía una defensa de su pertenencia al grupo de los dialectos italianos. En tal virtud, y asumida la tesis de que la Italia dialectal es única e indivisible, el viejo irredentista prestaba al fascismo una legitimación de la política de potencia destinada a guerrear con Yugoslavia (la tesis de Bartoli se centra ante todo en texto escritos provenientes de la actual Dubrovnik) en virtud de criterios lingüísticos que avalaban a la unificación territorial (Schirru, 2010b: 6).

Capítulo 2.

Las lógicas de la hegemonía y el debate sobre la unificación lingüística.

2.1. Las fuentes.

Como hemos visto en el primer capítulo, hasta poco antes del abandono definitivo de sus estudios universitarios –cuyo *terminus ante quem* sería el 1 de mayo de 1919, fecha de la primera publicación de *L'Ordine Nuovo* semanal– Gramsci había consagrado su interés al estudio del problema de la lengua nacional en el contexto de la unificación italiana. En concreto había dedicado su atención a la propuesta, pergeñada por Alessandro Manzoni, para convertir el florentino en el código estándar del Estado naciente, así como a la respuesta crítica que Graziadio Isaia Ascoli había dirigido a este proyecto.

Muestra de tal ocupación sería el ya mentado “Teoria e pratica. Ancora intorno all’Esperanto”, publicado el 29 de enero de 1918, en el que afirmaba: “preparo mi tesis de laurea sobre la historia del lenguaje, tratando de aplicar también a esta investigación los métodos del materialismo histórico” (Gramsci, 1982: 612). Si tenemos en cuenta que por aquellas fechas Gramsci se compromete a editar los *Scritti sulla lingua italiana* de Alessandro Manzoni (D’Orsi, 2004: 28) y que, tal y como recordaba en la carta a Tatiana del 17 de noviembre de 1930 “hace diez años escribí un ensayo sobre la cuestión de la lengua según Manzoni” (LC: 364), cabe presuponer que aquella tesis de laurea a la que se refiere era precisamente dicho ensayo sobre el autor de *I promessi sposi*.

Como hemos visto a propósito del debate sobre el Esperanto, la aproximación gramsciana al problema de la lengua es deudora de los planteamientos de Graziadio Isaia Ascoli, muy especialmente de su ocupación con el particular en el *Proemio all’archivio glottologico italiano* (1873), fuente a la que presumiblemente accede dada su ascendencia sobre los planteamientos de Matteo Bartoli.¹⁵² Aunque la influencia ascoliana sobre Gramsci no siempre va acompañada de referencias explícitas, las líneas generales de su planteamiento en el *Proemio* –especialmente por lo que hace al carácter procesual de las realidades lingüísticas y a una perspectiva

¹⁵² En la bibliografía que antecede a los *Appunti di Glottologia*, en el apartado Bibliografía general de las lenguas neolatinas, el “*Archivio Glottologico Italiano* fundado por Graziadio Isaia Ascoli” aparece en primer lugar. De él se dice que “sirve, en muchos aspectos, más que cualquier otra revista de lingüística si no por la cantidad, ciertamente por la calidad de los estudios publicados”. En cuanto al *Proemio*, se dice allí que “magistralmente, y en algunos aspectos de forma definitiva, trata la cuestión de la lengua” (Bartoli, 2016: 3).

metodológica centrada en la historicidad— permean buena parte del planteamiento gramsciano y muestran una cierta concordancia con la específica forma en la que el materialismo histórico se estudia como una “teoría de la historia y la historiografía”.

Por lo que hace a las fuentes que utilizaremos, los textos en los que Gramsci se ocupa de la cuestión de la lengua son más bien exigüos. De entre estos, los principales son *La lingua unica e l'Esperanto* (publicado en *Il grido del popolo* del 16 de febrero de 1918¹⁵³) y la nota 73 del primer Cuaderno, titulada “La letteratura italiana moderna del Crémieux” y redactada entre febrero y marzo de 1930 (cuyo texto C, que presenta alguna variante instaurativa sobre la que incidiremos, se encuentra en Q23, §40). Pese al escaso material textual, la problemática que nos ocupa atraviesa diversos nodos centrales en la investigación carcelaria. Entre estos destacan: el nexo Reforma-Renacimiento, la constitución de la unidad estatal italiana, la literatura nacional-popular, el cosmopolitismo de los intelectuales italianos, el problema del Humanismo, la Contrarreforma, la relación entre unidad y multiplicidad o la constitución de los sujetos colectivos.

En virtud de tal transversalidad, no es de extrañar que la cuestión de la lengua protagonice una entrada en el programa del 8 de febrero de 1929 con el que se inauguran los *Quaderni del carcere*. Este, en su duodécimo lugar, reza: “*La cuestión de la lengua en Italia: Manzoni y G. I. Ascoli*” (Q5). Resulta igualmente relevante, pues atestigua la continuidad del interés de Gramsci en el asunto, que entre los ensayos principales proyectados en la reagrupación de temas que da inicio al Cuaderno 8 —y que se redacta en los últimos meses de 1930— encontremos “la cuestión de la lengua literaria y de los dialectos” (Q936). Además, esa referencia va acompañada de numerosos temas afines como “Reforma y Renacimiento”, “La

¹⁵³ Además de los escritos sobre el Esperanto a los que nos hemos referido ya, otros escritos juveniles que se ocupan con diferentes aspectos de la cuestión lingüística en Italia son: “La divina favela” (*Avanti!*, 27 de junio de 1916), en donde se analiza la cuestión de la lengua nacional en relación al jesuitismo (Gramsci, 2019: 494-495) y “Un vocabolario” (*Il grido del popolo*, 2 de marzo de 1918). Este último es una elogiosa reseña al *Vocabolario della lingua italiana* de Giulio Cappuccini (erróneamente mencionado por Gramsci como Giuseppe), publicado en 1916 por la editorial G. E. Paravia de Turín, en la que puede verse la influencia de la postura ascoliana —centrada en los dialectos y no toscanocéntrica— sobre Gramsci: “él recoge toda la lengua hablada: la que ha superado los dialectos, aunque nacida de los dialectos que no son el Toscano; registra también aquellas palabras, estrictamente modernas, que tienen orígenes modernos que están ya asimiladas en el organismo de nuestra lengua” (Gramsci, 1982: 707). Encontramos también una breve mención al fracaso de las políticas lingüísticas post-risorgimentales en “La settimana politica” (*L'Ordine Nuovo* [semanal], 4 de octubre de 1919) (Gramsci, 1987: 230-231).

literatura popular de los romances de apéndice”, “La escuela y la educación nacional” o “función cosmopolita de los intelectuales italianos hasta el siglo XVIII” (*id.*).

Otra mención aparece en la carta a Tatiana del 17 de noviembre de 1930 que hemos citado más arriba. Estrictamente contemporánea al programa del Q8, allí anuncia Gramsci: “me he fijado sobre tres o cuatro argumentos principales, uno de los cuales es el de la función cosmopolita que han tenido los intelectuales italianos hasta el siglo XVIII” (LC: 364). Y, a continuación, como ejemplo de dicha investigación, menciona precisamente su pasado trabajo sobre Manzoni, el cual “requirió una cierta investigación sobre la cultura italiana, desde el momento en el que la lengua escrita [...] se separó completamente de la lengua hablada por el pueblo” (*id.*).

La cuestión de la lengua reaparece igualmente en diversas notas que afrontan el problema de la unificación nacional italiana. Además del ya mentado Q1, §73 –donde el abordaje es explícito, con lo que esta nota puede verse como una continuación del juvenil texto sobre la lengua única y el Esperanto– son importantes Q3, §63 (agosto de 1930), Q3, §87 (agosto de 1930), Q5, §123 (noviembre-diciembre de 1930), Q6, §116 (marzo-agosto de 1931) o Q14, §47 (febrero de 1933).¹⁵⁴ Pero también nos encontramos con menciones al problema en textos de los cuadernos especiales como el párrafo que da inicio al cuaderno 21 –titulado “Problemi de la cultura nazionale italiana, 1º Literatura popular”¹⁵⁵– o en el §3 del Cuaderno 29, redactado en la primera mitad de 1935, es decir, poco antes de abandonar definitivamente la escritura. En este último leemos:

se obtendrá una lengua unitaria si hay necesidad de ella [...]. Manzonianos y “clasicistas”. Tenían un tipo de lengua que hacer prevalecer. No es justo decir que estas discusiones hayan sido inútiles y no hayan dejado huellas en la cultura moderna (Q29, §3: 2345-2346).

¹⁵⁴ Este pasaje tiene una importancia capital para la estructura del presente capítulo, puesto que en él Gramsci explicita la cuestión de la lengua como un nodo en el que convergen toda una serie de problemáticas a las que nos referiremos: “se podrían recoger en un mismo ensayo diferentes series de notas, escritas a partir de intereses culturales diferentes, pero que en realidad son expresión de un mismo problema fundamental. Así las notas sobre las cuestiones de la lengua, del romanticismo italiano (si es que ha existido), de por qué la literatura italiana no es popular, de la existencia o no de un teatro italiano, etc.” (Q14, §47: 1703).

¹⁵⁵ Allí dice: “Problemas surgidos en el periodo de formación de la nación italiana y de la lucha por la unidad política y territorial y que han obsesionado y continúan obsesionando al menos a una parte de los intelectuales italianos. Algunos de tales problemas (*como el de la lengua*) muy antiguos” (Q21, §1: 2107, segunda mitad de 1934, el destacado es nuestro).

2.2. La cuestión de la lengua como alegoría de la(s) hegemonía(s).

No es de extrañar, dada la difusión a lo largo de toda la reflexión gramsciana y su afinidad con la miríada de tópicos vinculados al estudio de los fenómenos socio-políticos en términos hegemónicos, que autores como Franco Lo Piparo hayan tendido a ver en la cuestión de la lengua “una metáfora de lo social” (1979: 237 y ss.). En su estela, otros como Peter Ives, comprenden la investigación de Gramsci sobre la gramática como “un examen metafórico de las dinámicas de la hegemonía” (Ives, 2005: 393; Ives, 2009b: 67; tb. Lo Piparo, 1979: 248-257). De igual modo, autores como Carlucci –o Lo Piparo nuevamente– descubren en el análisis de las diferentes propuestas para conseguir la unidad lingüística de Italia el juego entre centralización y fragmentación dialectal que vendría a corresponderse, prácticamente sin resto, con el par hegemónico-subalterno (Lo Piparo, 1979: 241-248; Carlucci, 2014a: 15-18).

Este énfasis en la posibilidad de encontrar en la obra de Gramsci ya sea un giro lingüístico no-estructuralista (Ives, 2004: 12), ya un giro lingüístico *tout court*,¹⁵⁶ ha llevado a que autores como Lo Piparo hayan radicalizado sus tesis hasta sostener el origen estrictamente lingüístico de la teoría gramsciana de la hegemonía.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Schirru (2008b: 423) ha sostenido que resulta posible sostener esta tesis a partir del Cuaderno 10, pues ganada la teoría de la traducibilidad, la filosofía de la praxis se convierte a todos los efectos también en una filosofía del lenguaje. Ciertamente concordamos con Schirru en que Q10(2), §9 y Q10(2), §44 suponen un punto de inflexión en el abordaje gramsciano referido a la hibridación del análisis social y el análisis lingüístico, y concordamos igualmente en la necesidad de matizar las tesis de Lo Piparo sobre la procedencia lingüística del concepto de hegemonía (ver nota siguiente). Esto no obstante, creemos, como argumentaremos más abajo, que sí resulta posible hablar de una isomorfía entre procesos lingüísticos y hegemonía ya en la nota 73 de Q1, aun cuando el giro lingüístico no se haya consumado y la procedencia leniniana del término y la problemática estén, en nuestra opinión, fuera de discusión.

¹⁵⁷ Franco Lo Piparo, como ya hemos apuntado, termina su texto “Studio del linguaggio e teoria gramsciana”, de 1987, con el siguiente planteamiento: “en un periodo histórico en el que en el debate ideológico del PCI se presenta como menos agobiante y urgente la cuestión de la ortodoxia (de la que sea) y la izquierda entera está ocupada buscando nuevas identidades culturales, ¿puede plantearse, sin escandalizar demasiado, una duda en forma de pregunta? Y si el marxismo de Gramsci (sobre todo del Gramsci de los *Cuadernos*) fuese solo una superficilísima costra exterior? Aunque el PCI no puede menos que ser el primer destinatario, la pregunta, obviamente, no va dirigida solo al PCI. La herencia de Gramsci, como gustaba de decir Togliatti, pertenece a toda la cultura italiana” (Lo Piparo, 1987: 175). El carácter de interpelación más política que teórica del texto de Lo Piparo prefigura en buena medida su trayectoria posterior, marcada por una suerte de equiparación de las posiciones fascistas y comunistas en lo que respecta a la reclusión de Gramsci en *I due carceri di Gramsci* (2012) y que le han llevado a ser entrevistado en 2017 por Jorge del Palacio para el *Think Tank* conservador FAES. Como tendremos ocasión de analizar, las posiciones teóricas insinuadas por Lo Piparo han sido matizadas y en buena medida refutadas por Giancarlo Schirru

Nuestra tesis pretende ser más matizada. Resulta posible, a lo sumo, encontrar en la cuestión de la lengua, especialmente en tanto que acaba por solaparse con la noción de “concepción del mundo”, *uno de* los dispositivos simbólicos fundamentales en la consecución de la unidad nacional y en la consolidación de la moderna comunidad política,¹⁵⁸ motivo por el cual participa de la contradicción fundamental entre lo alto y lo bajo, la “reforma” y el “renacimiento”, el pueblo y la nación, que constituyen lo que Michele Ciliberto ha caracterizado como los caracteres morfológicos de la modernidad (2020d: 188).

Así, habida cuenta de que se sitúa en el marco de la problemática de la unidad política y resulta en buena medida isomorfo con este, la creación de una lengua nacional, tal y como será estudiada por Gramsci, reproduce el movimiento general de la hegemonía que responde a la forma trópica de la sinécdoque.¹⁵⁹ Esto es, un particular, ya sea en una maniobra de imposición por arriba o de agregación en torno a sí por debajo, busca representar a la comunidad nacional toda. Por lo tanto, las posiciones de Manzoni y Ascoli, en tanto que igualmente ubicadas dentro de este esquema, no diferirán en torno al fin en sí mismo (el logro de la lengua nacional), que ambos consideran deseable, sino más bien en torno al *modo* de su consecución.¹⁶⁰

Este abordaje modal remite a la existencia de varias teorías particulares de la hegemonía, esto es, a un plano que, más allá de la general forma sinecdóquica, estudia

(2008b), Alessandro Carlucci (2014b: 30) y Derek Boothman (2004: 85-89). Por su parte Giancarlo de Vivo y Nerio Naldi (2014) han demolido de forma inapelable, por fantasiosas y carentes de rigor, las tesis sostenidas por el autor con respecto a la supuesta desaparición de uno de los cuadernos y al supuesto conocimiento por parte de Wittgenstein, gracias a la mediación de Piero Sraffa, de las tesis gramscianas acerca del lenguaje, tesis de Lo Piparo que habían sido sostenidas en *L'enigma del quaderno. La caccia ai manoscritti dopo la morte di Gramsci* (2013) y *Il professor Gramsci e Wittgenstein. Il linguaggio e il potere* (2014).

¹⁵⁸ Para el caso español, puede consultarse la excepcional reflexión con la que Félix Duque, sirviéndose de las ideas de Benedict Anderson, se ocupa con la temprana auto-conciencia por parte de Nebrija –cuando en 1492 dedica su gramática a Isabel la Católica, con el fin de “engrandecer las cosas de esta nación”– de las implicaciones políticas de su gramática en la constitución de la “incipiente nación española” (Duque, 2014: 229-230).

¹⁵⁹ Cfr. Laclau, 2014: 97. Para una complejización de la teoría laclausiana en la que, asumiendo la forma sinecdóquica de la hegemonía, se piensa la facticidad histórica como combinación de sinécdoques de la forma *pars pro toto* (irrupción de la plebs) y *totum pro parte* (movilización jacobina de las masas recurriendo a un modelo constitucional), véase: Frosini, en prensa. Antonio Di Meo ha refrendado recientemente la tesis de la isomorfía entre la argumentación lingüística y la cuestión de la hegemonía: “por muchos autores, esa [la cuestión de la lengua] era afrontada utilizando el concepto de hegemonía (o términos equivalentes)” (2020: 31).

¹⁶⁰ En torno a la doble valencia tanto de la forma hegemónica como de la unificación lingüística se pronuncia Peter Ives (2009b: 67-69).

los modos en los que la relación de unidad y diversidad se despliegan según un doble patrón. De un lado, la unidad puede conquistarse a costa de la negación de la diversidad, a saber, como proceso de homogeneización y de imposición de un canon, aunque se trate de un canon *vivo* como en Manzoni. De otro, la unidad puede ser el resultado de un proceso constante e ininterrumpido de agregación de usos plurales, los cuales ponen en relación una multiplicidad de registros y dialectos con una lengua estándar siempre en (de)construcción.

En términos políticos –por mencionar el trasfondo alegóricamente representado por esta parte de la discusión lingüística en la obra de Gramsci– el modelo Manzoni se correspondería con el patrón homogeneizante del dispositivo jurídico burgués (o del centralismo burocrático). En este, la parte subsume al todo homogeneizándolo, como ocurre con la ficción jurídica del individuo propia de los códigos civiles postnapoleónicos. La capacidad uniformizante de estos estriba en una categoría de ciudadano signada por los atributos de la igualdad y la libertad formales. Esta abstracción equipara los derechos y deberes de quienes poseen *a priori* los medios para la reproducción de la propia vida con aquellos que no los poseen sino potencialmente, es decir, que no poseen sino su fuerza de trabajo. Tal homogenización formal que acontece en el Estado y encubre las diferencias materiales entre los diferentes agentes al nivel de la sociedad civil, podría equipararse, atendiendo a los límites inherentes a cualquier alegoría, al modelo manzoniano de imposición del Florentino.¹⁶¹

Por contra, aquel oxímoron –y fin estratégico de Gramsci– consistente en la hegemonía de las clases subalternas –esto es, en una hegemonía democrática y socialista– requiere burlar los dispositivos de homogeneización impuestos unidireccionalmente. Para ello, la centralización ha de producirse a partir de la abolición de la *división social* del trabajo. En otras palabras, requiere de la creación de un dispositivo político e institucional que mantenga abierta de la posibilidad,

¹⁶¹ Es obvia la influencia sobre Gramsci de la lectura marxiana en *Sobre la cuestión judía*: “en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y dotado de una generalidad irreal” (Marx, 2019: 35). Resulta discutible, por esquemática, la afirmación de Lo Piparo (1979: 32; 55) que hace de Ascoli un liberal, un teórico de la sociedad civil, y de Manzoni un mero adalid del interventismo estatal, solapando la posición del primero con la de Gramsci. Naturalmente esta reificación de las partes componentes del Estado integral es anti-gramsciana y, además, no permite comprender su reformulación del concepto de Estado (ver *infra*).

siquiera virtual, de que los dirigidos no estén excluidos –ni formal ni materialmente– del acceso a posiciones dirigentes. A esta compleja arquitectura se suma la necesidad de un trabajo incesante de interpretación de los reclamos y particularidades de los estratos sociales representados, el cual aspira a extraer de ellos, sin negarlos en su peculiaridad, los elementos universalizables que trascienden la inmediatez corporativa.

Este modelo implica una cierta relación entre unidad y pluralidad que no responde a una lógica unidireccional, sino que resulta de una relación dialéctica entre las partes y el todo. De este modo, la unidad política no implicaría una abolición forzada de las distinciones culturales o las especificidades regionales, sino que evolucionaría y se actualizaría como una federación de estas no carente de fricciones. Todo ello sin caer en una proliferación *ad infinitum* de las diferencias que haría imposible la comunicación, pues la pulsión comunicativa tiende a limitar *de facto* tales diferencias. Dados estos requisitos, la voluntad colectiva de las clases subalternas solo puede declinarse en una lengua original en condiciones de salvar la Escila neolálica y la Caribdis esperantista.

El *Proemio* ascoliano, que considera –con especial atención a la función de los usos escritos– la lengua como un sedimento de innumerables prácticas lingüísticas “espontáneas”, encaja, al menos en la atención a la pluralidad, con este esquema. Para él, también el modelo lingüístico general implica –y se ve alterado por– la competencia entre los usos particulares y por la adhesión espontánea a unos u otros en virtud del prestigio del que goza cada código. El resultado de esta continua interacción –mediada siempre por elementos extralingüísticos– entre el código más difundido y aquellos incapaces de expandirse, es la propia lengua.

Queda claro entonces que Gramsci es bien consciente de la distinción entre una lógica general de la hegemonía y las diferencias específicas que caracterizan a las modalidades propias de la hegemonía burguesa, la hegemonía proletaria, las tentativas hegemónicas fascistas, comunistas y americanistas.¹⁶² Por lo tanto, no es al nivel de la forma sinecdótica –en la complejidad de las sociedades modernas siempre se

¹⁶² Véase a este respecto la exposición clásica de Valentino Gerratana sobre el particular: Gerratana, 1977: 49-53, así como Vacca, 1977: 178. El texto de Gerratana se apoya fundamentalmente en la distinción entre “hegemonía en general” e “instrumentos e instituciones” de hegemonía, la cual, como veremos, es rica en implicaciones para indicar las diferencias entre la teoría gramsciana y los planteamientos procedentes de los *Subaltern studies*, el paradigma *poshegemónico* y la teoría populista de Ernesto Laclau. Sobre esta última diferencia, cfr. Thomas, 2019.

requiere alguna forma de representación: una división, si no social, sí al menos técnica del trabajo— sino de la diferencia específica recién señalada, en donde Gramsci sitúa la diferencia fundamental entre la propuesta manzoniana y la de Graziadio Isaia Ascoli. Mientras que la primera de ellas se corresponde en buena medida con lo que Gramsci describe como centralismo burocrático; el planteamiento ascoliano, atento ante todo a la riqueza de la multiplicidad dialectal y a la función que esta ha de cumplir en el logro o fracaso de una lengua italiana unificada, viene a servir en buena medida de modelo para el esquema político propio del centralismo democrático.¹⁶³

En esta línea de investigación se sitúa *Gramsci and languages*, obra significativamente subtitulada *Unification, Diversity, Hegemony*, en la que Alessandro Carlucci propone una lectura de la trayectoria biográfica y la producción intelectual gramsciana a partir del hilo conductor de la cuestión lingüística. La tesis central del libro abunda en la potencia heurística de tal problemática, toda vez que, asumiendo que Gramsci no puede ser considerado como un lingüista o un teórico del lenguaje *stricto sensu* (Carlucci, 2014a: 152),¹⁶⁴ sus reflexiones sobre el particular se encuentran irremisiblemente entreveradas con sus preocupaciones políticas y culturales.

Carlucci ubica en el centro de su investigación la permanente y —dada la complejidad social y la presión demográfica de las sociedades modernas— irresoluble tensión entre unidad y diversidad;¹⁶⁵ o lo que es lo mismo: entre la tendencia a la unificación —nota distintiva del concepto de clase subalterna— y la frustración de la misma como característica igualmente propia de dicha condición. El modelo propuesto por Carlucci parte de un punto en el que los grupos y clases subalternas —siempre declinados en plural— se hallan dispersos y restringidos a sus límites corporativos.¹⁶⁶ En este sentido, y asumiendo que la capacidad de agencia política

¹⁶³ En el capítulo 5 desarrollamos pormenorizadamente esta distinción. Puede consultarse la exposición gramsciana más general en: Q9, §64.

¹⁶⁴ De otra opinión es Giancarlo Schirru (2009: 767), sobre cuyas posiciones volveremos.

¹⁶⁵ También Franco Lo Piparo en el cuarto capítulo de su *Lingua Intelletuali Egemonia in Gramsci*, plantea, a partir de la mediación que supone el concepto de “prestigio”, la relevancia de la dialéctica entre heterogeneidad y unificación en la obra de Gramsci (1979: 239 y ss.).

¹⁶⁶ En el Q3, §14 (Junio de 1930) leemos: “la historia de las clases subalternas es necesariamente disgregada y episódica: hay en la actividad de estas clases una tendencia a la unificación aunque solo sea en el plano provisional, pero ella es solo la parte menos llamativa y que se demuestra solo tras la victoria obtenida” (Q299-300). En el texto C, de finales de 1934 (Q25, §2), la estrecha relación entre subalternidad y dispersión deviene aun más clara, pues solo tras la negación-superación de la propia subalternidad puede hablarse de la unidad

depende en buena medida del grado de organización y autoconciencia derivado de la participación en una misma *Weltanschauung*, la ya mentada pregunta por el *cómo* ha de lograrse dicha unidad es la pregunta por el *modo* adecuado de la convergencia de los grupos sociales subalternos en un solo proyecto político sustentado por un vínculo hegemónico, es decir, signado por una prevalencia de lo consensual (de la *autodisciplina*) sobre lo coercitivo, sin que este segundo polo desaparezca. En el §61 del Cuaderno 14, escribe Gramsci:

la disciplina también es un estudio del pasado, en tanto que el pasado es un elemento del presente y del futuro, pero no un elemento “ocioso”, sino necesario, *en tanto que es lenguaje*, es decir elemento de “uniformidad” necesaria, no de uniformidad “ociosa”, perezosa (Q1721, el destacado es nuestro).

La obediencia cualificada o *autodisciplina* –como elemento indispensable para el centralismo democrático– tiene a su base la peculiar concepción, de raigambre spinoziano-hegeliana, de la libertad como conciencia de la necesidad.¹⁶⁷ En el pasaje

de las clases subalternas: “la historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica. Es indudable que en la actividad histórica de estos grupos, está la tendencia a la unificación aunque solo sea en el plano provisional, pero esta tendencia es rota continuamente por la iniciativa de los grupos dominantes y por lo tanto puede ser demostrada solo a ciclo histórico cumplido” (Q2283). Para un matizado y original estudio sobre la problemática de la subalternidad y sus relaciones con la agencia política y la autonomía puede recurrirse a la obra *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía* de Massimo Modonesi, donde, a partir del concepto thompsoniano de experiencia, se elabora un análisis de la construcción de los sujetos colectivos en el que los tres elementos recogidos en el título se redefinen como experiencia de la subordinación, experiencia de la insubordinación y experiencia de la emancipación (2010: 17). Para un riguroso estudio del concepto de subalternidad en la obra de Gramsci: cfr. Liguori, 2013; Buttigieg, 2009. Por su parte, el compendio de Carla Pasquinel (1977) recoge el célebre debate iniciado en las páginas de la revista *Società* en 1949 con la publicación de “En torno a una historia del mundo popular subalterno” (texto con un antecedente titulado “Cultura y clase obrera” –publicado en *Quarto Stato* en 1948–), de Ernesto de Martino, el cual obtuvo la repuesta de Cesare Luporini en “En torno a la historia del ‘mundo popular subalterno’”. Este debate, al que se unen posteriormente autores como Cirese, Fortini, Alicata, etc. y que no podremos analizar en sus pormenores, constituye una línea de investigación sobre la subalternidad sumamente atenta a la estratigrafía que describen las asimetrías socioeconómicas (a las diferencias entre clase obrera, campesinado y otros grupos) y que por lo tanto resulta reacia a cualquier categorización abstracta de “lo subalterno” como un *indecidable* que constituye la premisa *formal* de la deconstrucción del orden hegemónico, tal y como esta categoría comparece en la obra de Gayatri Spivak (2009), Horacio Legrás (1997), Alberto Moreiras (2001) o Gareth Williams (2002), entre otros. Un balance sumamente detallado de aquel debate se encuentra en Dei, 2017. Para una reevaluación, contemporánea aunque de inspiración gramsciana, del concepto de subalterno, cfr. Thomas, en prensa.

¹⁶⁷ Según nuestra hipótesis, el modo en el que Gramsci asume esta tradición encuentra una de sus formulaciones más acabadas en el *Anti-Dühring* de Engels, obra por él conocida: “Para Hegel, la libertad consiste en comprender la necesidad. ‘La necesidad es ciega mientras no es comprendida’. La libertad no consiste en el ensueño de una acción independiente de las leyes de la naturaleza, sino en el conocimiento de dichas leyes que permite hacerlas actuar

de Gramsci recién referido vemos el modo en el que aplica esta dialéctica de libertad y necesidad al fenómeno lingüístico. Es decir, el lenguaje –o la lengua, para nuestros intereses actuales– opera según la misma lógica de aceptación de la necesidad objetiva (intersubjetiva, en tanto que remite al uso de un código dialógico compartido) que posibilita moverse libremente en su interior: al tiempo que nos ata a la gramática, nos permite expresarnos y comunicarnos libremente.

No existe pues la pura espontaneidad. Una lengua basada en la transgresión perpetua de las reglas del lenguaje, indómita a cualquier disciplina objetiva, a cualquier unificación de registros, tornaría imposible la comunicación: tal cosa sería el neolalismo (que no por casualidad se considera patológico). Esto rige igualmente para cualquier lengua artificial que aspire a cancelar la historicidad del lenguaje. En tanto que concebido según una pureza logicista no testada en la multiplicidad salvaje de los registros lingüísticos coloquiales y dialectales –es decir, en tanto que separado del lenguaje vivo de los agentes sociales– el esperantismo chocará siempre con la imposibilidad de permear todos los estratos de la sociedad o, en caso de optar a tal ubicuidad, acabará por ser subvertida en su forma originaria. En otras palabras: esta lengua o bien abandona aquellos intersticios en los que no pueda implantarse mecánicamente a la emergencia de toda suerte de dialectos inconmensurables consigo misma o, en caso de que trate de copar también tal pluralidad de espacios dialectales, la hibridación con las lenguas nativas terminará por alterar su perfección lógica. Este sería el caso del Esperanto no menos que, en opinión de Gramsci, de la apuesta teórica de Manzoni.

Como hemos visto, el proyecto gramsciano –tanto normativa como estratégicamente– excluye, también en relación a la cuestión de la lengua, aquellas formas de unidad que aplastan la diversidad efectivamente existente incrustándola por fuerza en abstractos moldes teóricos poco sensibles a las vetas de la concreción histórica. Por lo tanto, no debe pensarse en una desaparición de la diversidad lingüística como precondition del logro de un código compartido. Antes bien, en términos lingüísticos, la consecución de un código común no excluye la existencia de hablantes bilingües. De este modo –y aquí, como hemos visto, el leninismo de

sistemáticamente en vista de ciertos fines determinados. Y tan cierto es esto de las leyes del mundo exterior como de las que rigen la existencia física y psíquica del hombre [...] La libertad de la voluntad no es, pues, otra cosa que la capacidad de decidirse con conocimiento de causa” (Engels, 1968: 127).

Gramsci es manifiesto— la uniformización de todas las facetas características de las formas de vida de las clases subalternas no se establece como un requisito incondicional de la unidad política (Carlucci, 2014a: 17).¹⁶⁸

Dicha posibilidad —el difícil punto de equilibrio que caracteriza a la unificación hegemónica que no cae en la imposición uniformizante— no debe, por posible, concebirse como evidente o pretenderse automática.¹⁶⁹ Toda la difícil trabazón conceptual que fragmentariamente nos legan los *Quaderni*, lo que hemos llamado la compleja gramática del moderno príncipe, no es sino el intento de diseñar una hoja de ruta que pueda culminar en la consecución de una hegemonía progresiva — contra las múltiples formas posibles de revolución pasiva que apuntalan la reproducción, incluso en condiciones de crisis, de las clases dominantes.¹⁷⁰

2. 3. La cuestión de la lengua.

La cuestión de la lengua italiana, como proyecto y como logro, tiene profundas raíces que se remontan hasta el comienzo de la modernidad. Como ejemplo de tal longevidad, quizás resulte ilustrativo, habida cuenta del papel ejemplar que Gramsci concede al Estado galo, el hecho de que, cuando en 1694 aparece el primer diccionario de la

¹⁶⁸ Antes bien, toda vez que la teoría de la hegemonía se concibe como la actualización a la altura de los tiempos, fundamentalmente en unas condiciones en las que existen los partidos de masas —esto es, totales— de la teoría marxiana de la revolución permanente, la hegemonía de las clases subalternas ha de hacer trabajar la movilización política de esta pluralidad de grupos sin neutralizarla en las trincheras de la sociedad civil. Véase, Frosini, 2013: 65-69, así como la amplia definición de hegemonía en Cospito, 2011: 133-136.

¹⁶⁹ Citémoslo nuevamente: “se obtendrá una *lengua unitaria* si es una necesidad, y la intervención organizada acelerará los tiempos del proceso ya existente; cual vaya a ser esta lengua no se puede prever y establecer” (Q29, §3: 2345).

¹⁷⁰ Este complejo equilibrio contrapone, con respecto a las tres formas de revolución pasiva — americanismo, fascismo y stalinismo— que pone en juego el paradigma de análisis diferenciado esbozado por Gramsci (Vacca 1989: 317), una sola salida progresista a la coyuntura de entreguerras. Tres formas, entonces, de recomposición de la hegemonía de las clases tradicionales frente a solo un camino para prolongar en una hegemonía de las clases subalternas la máxima marxiana de la “revolución en permanencia” (cfr. Frosini, 2013: 65-68). Para una exposición clásica del concepto de “revolución pasiva”: cfr. De Felice, 1977. Este texto se encuentra, junto a todas las referencias clásicas sobre el tema, en Modonesi, 2020. Véase también: Voza, 2009 y Thomas, 2018. Este es el humus histórico en el que Gramsci, poco dado a los esquematismos simplificantes, asume el calibre de la tarea histórica que tiene ante sí el moderno movimiento emancipatorio y hace suyo el mantra “pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad”. Para una penetrante reflexión respecto a la pertinencia del mismo habida cuenta de la coyuntura histórica, marcada por un ciclo bajo de la acumulación capitalista, en la que escribe Gramsci: cfr. Domènech, 1977.

lengua francesa, ni siquiera había consenso acerca de la existencia del italiano (Bricchi, 2012: 106).

La genuina posición gramsciana aborda el problema en sus postrimerías, asumiéndolo de un modo tal que no solo aspira a la consecución de una modernidad equiparable a los estándares europeos, sino que se plantea la superación de los límites de la comunidad política moderna con su escisión característica entre “lo alto” y “lo bajo”. Para ello llevará a cabo tanto una reconstrucción de las implicación teóricas de la cuestión como de su fenomenología histórica. Así, su estudio del particular asume una función programática adecuada a la solución del problema de la lengua y a la posibilidad de superar la modernidad política en sentido socialista desde las opciones que ofrece su coyuntura presente. A dicho fin, como venimos de ver, el debate entre Manzoni y Ascoli se presenta como una *analogía* que aclara las lógicas correspondientes a dos modos diferenciados de conseguir la unificación hegemónica. Uno, el de Manzoni, que se corresponde con el paradigma burgués, y el otro, el de Ascoli, que, al menos en lo que atañe a la relación entre unidad y pluralidad, reproduce el esquema propio del socialismo democrático.

Veamos ahora la forma en la que Gramsci se ocupa ya no con sus referentes alegóricos, sino con la cosa misma. La lengua nacional constituye uno de los dispositivos privilegiados en la constitución de la comunidad política moderna en tanto que remite al nodo problemático de lo nacional-popular, a la fallida nacionalización de los intelectuales italianos y, finalmente, a la caracterización del nexo Reforma-Renacimiento como estructura morfológica de la modernidad. En el caso italiano, la ausencia estructural de este nexo,¹⁷¹ íntimamente ligado al problema de la lengua vernácula, impide la nacionalización de las masas y ahonda un hiato que se extiende más allá de la unificación: no solo hasta el fallido momento de constitución del Estado italiano en el siglo XVI, sino incluso hasta la Roma imperial y al asiento de la sede papal en aquella ciudad.

La cuestión lingüística, cuyo punto de partida en el *Cinquecento* es la latinizante

¹⁷¹ Sobre el particular puede verse la crítica a los neoprotestantes italianos presente en *Alcuni temi...* donde se postula que Croce ha llevado a cabo “la única reforma históricamente posible” (2014: 134) en Italia y lo ha hecho, precisamente, “separando a los intelectuales radicales del Mezzogiorno de las masas campesinas, haciéndoles participar de una cultura nacional europea” (*id.*). En este sentido, Croce viene equiparado con la actitud erasmiana respecto a la reforma en los *Quaderni*; Q10(2), §41: 1291-1301. Sobre los neoprotestantes italianos y la distancia gramsciana respecto a sus tesis, cfr. Frosini, 2008: 141-149. Sobre la equiparación de Croce y Erasmo, cfr. Ciliberto, 2020: 191-198.

separación de intelectuales y pueblo que venimos de mentar, funciona además como un índice que permite rastrear las transformaciones en los modos de relación entre las clases dirigentes y las masas populares:

Cada vez que aflora, de un modo u otro, la cuestión de la lengua, significa que se están imponiendo una serie de otros problemas: la formación y la ampliación de la clase dirigente, la necesidad de establecer relaciones más estrechas y seguras entre los grupos dirigentes y la masa popular-nacional, es decir, de reorganizar la hegemonía cultural (Q29, §3: 2346).

Esta formulación, incluida en las últimas páginas de los *Quaderni*, corrobora gran parte de la exposición realizada hasta el momento y sintetiza las líneas maestras de la “sociolingüística” y de la “lingüística histórica” gramsciana. Se trata ahora de ver, de cara a comprender el debate Manzoni-Ascoli, los problemas más acuciantes puestos sobre la mesa por la conformación del bloque histórico italiano tras 1871, así como el modo en el que estos se reflejan en las peculiaridades de cada programa de políticas lingüísticas.

El Risorgimento se salda ante todo con una unidad *formal* que puede reducirse a los planos político y territorial. Cultural y sociológicamente Italia era más bien un *collage* de retales heterogéneos en el que el devenir unidad soberana no había subsanado los centenarios conflictos y las profundísimas asimetrías entre las diversas regiones.¹⁷² Antes bien, la unidad se había apuntalado sobre las mismas, especialmente sobre la hegemonía del norte industrializado sobre la Italia meridional. Atendiendo a los datos manejados por Peter Ives, las asimetrías lingüísticas y las territoriales avanzan parejas: en 1861 solo una pequeña fracción, que oscila, según el estudio, entre el 2'5% y el 12% de los italianos, hablaba la lengua estándar. Esto significa que el carácter de casta propio del florentino pervivía en los albores de la unificación, haciendo incluso peligrar, habida cuenta de su exigua implantación, la misma posibilidad de considerarlo un estándar. Pero la implantación era incluso más precaria si tenemos en cuenta que los medios para la difusión de dicha lengua se restringían casi por completo a la expresión literaria,¹⁷³ siendo que por las mismas

¹⁷² La relevancia de la lengua para generar la “comunidad imaginada” risorgimentale ha sido señalada por Di Meo: “un lenguaje compartido era necesario en la denominación de las monedas, de los pesos y de las medidas, de los términos de los códigos civiles, penales y sobre todo militares que debían hacer inmediata la comprensión entre oficiales, graduados y tropas” (Di Meo, 2020: 33).

¹⁷³ La propuesta de Manzoni adquiere la forma de un “monologismo” elitista, ya que, como ha señalado Maurizio Dardano, para Manzoni “el medio idóneo para la difusión de la lengua es identificado en el vocabulario. ¿Y la escuela? También esta tiene una función de primer

fechas las tasas de analfabetismo en el continente rondaban el 75%, alcanzando un 74% en los alrededores de la Florencia que Manzoni asumía como modelo (Boothman, 2004: 47) y elevándose hasta el 90% en la Cerdeña de 1861. El censo de 1901 en esta misma isla arroja una tasa de analfabetismo del 63,57% en la provincia de Sassari, la cual se eleva a un 71,42% en la de Cagliari (Fiori, 1991: 152). En 1911, año en el que Gramsci se traslada a Turín, el analfabetismo de la ciudad se situaba en torno al 11%, mientras que en su isla natal se movía alrededor del 54% (Ives, 2004: 36-38; 2009b: 59). Difícilmente –aún cuando los porcentajes recién aducidos no estaban en su poder– se le escaparía al futuro autor de *Alcuni temi della quistione meridionale* la relevancia de tales diferencias: la hegemonía septentrional afectaba, también, a las variables lingüísticas.

2.3.1. El planteamiento de Alessandro Manzoni.

El punto de partida de la solución esbozada por Manzoni es la redacción en torno a 1840 del ensayo, que permanecerá inédito, titulado *Della lingua italiana*. Con él el autor de *I promessi sposi* comienza su proyecto de consolidación del Florentino como código privilegiado y en condiciones de superar, por decirlo con un uso un tanto libre del término bajtiniano, la heteroglosia constitutiva de la Italia dialectal. Este ensayo se caracteriza por adelantar el enfoque propio de toda la propuesta manzoniana: la negación de la existencia misma de su objeto (Bricchi, 2012: 106), es decir, una visión de la lengua italiana como el objeto de un deseo y no como un hecho consolidado que enriquecer.

1868, solo cinco años antes de su muerte, es el año en el que Manzoni envía al Ministro de Educación Emilio Broglio la célebre carta *Dell'Unità della lingua e dei mezzi di diffonderla*. El punto de partida no habrá cambiado, la lengua italiana *aún no* existe, pero se asume ya la necesidad pública de hacer del florentino la lengua oficial de la Italia unificada (Ives, 2004: 38). Para ello se lleva a cabo, por decreto gubernamental, la elaboración y financiación del *Novo vocabolario della lingua*

plano, pero, no tanto como el vocabulario [...] Cuando se plantea el vocabulario antes que la escuela, se dirige ante todo a aquellos que ya poseen un cierto conocimiento de la lengua escrita. La enseñanza no parte de abajo, sino del grupo burgués: a pesar de los propósitos democráticos, la prioridad del vocabulario confirma, por lo tanto, la visión elitista del progreso lingüístico” (Dardano, 1974: 73).

italiana secondo l'uso di Firenze (elaborado por el propio Broglio y por Giovan Battista Giorgini) que será publicado por primera vez en 1870. Asimismo, la carta contempla la elaboración de libros de gramática y el reclutamiento en la Toscana de los profesores de escuela elemental, es decir, de los agentes estatales destinados a difundir (¿imponer?)¹⁷⁴ el florentino por todo el territorio italiano.¹⁷⁵

Como sabemos ya, el primer texto en el que Gramsci se ocupa pormenorazidamente con la cuestión lingüística es “La lingua única e l’Esperanto”, publicado en *Il Grido del Popolo* el 16 de febrero de 1918. En él confronta por primera vez las posturas de Ascoli y Manzoni. Como vemos desde el título mismo, el trasfondo del texto se sitúa en el debate sobre el Esperanto que hemos analizado ya y una de las líneas de fuerza de la argumentación gramsciana será la asimilación de la postura de Manzoni a los postulados esperantistas.¹⁷⁶ Esta asimilación capta algunos de los elementos presentes en la propuesta del milanés, especialmente por lo que hace al carácter abstracto y apriorístico de su propuesta, pero al mismo tiempo distorsiona buena parte de su aproximación a la cuestión, facilitando en demasía la equiparación con el purismo de la *Accademia della Crusca*.¹⁷⁷ Sin embargo, aunque existen dos puntos de convergencia fundamentales, a saber, el toscanocentrismo (Bricchi, 2012: 107) y el intervencionismo voluntarista como medio adecuado para la introducción de la lengua nacional (*ibid.*: 110), Manzoni plantea explícitamente un modelo anti-cruscanti (Ives, 2009b: 59), toda vez que no es el suyo un florentinismo arcaizante que toma como modelo el florentino escrito tal y como podemos encontrarlo en las

¹⁷⁴ Derek Boothman ha especulado con la conexión existente entre el modelo de unificación lingüística propuesto por Manzoni y el autoritarismo dizque inherente a su fe católica (Boothman, 2004: 47).

¹⁷⁵ Junto a estas dos medidas, Manzoni contempla la necesidad de establecer subvenciones para que los ayuntamientos contraten a profesores formados en la Toscana; organizar conferencias para que los Toscanos formen a maestros de provincias; la revisión de todos los avisos que haya que exponer en público para que puedan traducirse al florentino; que los abecedarios, catecismos y todas las primeras lecturas se traduzcan al florentino; que se establezca como premio a los alumnos aventajados pasar un año en Florencia; que los miembros de los gremios científicos unifiquen la nomenclatura tomándola del florentino, etc. (Manzoni, 1868: 81-83).

¹⁷⁶ Esta asimilación de la lengua estandarizada y el Esperanto persiste hasta los compases finales de los *Quaderni*: “la lengua literaria es todavía, en buena medida, una lengua cosmopolita, una especie de ‘Esperanto’, es decir, limitada a la expresión de sentimientos y nociones parciales” (Q23, §39: 2235, segunda mitad de 1934, desde julio-agosto).

¹⁷⁷ “En Italia esta preocupación llega a ser nacional, se expresa en la Academia de la Crusca, en el Purismo, en el Manzoniismo” (Gramsci, 1982: 669).

grandes contribuciones de los Dante, Boccaccio o Petrarca.¹⁷⁸ Antes bien, para el oriundo de Milán,

la formula “lengua escrita”, no es sino un verdadero abuso de palabras, que enuncia y propaga un concepto, no metafórico sino falso [...]. Deberíamos, es cierto, examinar si la escritura es el modo natural, esencial, formal y adecuado [...] de las lenguas; pero la potencia de las formulas falsas, anti-lógicas (como esta, que con el sustantivo predica un todo, y con el adjetivo, algunas cosas) se deriva precisamente de que hay muchos que no hacen estos exámenes (Manzoni, 1868: 35-36).

Queda claro pues que el canon propuesto por Manzoni no es el florentino bello de la gran tradición literaria, sino el uso vivo, exento de ornamentos retóricos, no tanto de toda la Toscana sino de la Florencia a él contemporánea tal y como puede ser sincrónicamente captado con el recurso a la forma-diccionario. En este sentido, el tipo específico de diccionario que ha de avalar la reforma lingüística de la Italia unificada rechaza la inclusión de términos tomados de otros periodos históricos del florentino, así como la adopción con fines expresivos de términos tomados de otros dialectos (Dardano, 1974: 56).

Se trata de un “diccionario para guiar a los vivos” no para “entender a los muertos” (Bricchi, 2012: 109),¹⁷⁹ que encuentra precedentes en los vocabularios dialectales, los cuales se basan sobre los usos registrados, aunque sean de un solo hablante (Dardano, 1974: 75). Esto no significa que Manzoni reniegue de la posibilidad de elaborar diccionarios para comprender el Florentino de la gran literatura, sino solo que la función de estos no será la de llevar a cabo la unificación lingüística de Italia (Manzoni, 1868: 70-71).

Utilizarlos para dicha función sería el equivalente a pretender asumir como lengua nacional una lengua muerta. En este sentido, aun cuando también las lenguas muertas pueden tener una gran cantidad de vocablos, no puede decirse *stricto sensu*

¹⁷⁸ Sapegno, haciéndose eco de las tesis desanctianas, apunta la congenialidad de este proyecto anti-purista con las innovaciones narrativas y temáticas presentes en *I promessi sposi*: “ella [la obra de Manzoni] se contraponía, y tenía conciencia de contraponerse, con toda la tradición precedente, pretrarquiana y áulica, retórica y aristocrática, de nuestra literatura; había subrayado por tanto el sentido profundo de su poética realista, en cuanto exigencia y propuesta de soluciones narrativas, es decir, anti-líricas y prosísticas, y de lenguaje popular” (1952: 12).

¹⁷⁹ La concepción de la Crusca aísla como único objeto de atención la lengua literaria, fijando la perfección no en el presente, como los académicos franceses, sino en un pasado lejano y por definición inigualable: “la lengua es al mismo tiempo un patrimonio y una meta; no es un dato sino una prescripción. No es el disfrute de una posesión sino el recorrido de una adquisición. Y sobre esta tensión la historia lingüística italiana toma forma, midiéndose a lo largo de los siglos con un objeto de límites móviles, al mismo tiempo concreto y virtual (Bricchi, 2012: 106). Cfr. tb. Nencioni, 1985: 215.

que tengan “una cantidad de vocablos correspondiente a las cosas denominadas por una sociedad en plena comunión de lenguaje” (Manzoni, 1868: 13).¹⁸⁰ De lo que se trata entonces será de captar, siquiera aproximativamente (Manzoni, 1868: 114), el uso vivo en unas coordenadas espacio-temporales acotadas.¹⁸¹ Este uso se escinde en dos, un *uso efectivamente existente* que se corresponde con la lengua florentina en una forma que podemos llamar dialectal (aunque Manzoni rechaza el término por no existir una lengua nacional que se le contraponga) y un *uso que se quiere crear*, precisamente haciendo del florentino esa lengua nacional.¹⁸²

En un momento dado, aunque solo en un texto B –el §3 del Q8 (enero de 1932)–, Gramsci muestra claramente su conciencia de las diferencias entre Manzoni y los planteamientos arcaizantes, ajenos al uso vivo de la lengua y ligados al prejuicio retórico, insistiendo además en el carácter de clase inherente al proyecto manzoniano, esto es, reconociendo la vinculación del autor con la burguesía como sujeto dirigente de la unificación nacional y lingüística italiana:

en Manzoni encontramos ideas nuevas más estrechamente burguesas (técnicamente burguesas) Manzoni exalta el comercio y desprecia la poesía (la *retorica*) [...]. En las *Obras inéditas* hay unos fragmentos en los que Manzoni reprueba la unilateralidad de los poetas que desprecian la “sed de oro” de los comerciantes, desconocen la audacia de los navegadores mientras hablan de sí como de seres sobrehumanos. En una carta a Fauriel escribe: “piensa qué afectaría más al mundo, quedarse sin banqueros o sin poetas, cuál de estas dos profesiones sirve más, no digo a la comodidad, sino a la *cultura* de la humanidad” (Q8, §3: 938).

El de Manzoni es, por lo tanto, un proyecto de unidad elitista pero antiaristocrático que ha de ser capitaneado por la burguesía –y no por rentistas ociosos dedicados a la poesía– en tanto que clase todavía progresiva y viva. Y esto porque la burguesía es vista por él como la clase que elabora cotidianamente la lengua, sin necesidad de someterse a la férula que le impone la tradición. En este énfasis en la oralidad, como

¹⁸⁰ Sobre los efectos de asumir una lengua muerta como paradigma de la lengua literaria se había detenido ya Ruggiero Bonghi, discípulo reconocido de Manzoni: “si vosotros al escribir os contentais de seguir sus huellas [de la lengua muerta], y no refrescáis vuestro criterio y vuestra memoria en vuestro propio uso vivo y en el de aquellos con los que conversáis veréis como poco a poco se os va de las manos toda aquella parte de sintaxis que en vuestros autores se encuentra en la forma de un hecho” (Bonghi, 1863: 229-230).

¹⁸¹ Nuevamente Bonghi da las razones de este acotado: “para que los hombres convivan en aquella totalidad de relaciones es necesario que vivan agrupados en un espacio ni demasiado grande, de otro modo esas relaciones disminuyen o se consumen, ni demasiado pequeño, pues de lo contrario son pocas y escasas. Si es demasiado grande, todas las razones que contribuyen a variar los vocablos operan allí: y el uso no es contante” (Bonghi, 1863: 252).

¹⁸² Sobre la diferencia entre lengua y dialecto, así como sobre la crítica de Manzoni a Giacinto Carena en 1847 por incluir términos no tomados del uso vivo estrictamente florentino en su *Vocabolario* (1840), cfr. Di Meo, 2020: 31-33.

ha señalado Ives, puede detectarse una palmaria influencia del romanticismo (2004: 37), pues en el fondo su preocupación no es otra que la consecución de una literatura popular, es decir, una literatura elaborada con un código asimilable al registro coloquial hablado por el público al que se dirige.¹⁸³ No obstante, como ha señalado Croce, el romanticismo italiano no implica solo una exaltación acrítica de la espontaneidad esgrimida contra la tradición, sino que tiene, “en comparación con el romanticismo de otros países”, “un carácter nacional y educativo” que pretendía “encarnar en forma artística una religión renovada, una moral más viva y práctica, divulgar los conocimientos históricos, proveer de educación al pueblo y difundir por doquier el espíritu nacional” (Croce, 1913: 4).¹⁸⁴ El propio Gramsci, por lo demás, anuda la cuestión de la lengua y la de la literatura popular en un determinado enfoque del problema:

La pregunta acerca de si ha existido un romanticismo italiano puede tener respuestas diferentes, según lo que se entienda por romanticismo. Y son ciertamente muchas las definiciones que se han dado del término romanticismo. Pero a nosotros nos importa una de estas definiciones y no nos importa el aspecto “literario” del problema. Romanticismo, entre otros significados, ha asumido el de una relación especial o vínculo entre los intelectuales y el pueblo, la nación, es decir, un particular reflejo de la “democracia” (en sentido amplio) en las letras (en sentido amplio, por lo que el catolicismo puede haber sido “democrático” mientras que el liberalismo puede no haberlo sido). En este sentido nos interesa el problema para Italia y este está ligado a los problemas que hemos recogido en serie: si ha existido un teatro italiano, la cuestión de la lengua, por qué la literatura no ha sido popular (Q14, §72: 1739).

Si bien en la misma nota Gramsci señala que este romanticismo como problema cultural conectado a la Revolución francesa “no ha existido en Italia, y en el mejor de

¹⁸³ Son ilustrativas a este respecto –aun cuando media casi un siglo entre la propuesta de Manzoni y ellas– las notas sobre el público literario que Gramsci introduce a propósito de un comentario al artículo “Gli scrittori e il pubblico”, publicado por Leo Ferrero en la *Fiera letteraria* en octubre de 1928: “la ‘admiración’ de Ferrero no es otra cosa que una metáfora y un ‘nombre colectivo’ para indicar el complejo sistema de relaciones, la forma de contacto entre una nación y sus escritores. Hoy falta este contacto, es decir la literatura no es nacional porque no es popular (Q21, §4: 2113). Como recuerda Giancarlo Schirru (2009: 243), el correspondiente texto A –Q1, §80– es una de las primeras ocurrencias de la problemática –que no del término– de lo *nazionalpopolare* en los *Cuadernos*. Allí leemos la frase tan próxima a Gioberti: “la literatura no es nacional porque no es popular” (Q86). Sobre las implicaciones de esta escisión entre problemática y concepto y el papel que el desarrollo de la reflexión sobre lo nacional-popular desempeña en la valoración gramsciana de Gioberti, quien deja de ser un representante del “clasicismo nacional” (Q8, §27: 958) para ser considerado un jacobino, “al menos teórico” (Q17, §9: 1914), cfr. Paladini Musitelli, 2008: 815-816; n. 10.

¹⁸⁴ Giaime Pala ha abundado en esta especificidad del romanticismo italiano a propósito de la revista milanesa *Il Conciliatore*: “megáfono del patriotismo liberal, del progreso técnico y de un Romanticismo que, respecto de la versión alemana, no rechazaba el legado de la ilustración y se proponía conectar la cultura italiana con la europea” (Pala, 2021: 46).

los casos sus manifestaciones han sido mínimas, escasísimas y en todo caso de aspecto puramente literario” (*ibid.*: 1740), no es menos cierto que en seguida trae a colación a Manzoni, precisamente como ejemplo de este romanticismo italiano *sui generis*.¹⁸⁵ Y esto en tanto que su obra conserva algunos ecos de aquel tópico que aspira a la unidad de literatura y vida y que, precisamente por eso, exige una renovación de la lengua literaria solidaria con la introducción del nuevo abanico temático anteriormente vetado, por razones de índole eminentemente moral, al universo escrito.

Tal “redescubrimiento de lo real” imponía la renovación del instrumento expresivo mismo a fin de que resultase adherente a la comunidad de los hablantes que, a un tiempo, es el nuevo público al que se dirige la obra. Así, la búsqueda de un arte vivo y popular introduce la necesidad de la mediación entre escritor y público por la lengua común.¹⁸⁶ Esto es, requiere de la creación de una lengua nacional como precondition para que la literatura pueda llegar a ser popular (todo lo popular que puede ser una literatura en las condiciones de analfabetismo que hemos mencionado¹⁸⁷), lo que abre las puertas al planteamiento sociologizante de Alessandro Manzoni (Dardano, 1974: 82-86).

O lo que es lo mismo: colmar las pretensiones vagamente románticas de Manzoni¹⁸⁸ —las cuales propician la convergencia de asuntos que mezclan el problema literario y el lingüístico— sin caer en una acrítica apología del dialectalismo literario,

¹⁸⁵ También Timpanaro, a propósito precisamente de la crítica de Ascoli a la propuesta manzoniana, ha señalado que esta se funda en lo que aquella tiene “de demasiado romántica y al mismo tiempo de abstractamente racionalista: demasiado romántica por la ilusión de que un habla popular pueda, gracias a sus valores de espontaneidad y frescura nativa, ser promovida sin más a lengua de cultura de una nación moderna; de abstractamente racionalista por la pretensión de obtener esto con un decreto ministerial, sin tener en cuenta el policentrismo cultural italiano” (Timpanaro, 1972: 157-158).

¹⁸⁶ Como señala Sapegno: “la cuestión manzoniana de la lengua, que es luego la cuestión de una posible renovación de las formas literarias y de la instauración de nuevas relaciones entre la literatura y el público de lectores, es más, de la creación de un verdadero público y de una literatura popular-nacional” (1952: 11).

¹⁸⁷ El paralelismo con el modelo formalista burgués que ya hemos esbozado se replica aquí. Las intenciones de Manzoni son, como vemos, notablemente democráticas y pretenden reflejar los usos de todo el pueblo, mas en la práctica, las asimetrías materiales (reflejadas eminentemente por las tasas de alfabetización) reflejan el verdadero destinatario de su proyecto: la clase burguesa tomada sinecdóquicamente por la totalidad del pueblo.

¹⁸⁸ También De Castris ha matizado la compleja relación de Manzoni con el romanticismo italiano: de un lado por su incapacidad de captar plenamente y en forma viva los sentimientos de las masas populares italianas en su obra literaria, por otro por su capacidad para exponer la vida real del pueblo, aunque sea narrándole desde una posición extrínseca, pero yendo más allá de las mitografías típicas del romanticismo, cfr. De Castris, 1991: 33.

requiere, como hace el poeta milanés, de la difusión de un código estándar unificado. Paradójicamente, como ha señalado Lo Piparo, este interés genuinamente literario no ha propiciado una concepción de la lengua como producción cultural, sino como mero instrumento de comunicación (Lo Piparo, 1979: 29):

Manzoni se plantea la pregunta: ¿cómo se puede crear la lengua italiana, ahora que ha sido hecha Italia? Y responde: es necesario que todos los italianos hablen el toscano, es necesario que el Estado italiano reclute a los profesores de la escuela elemental en la Toscana: se sustituirá con el Toscano a los numerosos dialectos que hablan las diferentes regiones, y hecha Italia, será hecha también la lengua italiana. Manzoni logró encontrar apoyo en el gobierno, logró hacer emprender la publicación de un nuevo diccionario que habría debido contener la verdadera lengua italiana (Gramsci, 1982: 669-670).

Pese a los límites que aqueja su respuesta, como ha subrayado Maurizio Dardano (1974: 5), Manzoni es un pionero en el abordaje sociológico del problema de la lengua. La prioridad concedida al habla sobre la literatura y la descripción de la forma-diccionario como un tecnología en condiciones de captar una totalidad sincrónica a partir de los usos en circulación, supone un precedente que guarda, aunque se halle muy lejos de sus cotas de sofisticación teórica, cierta isomorfía con planteamientos como el de Ferdinand de Saussure.

No obstante, este “sociologismo sincrónico”, con su reducción de la lengua al vocabulario, resulta poco satisfactorio en diversos aspectos. Ante todo, asumida la equivalencia y completud de todos los dialectos presentes en Italia (ver *infra*), no se puede deducir, sin incurrir en una falacia naturalista, ninguna razón meramente teórica que justifique la asunción de uno u otro como lengua predilecta de la nación. Es decir, se gana un modelo basado en la suposición *a priori* de la supuesta riqueza de la vida florentina, prejuicio este que excluye del análisis los criterios extralingüísticos de prestigio en los que, en realidad, se basa el predominio de un estándar sobre otro.¹⁸⁹ De igual manera, se considera de forma poco cabal la existencia de una homogeneidad cultural que difícilmente podría encontrarse en ninguna ciudad (*ibid.*: 54; 58; 70), y Manzoni lo hace a pesar de reconocer la existencia de particularismos

¹⁸⁹ Esta falla será una de las líneas de fuerza de la argumentación gramsciana: “la Toscana en el 300 y el 500 ha tenido escritores como Dante, Boccaccio, Petrarca, Maquiavelo, Guicciardini, que han difundido la lengua toscana; ha tenido banqueros, artesanos, productores que llevaban por todo Italia los productos toscanos y los nombres de estos productos; después ha restringido la productividad de mercancías y de libros y por lo tanto ha restringido también la productividad de la lengua” (Gramsci, 1982: 670). Asimismo en los *Quaderni*: “precisamente hasta el 500 Florencia ejercía la hegemonía cultural, porque ejercía una hegemonía económica (Q1, §73: 82).

internos a los usos lingüísticos de la ciudad, los cuales, no obstante, se apresura a reconducir a un uso genérico del Florentino que ha de ser entendido como el que “vive en una sociedad entera reunida” (Manzoni, 1868: 114) y no como una totalidad en el habla de este o aquel particular.

Ahora, para tratar de desentrañar las peculiaridades del proyecto manzoniano de cara a comprender las coordenadas en las que se ubica la disputa con Ascoli, debemos, en primer lugar, esclarecer algunos de los presupuestos que subyacen a su concepción de la lengua. Para Manzoni esta lengua consiste en

una cantidad [...] de vocablos adecuada a las cosas de las que habla la sociedad que posee aquella lengua, el medio con el cual dice todo lo mucho o lo poco que dice (Manzoni, 1868: 11).

De aquí cabe deducir fundamentalmente tres características: la totalidad, la utilidad y la inmediatez (esto es, que la lengua debe tomarse de un tiempo y lugar definidos) (Dardano, 1974: 63). Ante todo, el autor considera la lengua como una *totalidad indivisible* que contiene un número de elementos suficiente para nombrar exhaustivamente todas las realidades implicadas en la vida de una determinada comunidad (Manzoni, 1868: 10-11; 62).¹⁹⁰ Si tal adecuación no se produce, como hemos visto, se trata de una lengua muerta, incapaz de colmar la pluralidad de registros que requiere un tiempo histórico dado.

Desde este punto de partida, Manzoni considera que cada uno de los (mal) llamados dialectos que existen en la península itálica es ya una lengua, toda vez que cumple una función descriptiva y comunicativa perfectamente adecuada para la comunidad que se sirve de él (Manzoni, 1868: 57). Por lo tanto, en la argumentación de Manzoni no se trata de contraponer los llamados dialectos con una lengua, sino de asumir que –a falta de una lengua a la que contraponerlos– estos dialectos son ya lenguas en sí mismas. De lo que se trata entonces es de *sostituire* la pluralidad de códigos que conviven en Italia por uno solo de ellos, de forma que la nueva lengua nacional goce de la potencia descriptiva y comunicativa de una lengua natural cualquiera (*ibid.*: 15; 68-69; Dardano, 1974: 57-58).

¹⁹⁰ Esta querencia por la unidad le valdrá la crítica de Benedetto Croce, quien sostiene que no hay nada en común entre el concepto de lengua y el concepto de unidad (Croce, 1913: 3), sino que la lengua remite siempre al concepto de belleza y a la expresión personal e irrepetible de cada hablante. Cfr. la crítica de Raggiunti, quien apela a la necesidad del conocimiento de las partes como propedéutica necesaria a la adopción de una lengua (la cual opera sincrónicamente con cada acto de habla), en: 2005: 52.

Manzoni presupone así la posibilidad de sustituir sin resto una lengua por otra, siempre y cuando la segunda sea igual o más compleja que la primera, esto es, proceda de un entorno y de una comunidad signada por experiencias de igual riqueza (1868: 66).¹⁹¹ Este movimiento de sustitución –que se concreta en una política lingüística que replica el movimiento de la sinécdoque– ha de partir en opinión de Manzoni del florentino. Lo relevante de la propuesta es que se trata de una sinécdoque que tiene una naturaleza meramente cuantitativa (se expande por el territorio) pero que no muta en tal expansión: cualitativamente el florentino permanece inalterado en este proceso, pues se trata de un todo que va sustituyendo a otros todos.

En cuanto al criterio de utilidad, este se vincula inmediatamente con la noción de Uso (el propio Manzoni la escribe siempre con mayúscula). Ante todo, la noción de Uso viene a matizar el criterio de totalidad al que nos hemos referido, pues “no quiere decir, ni puede querer decir una totalidad de locuciones poseída igualmente por una totalidad de personas” sino que se debe “entender la unidad hasta donde sea posible, es decir, aquella en la que las variedades sean del menor número posible” (Manzoni, 1868: 114). Esta idea de Uso se sitúa en el marco intersubjetivo de la comunicación. La posibilidad de la comunicación es al mismo tiempo la causa y el fin que justifican un determinado Uso de la lengua y que apuntala su identidad (*id*).

Es cierto que la argumentación manzoniana carece de una explicación genética que reconstruya pormenorizadamente la arbitraria conexión entre el signo y la idea que se produce en el Uso. Esto ha permitido a autores como Ugo Palmieri describir este concepto de Uso como un principio metafísico que sirve de causa eficiente al lenguaje (Palmieri en Dardano, 1974: 63). No obstante, no es menos cierto que el Uso suministra una explicación del mantenimiento de la lengua basada en una suerte de transcendental antropológico relativo al hábito y la costumbre, es decir, un consenso transindividual que funda los usos particulares en una experiencia pasada que da

¹⁹¹ La posición de Manzoni dista de ser tan superficial y limitada, por unidireccional, como podría parecer a primera vista –y en buena medida en la crítica de Gramsci–, pues distingue entre lengua y vocabulario, haciendo del segundo una mera representación del “conjunto de hechos consistentes, limitados y numerables” que constituye la primera, conjunto que es susceptible de ser actualizado y enriquecido por el recurso al uso vivo. El escritor tiene en este esquema la responsabilidad de proponer palabras nuevas al uso y de completarlo allí donde le faltan (Manzoni, 1868: 117-118). Como añade Ruggiero Bonghi, este criterio de Manzoni se hallaba restringido por otros dos: la conformidad con el resto del vocabulario y la posibilidad de utilizarlo en el uso (Bonghi, 1873: XXXIV).

cuenta de los actos de habla fallidos y de aquellos afortunados.¹⁹²

Esta argumentación proto-pragmatista, que recuerda a algunas de las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein,¹⁹³ sostiene que el único criterio de esa “operación maravillosa” por la que el hombre se sirve “con una rapidez inconcebible” de las palabras durante el habla es “la experiencia” (Manzoni, 1868: 104):

Haber escuchado tantas veces aquellas palabras usadas en un mismo intento, en las mismas actitudes, con las mismas correspondencias, conduce, bastante razonablemente, a suponer que servirán para hacer pasar su pensamiento en la mente de su interlocutor [...]. Es, en resumen, lo que en cosas de lengua se llama por antonomasia el Uso (Manzoni, 1868: 114-115).

Cabe colegir de las tres características atribuidas a la lengua (totalidad, utilidad e inmediatez) que la concepción manzoniana excluye toda consideración de esta como un objeto artístico o como el resultado de la *expresión* individual e irrepetible del agente lingüístico (caso de Croce). Antes bien, la lengua ha de ser vista como un instrumento de comunicación neutro y conformado en lo esencial por una

¹⁹² Bonghi ha expresado con sorna este criterio consensual: “porque en francés se dice de aquel modo, y en italiano de aquel otro: si fuese al contrario, nos parecería extraño el contrario” (1863: 264). Ives (2009b: 53) ha identificado en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke la fuente primera de una dislocación entre significante y significado subsanada por la “convención histórica”.

¹⁹³ El clásico apotegma wittgensteniano según el cual “el significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (Wittgenstein, 2010: 61) pareciera tener un precursor en el texto de Manzoni, más si cabe, si tenemos en consideración, en relación a este, el celeberrimo parágrafo 217 de las *Investigaciones* en el que Wittgenstein reflexiona sobre el significado de seguir una regla: “¿cómo puedo seguir una regla?” –si esta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúa *así* siguiéndola. / Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: ‘Así simplemente es como actúo’” (*ibid.* 211). Para un intento de aproximar las ideas de Wittgenstein y Gramsci, con la mediación del amigo común: Piero Sraffa, cfr. Sen, 2016. Quizás, dado el carácter abierto de la pregunta por estos, podamos pensar en Manzoni como uno de los antecedentes italianos a los que se refiere Sen, aunque quizás resulte más plausible pensar en los pragmatistas turineses como Giovanni Vailati: “El papel esencial de Piero Sraffa por su contribución a los profundos cambios de dirección en la filosofía contemporánea, ayudando a persuadir a Wittgenstein de que pasara del *Tractatus* a la teoría que después expuso en *Investigaciones filosóficas*, es muy reconocido por el mismo Wittgenstein (y por sus biógrafos). Lo que puede parecer intrigante, sin embargo, es que Sraffa no se emocionara por la trascendencia de esta influencia y la novedad de las ideas subyacentes. Sin embargo, la dificultad del acertijo se atenúa en gran medida cuando se sabe que esos temas eran parte de la discusión común en el círculo intelectual italiano al que perteneció Sraffa, y que incluía a Gramsci” (Sen, 2016: 273). Sea como fuere, la aproximación entre ambos autores requiere de enormes cautelas y debe, a falta de fuentes fidedignas de envergadura, ser considerada como altamente especulativa y correspondiente más a un *zeitgeist* común que a una transmisión directa por parte de Sraffa de afirmaciones o pronunciamientos concretos entre los diferentes autores. Para un apurado estudio de las dificultades de dicha transmisión, véase: de Vivo y Naldi, 2014.

yuxtaposición de términos con una carga semántica carente de cualquier ambigüedad. En este sentido el proceso de unificación lingüística, en tanto se funda en el uso vivo, tiende según Manzoni a depurar la lengua del exceso de sinónimos (Manzoni, 1868, 39-40). En lo esencial la lengua es equiparable, como hemos visto, a un vocabulario susceptible de ser exhaustivamente registrado bajo la forma-diccionario y actualizado en una relación dialéctica con el Uso vivo, cuyo fin no es sino describir sincrónicamente y transmitir la totalidad de usos que conviven en un espacio y un tiempo determinados. Gramsci encontrará en esta concepción de la lengua como una totalidad descomponible en sus términos una de las debilidades de la estrategia de Manzoni:

Manzoni “enjuagó” en el Arno su tesoro léxico, menos la morfología y casi nada la sintaxis, que es más inherente al estilo y, por lo tanto, a la naturaleza artística (Q1, §73: 82).

“El grado de unidad de la lengua nacional –dice Gramsci en otra nota– no es dado por el vocabulario sino por el habla viviente del pueblo” (Q3, §73: 350). Y añade aún en otro párrafo, criticando las pretensiones científicas de la etimología: “la lengua no es el puro léxico, error vulgar y muy difundido” (Q3, §156: 408). Vemos así cómo en él ha calado una posición discordante con la propuesta de Manzoni, toda vez que la lengua no puede, en absoluto, ser encapsulada como una simple suma de vocablos. Más clara si cabe es la enmienda que Gramsci le dirige en Q23, §39 (nota que precede a un texto C en el que reivindica la postura ascoliana), la cual atiende a las dimensiones *sociales* –en el sentido de las condiciones materiales de posibilidad y no solo de los aspectos potenciales de la empresa político-lingüística– en las que habría que ubicar la cuestión de la vitalidad de la lengua:

Cuando se dice que la lengua literaria tiene una gran riqueza de medios expresivos se afirma una cosa equívoca y ambigua; se confunde la riqueza expresiva “posible” registrada en el vocabulario o contenida inerte en los “autores”, con la riqueza individual, que se puede utilizar individualmente, pero esta última es la única riqueza real y concreta y sobre ella se puede medir el grado de riqueza lingüística nacional que es dada por el habla viviente del pueblo (Q23, §39: 2235).

La cuestión de la lengua como “medio expresivo”, como plasmación viva de la individualidad que genera cultura, es ajena a Manzoni. Para el autor milanés, la lengua no era una creación artística, sino solo su precondition, y, en este sentido, su función no es tanto la “expresión” original como la comunicación. *Stricto sensu* consiste en un mero conductor de mensajes, elaborados a partir del compendio de

términos semánticamente connotados que la componen y que, en todo caso, permanece inalterado por las combinaciones virtualmente infinitas que con ellos se hagan.¹⁹⁴

Desde estas premisas, las funciones de la lengua común quedan limitadas por su capacidad para la transmisión de un determinado mensaje, lo que la sitúa en una relación de anterioridad y de completa exterioridad con respecto al emisor y al receptor, quienes simplemente se sirven de ella. En definitiva, el intelectual –y esto entronca con la falta de criterios para privilegiar un dialecto en lugar de otro– no es, en términos generales, un creador de cultura a través de la lengua, sino un usuario y difusor de una lengua ya configurada que permanece en cada momento idéntica a sí misma, como un repositorio del que pueden tomarse los instrumentos requeridos para la comunicación sin que el uso de los mismos afecte a su organización y forma, sin que los desgaste o ponga de manifiesto la necesidad de forjar nuevas herramientas. En definitiva, sin que la lengua se halle sujeta a un desarrollo diacrónico derivado de su utilización por la clase intelectual.¹⁹⁵ Por sintetizarlo en una aguda observación de Franco Lo Piparo: la lengua no es para Manzoni un factor de cambio, sino de estabilidad (1979: 32).

En segundo lugar, frente al externalismo que caracteriza al pensamiento dialéctico gramsciano, el cual confronta a la lengua con diversos factores exógenos en busca de los motivos del cambio; Manzoni, por un lado, reduce los motivos del cambio al incremento o desaparición de las realidades a las que déicticamente se refiere la lengua y, por otro, dota a la lengua de una enorme performatividad, pues parece atribuirle capacidad causal como argamasa de la unidad social y territorial italiana. Entiéndase, la falta de una lengua unificada no es para el autor efecto sino causa de la distinción entre doctos y público, entre estratos sociales dominantes y subalternos.¹⁹⁶ Como veremos, Ascoli –y Gramsci en su estela¹⁹⁷– reacciona

¹⁹⁴ Tal y como lo describe Bonghi en la última de sus *lettere*, en la que expone las líneas generales de la propuesta manzoniana todavía inédita (las *lettere* son de 1855): “no se ha dudado nunca verdaderamente y de corazón de que la lengua sea un conjunto de vocablos adaptados para expresar todos los conceptos de personas convivientes en común y que tienen entre ellas todas aquellas relaciones que pueden producirse entre los hombres” (Bonghi, 1873: 251).

¹⁹⁵ Como hemos visto, esta tesis corresponde más a la lectura esperantista que Gramsci hace de Manzoni que a las tesis del propio Manzoni.

¹⁹⁶ Este abordaje “internalista” arroja sus implicaciones políticas si tenemos en cuenta los análisis del francófilo autor con respecto a la predominancia del parisino en el caso francés. Como ha señalado Dardano, de las causas de este éxito, “Manzoni pone en primer plano no

vehementemente contra este planteamiento, pues no es la carencia de una unidad lingüística la causa de la fractura social, sino que las isoglosas que describen múltiples lenguas y registros practicados en los diferentes nichos sociales corren tras las diferencias económicas y culturales originarias.

El autor milanés sostiene una perspectiva, por lo que hace a la relación de la lengua florentina con los demás dialectos, netamente monológica.¹⁹⁸ Según esta, el rico lenguaje florentino ha de imponerse de forma unidireccional y no dialécticamente a los territorios que se hallan más allá de la Toscana. La unidad en los términos que la plantea Manzoni requiere, por consiguiente, que las clases subalternas –así como las clases cultas que no tengan por lengua vehicular el florentino– asimilen una lengua que tanto histórica como demográficamente puede denominarse de casta y la sustituyan por la suya propia. En el fondo no estamos sino ante la imposición mecánica de una lengua extranjera transmitida según gramática y no como un instrumento orgánicamente enraizado en las relaciones sociales.

El Manzoni literato como caso límite en el problema de lo nacional-popular.

Planteamiento gramsciano del problema: ¿Qué significa nacional-popular?

Como hemos sostenido a propósito de la proximidad de Manzoni con las ideas románticas, el planteamiento del autor de *I promessi sposi* en torno a la unificación lingüística de Italia se encuentra entreverado con su faceta como escritor, muy

tanto el poder político de la monarquía (factor hoy considerado justamente esencial), sino más bien una virtud interna de la lengua, su unidad y coherencia [...] se diría que Manzoni había escondido el aspecto político de la unificación lingüística de Francia por dos motivos: para que no pareciese resultado de la fuerza un proceso que en Italia debía desarrollarse bajo la bandera de la concordia y por convencimiento general” (Dardano, 1974: 51). Para el caso francés puede consultarse el ya clásico *Una política de la lengua* (De Certeau et al, 2008), así como: Balibar y Macherey, 1974.

¹⁹⁷ “Estas personas querían suscitar arbitrariamente unas *consecuencias*, que no tienen todavía las necesarias *condiciones*” (Gramsci, 1982: 668-669); “la unidad de la lengua es uno de los modos externos y no exclusivamente necesario de la unidad nacional: en todo caso es un efecto y no una causa” (Q21, §5: 2118, segunda mitad de 1934).

¹⁹⁸ Puede verse una interesante introducción a las implicaciones políticas del estudio del monologismo como metáfora de la burocratización estalinista en el célebre *Dostoievski* de Bajtín, así como su paralelismo con la propuesta organizativo-institucional gramsciana, en Brandist, 1996. También Javier Balsa, en su artículo “Aspectos discursivos de la cuestión de la hegemonía” ha conceptualizado la forma hegemónica en los términos de un entramado de poder esencialmente dialógico (2011: 77-79).

especialmente con su pretensión de hacer de la lengua un medio de comunicación que propicie la identidad entre un registro vivo de alcance nacional y la lengua artística.

La propia trayectoria de Manzoni es paradigmática a este respecto. Como es sabido, la primera publicación de *I promessi sposi* data de 1827 y la obra fue escrita sin ceñirse a un estándar, sino combinando el lombardo, el francés, el toscano y el latín. Tras la publicación de esta versión, Manzoni se desplaza a Florencia y somete a revisión toda la novela para acercarla a un estándar florentino. Esto no obstante, el Manzoni literato no cumple a rajatabla con los angostos criterios, sobre todo de rechazo de los préstamos interlingüísticos destinados a favorecer la expresividad, que había asumido como directriz de su política lingüística (Dardano, 1974: 56). La versión definitiva de *I promessi sposi*, se publica en 1940 y 1942.

Como hemos visto, la relación de Manzoni con el romanticismo era ambigua: la lengua literaria debía trascenderse para captar la vida, pero esto no significaba ninguna concesión a la idea de genio en condiciones de innovar la lengua con su trabajo, sino solo un recurso a los usos en circulación dentro de una sociedad. Con estas premisas se trataba sencillamente de extender un uso vivo determinado a todas las regiones de la nación, de forma que se configurase un público que compartiese el mismo registro que los escritores.

Si bien la solución que Gramsci ofrece al problema de la relación entre cultura, arte, literatura y lengua, no concuerda con las premisas manzonianas, sí podemos decir que se sitúa en el mismo marco problemático y que los *Quaderni* son ricos en notas sobre el Manzoni literato situado en torno a dos coordenadas, las cuales resultan analíticamente distinguibles, pero se hallan en buena medida solapadas *de facto*: el problema de los intelectuales y la cuestión de la literatura nacional-popular.

El modo en el que Gramsci aborda el problema de la literatura no se limita a la realización de una mera crónica de las obras literarias que se han sucedido en la tradición italiana o que puedan ser taxonómicamente registradas en su presente. El análisis gramsciano de la literatura, su labor como *crítico*, tiene una orientación eminentemente práctica, centrada en la recuperación de una tradición democrática y, por lo tanto, incorpora una dimensión proyectiva. Esto implica que, más allá del análisis meramente formal de las obras, Gramsci lleva a cabo una “crítica histórica de las funciones” (De Castris, 1991: 35), esto es, un análisis en el que han de introducirse no solo los efectos políticos implícitos y explícitos que se derivan del contenido y la forma de la obra, sino también la posición socio-política del autor, las pautas de

consumo cultural del público, las políticas editoriales (con los factores que las determinan) o la relación entre el gusto y la estructura social. Se trata, en definitiva, de buscar una forma de crítica que no sea “abstractamente cultural”, sino que “previese una solución político-social concreta y coherente” (Q21, §1: 2107). O dicho de otro modo:

La investigación sobre la belleza de una obra se encuentra subordinada a la investigación de por qué es “leída”, es “popular”, es “buscada”, o, a la inversa, de por qué no alcanza al pueblo y no le interesa, poniendo en evidencia la ausencia de unidad en la vida cultural nacional (Q23, §51: 2247).

El análisis literario pone así de manifiesto una estructura fundamental a la que pueden ser reconducidas buena parte de las aportaciones teórico-políticas de los *Quaderni*: nos referimos a la relación entre intelectuales y pueblo y al papel de los intelectuales como agentes de hegemonía.¹⁹⁹ Y más específicamente al carácter históricamente fallido de esta conexión, lo cual se concreta en la persistente distancia entre doctos y legos que dota a los intelectuales italianos de un espíritu de casta.²⁰⁰

Ganada esta estructura fundamental, el análisis de la cuestión literaria en Gramsci puede ser reconducido a dos problemáticas teóricas. De un lado, la cuestión de la literatura nacional-popular; de otro, el papel de la crítica. La literatura nacional-popular es, al mismo tiempo, el gran anhelo del proyecto gramsciano, un fin que se propone políticamente, como el resultado buscado por un trabajo de renovación de la

¹⁹⁹ “La cuestión [el valor filosófico además de político-práctico del concepto-hecho de hegemonía] debe ser planteada históricamente, esto es, como un aspecto de la cuestión de los intelectuales [...] una ‘masa’ no se ‘distingue’ y no llega a ser ‘independiente’ sin organizarse y no hay organización sin intelectuales, esto es sin organizadores y dirigentes” (Q8, §169: 1042). No por casualidad, como vimos a propósito del primer programa de trabajo (carta del 19 de marzo de 1927), Gramsci se propone continuar los planteamientos sobre los intelectuales que había esbozado en *Alcuni temi*, proyecto que sigue vigente en la recopilación de temas que inaugura el Cuaderno 8: “Notas sueltas y apuntes para una historia de los intelectuales italianos” y que se concreta en buena medida en el Cuaderno 12, titulado “Apuntes y notas sueltas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales”. Sobre el particular, Vacca (2020) sigue siendo una contribución de inestimable valor. Sobre la conexión del problema de los intelectuales, centrándose en las figuras de Alfredo Oriani y de Vincenzo Gioberti, con el de lo nacional-popular, cfr. Cingari, 2019: 19. Precisamente, Gramsci cita a Gioberti en una importante nota –Q17, §9– en la que encontramos el origen de la expresión, que no de su conceptualización específicamente gramsciana, “nazionale-popolare”. En su *Del rinnovamento civile d’Italia* (1851), el neoguelfo decía: “una literatura no puede ser nacional si no es popular; porque si bien es cosa de pocos el crearla, su uso y disfrute debe ser universal” (Q1915). Asimismo véase Durante, 2004: 161-163. Para un enjundioso retrato de la figura de Gioberti, cfr. Pala, 2021: 52-53; 86 y Rivera, en prensa. El por lo demás muy discutible *Scrittori e popolo*, de Alberto Asor Rosa, tiene sin embargo la virtud de haber profundizado en la relación entre Gramsci y Gioberti a propósito del tema que nos ocupa (1976: 213-217).

²⁰⁰ Cfr. Paladini Musitelli, 2008: 825-826.

cultura y el lugar de una ausencia en la historia de la literatura italiana. En el lugar de esta falta –como una realidad especular que parasita el déficit nacional-popular– se encuentra el tipo de literatura que Gramsci denomina *brescianismo*. Sobre esta contradicción, sobre la ausencia de una producción literaria nacional que pueda al mismo tiempo ser popular, se injerta una segunda, a saber, aquella que distingue la tarea del crítico de tipo artístico de la crítica cultural.

El punto de partida italiano, entonces, es la falta de una conexión entre el pueblo, o “público”, y la literatura artística o alta cultura producida en el territorio. Este hiato –que sí se halla colmado en otras realidades nacionales como en la novelística rusa (Q21, §5: 2114) o en la obra de Shakespeare (Q21, §7: 2123)–, pervive en la Italia contemporánea a Gramsci como parte de un espíritu de casta de los intelectuales que no ha sido afectado por irrupciones populares desde abajo (Q21, §5: 2116). Esto ha dado lugar a que “no existe en el país un bloque nacional intelectual y moral, ni jerárquico ni mucho menos igualitario” (Q21, §5: 2117).

Por bloque nacional intelectual y moral ha de entenderse un “complejo sistema de relaciones” que vienen dadas “por la forma de contacto entre una nación y sus escritores”, contacto que Gramsci encuentra en un artículo de Leo Ferrero metaforizado en la imagen de la “admiración” (Q21, §4: 2113).²⁰¹ Este bloque nacional se perfila diferencialmente en cada coyuntura, pues ha de apegarse a la vivencia popular, ya sea para organizarla y educarla, ya para justificar las asimetrías de poder y reconocimiento que vertebran la sociedad. En este sentido, “no es nunca homogéneo, al contrario, es rico de contradicciones. Este adquiere ‘personalidad’, es un ‘momento’ del desarrollo, por el hecho de que una cierta actividad fundamental de la vida predomina sobre las demás, representa una ‘punta’ histórica: pero esto presupone una jerarquía, un contraste, una lucha” (Q23, §2: 2187).

El teatro de Ibsen sería, en opinión de Gramsci, una buena muestra de cómo intervenir progresivamente en este bloque estructurado, fragmentado por concepciones del mundo diversas y contradictorias entre sí, ya que elabora “pasiones ligadas a las costumbres con soluciones dramáticas que representan una catarsis ‘progresiva’, que representan el drama de la parte más avanzada intelectual y moralmente de una sociedad y que expresan el desarrollo histórico inmanente en las mismas costumbres” (Q21, §6: 2122-2123). La tendencia italiana, por contra, en su

²⁰¹ Gramsci toma la idea del artículo “Gli scrittori e il pubblico”, publicado en *La fiera letteraria* el 25 de noviembre de 1928.

secular separación de las formas de vida populares, representa una tendencia, llevada al paroxismo por el brescianismo, en la que los intelectuales “no conocen ni sienten las necesidades, las aspiraciones, los sentimientos difusos, sino que, de frente al pueblo, son algo separado, suspendido en el aire, una casta y no una articulación, con funciones orgánicas, del pueblo mismo” (Q21, §5: 2117).²⁰²

Solventar esta situación, es decir, lograr un nexo sentimental e intelectual entre público y escritores “requiere un determinado contenido intelectual y moral que sea la expresión elaborada y completa de las aspiraciones más profundas de un determinado público, es decir, de la nación-pueblo en una cierta fase de su desarrollo histórico” (Q21, §4: 2113). Esto es, se requiere un trabajo de reforma y sistematización de los sentimientos populares que, insertándolos en una forma cultural que pueda dotarlos de coherencia, logre, desde el interior de la sentimentalidad popular misma,²⁰³ producir un nuevo *ethos*, una nueva forma de ciudadanía basada en una cultura nacional con arraigo en el *orden concreto* de las clases populares.²⁰⁴

El celeberrimo pasaje sobre el “hombre colectivo” –sito precisamente en una nota dedicada en parte a la fusión de la noción de lenguaje y de la de cultura– permite insertar esta reflexión en un marco que trasciende los abordajes meramente culturalistas de la obra de Gramsci:

La importancia que tiene el “momento cultural” también en la actividad práctica (colectiva): cada acto histórico no puede no ser llevado a cabo por el “hombre colectivo”, es decir, presupone el logro de una unidad “cultural-social” por la cual una multiplicidad de quererres disgregados, con heterogeneidad de fines, se sueldan juntos para un mismo fin, sobre la base de una (igual) y común concepción del mundo (general y particular, transitoriamente operativa –por vía emocional– o permanente, por el cual la base intelectual está tan enraizada, asimilada, vivida, que puede llegar a ser pasión) (Q10(2), §44: 1331).

Gramsci considera la literatura un lugar privilegiado para avanzar en la consecución de este hombre colectivo ensamblado sobre premisas al tiempo sentimentales e intelectuales. Si en el caso italiano se trata de una condición ausente, esto se debe a

²⁰² Lea Durante ha señalado cómo esta estructura se inserta en la tradicional crítica de Gramsci al cosmopolitismo como tradición cultural italiana que da lugar durante el Risorgimento a un espíritu nacional “chovinista y cosmopolita al mismo tiempo” (Durante, 2004: 153-154). El pasaje gramsciano de referencia sería aquí Q3, §46. Para la revalorización gramsciana del cosmopolitismo en las fases más avanzadas de su reflexión, cfr. Izzo, 2009.

²⁰³ “Trabajar incesantemente para elevar intelectualmente a estratos populares cada vez más amplios, es decir, para dar personalidad al amorfo elemento de masa” (Q11, §12: 162).

²⁰⁴ Este rebasamiento desde el interior ha sido ampliamente subrayado por Salvatore Cingari (2019: 27-28). Véase también Q15, §58: “lo que importa es que ella [la nueva literatura] hunda sus raíces en el humus de la cultura popular tal y como es” (Q1822).

que “los sentimientos populares no son vividos como propios por los escritores, ni los escritores tienen una función ‘educadora nacional’, es decir, no se han planteado y no se plantean el problema de elaborar los sentimientos populares tras haberlos revivido y hecho propios” (Q21, §5: 2114). En este punto Gramsci reconoce la función progresiva de la unificación lingüística y, aunque inconforme con la solución manzoniana al problema, entiende el gesto del milanés como un paso en la dirección acertada para la consecución del “hombre colectivo” requerido por el proyecto de nación de la burguesía *risogimentale*: “también la cuestión de la lengua planteada por Manzoni refleja este problema, el problema de la unidad intelectual y moral de la nación y del Estado, buscado en la unidad de la lengua” (Q21, §5: 2118).

Como es habitual en el análisis de Gramsci –y como pone de manifiesto la diferencia específica italiana– la problemática de lo nacional-popular no remite a una estructura formal y transhistórica. Antes bien, Gramsci conduce un sugerente análisis etimológico que le permite estudiar de forma diferenciada las valencias semánticas de cada miembro de la dupla en las diversas lenguas europeas. Tal análisis refleja a su vez los avatares históricos que signan el grado de influencia del pueblo en la vida de la nación.²⁰⁵ Su exposición se articula en torno a dos coordenadas: en primer lugar el grado de sinonimia alcanzado entre los miembros del par y, en segundo lugar, el nivel de elaboración política y de distanciamiento con respecto a las visiones naturalistas –o cuanto menos naturalizantes– del pueblo. Así, se trata de constatar la proximidad entre el significado de “nacional” y el de “popular” observando “el hecho de que en muchas lenguas, “nacional” y “popular” son sinónimos o casi (así en ruso, así en alemán [...], así en las lenguas eslavas en general [...])” (Q21, §5: 2116). Sin embargo, mientras que

en alemán “*volkisch*” tiene un significado más íntimo, de raza [...]; en francés “nacional” tiene un significado en el que el término “popular” está ya más elaborado políticamente, porque ligado al concepto de “soberanía”, soberanía nacional y soberanía popular tienen igual valor o lo han tenido (*id.*).

Si nos detenemos en estos dos modelos en los que el nexo entre lo nacional y lo

²⁰⁵ El punto de partida de una reflexión como esta es una vez más la constatación de la diferencia italiana, el reconocimiento de que la carga semántica del término no resulta homologable a sus equivalentes en otras grandes lenguas europeas. Así en Q5, §122, escribe: “he escrito algunas notas para observar como las expresiones “nación” y nacional” tienen en italiano un significado mucho más limitado del que tienen en otras lenguas las palabras correspondientes” (Q640). Esta nota se cruza con una problemática, muy cara a Gramsci aunque no del todo desarrollada en el momento de la redacción del cuaderno 5, como es la de la traducción y la traducibilidad (ver capítulo 4).

popular puede darse por cumplido es porque en ellos se dirige la prevalencia de Gramsci por el ejemplo francés y, por consiguiente, por un determinado esquema que remite a la construcción política del pueblo en lugar de a su “desvelamiento esencial”.

Sobre este punto se ha detenido buena parte de la crítica en busca de la auténtica fuente a la que remite el italianismo *nazionalepopolare*. El primer eslabón en esta cadena de interpretaciones se encuentra en *Risorgimento e capitalismo*, publicado por Rosario Romeo en 1959. En esta obra, en el contexto de una discusión sobre el modo en el que Gramsci aplica al estudio del Risorgimento sus conocimientos sobre “el planteamiento del problema agrario en los países con estructura atrasada de Europa oriental” (Romeo, 1998: 26) –conocimientos ganados en buena medida a través del estudio de la obra de Lenin y durante su estancia en Moscú–, Romeo alude a una información de Franco Venturi que invita a conectar el *nazional-popolare* gramsciano con el pensamiento de Herzen, es decir, con el populismo ruso de los años cuarenta del *Ottocento*. Según Venturi, el origen del término acuñado por Gramsci sería “el ruso *narodnost*’ –proveniente de *narod*, ‘pueblo’ y ‘nación’ al mismo tiempo, y equivalente al alemán *Volk*– que había sido calcado del alemán *Volkstum*” (Romeo, 1959: 26).²⁰⁶

La línea interpretativa que acerca la fórmula gramsciana a la lectura democratizante del *Volk* propia del populismo ruso sería apuntalada en la célebre obra *Scrittori e popolo*, publicada por Alberto Asor Rosa en 1965. En el marco de un planteamiento *operaista*, que en última instancia no era sino una maniobra política contra la estrategia del PCI y destinada a confrontar su tendencia a diluir los genuinos intereses de clase en sujeto político *popular* de contornos y límites poco definidos,²⁰⁷ Asor Rosa recupera la tesis de Venturi-Romeo (Asor Rosa, 1976: 210, n. 54) y termina por sostener el carácter intrínsecamente populista de la posición gramsciana sobre la literatura (Asor Rosa, 1976: 212).

Recientemente, Maria Bianca Loporini (1995) ha puesto en cuestión la interpretación que podemos retrotraer hasta Franco Venturi, cuestionando que sea en la tradición democrática rusa de finales del XIX donde hemos de rastrear el origen del

²⁰⁶ Para una brillante interpretación de la problemática nacional-popular en el interior de la tradición del populismo ruso remitimos a Ingerflom, 2021. Para algunas matizaciones que muestran la miríada de posturas que dividen al grupo de los populistas rusos, véase: Carr, 1985: 61-70.

²⁰⁷ Sobre la relación de Asor Rosa con las tesis trontianas de *Operai e capitale*, cfr. Cingari, 2019: 16. Para una lectura crítica del libro de Asor Rosa, cfr. Rivera, en prensa.

término gramsciano. En opinión de la autora, la traducción apropiada para el ruso *Narodnost* sería no tanto el alemán *Volkstum*, marcado por fuertes connotaciones étnicas, como el francés *nationalité*, el cual remitía, como ha sostenido el propio Gramsci, a una tradición republicana signada por la elaboración política del pueblo. No era entonces a finales del XIX sino a sus comienzos, al debate entre clasicismo y romanticismo –a Tolstoi y a Pushkin, por ejemplo– y a una concepción en absoluto naturalizante del pueblo a dónde debe reconducirse el planteamiento gramsciano.

Profundizando la tesis de Luporini, recientemente Giancarlo Schirru ha añadido una nueva tesela al mosaico de lo nacional-popular gramsciano. Ciertamente no sería en *Volkstum*, cuyo adjetivo *völkish* fue exprimido hasta la saciedad por la jerga nacionalsocialista (Schirru, 2009: 247), sino en una específica declinación de la acepción republicana que no había sido considerada todavía, donde debíamos encontrar la inspiración de Gramsci.

Schirru ha rastreado en los debates en torno a la nacionalidad y la lengua que se despeñaron en la Rusia post-revolucionaria, y que fueron de vital importancia para la fundación de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, la fuente de un importante uso del término *narodnij*. Así, durante su estancia en Rusia, en el contexto del XII Congreso del PCUS, Gramsci habría asistido a numerosos alegatos en favor de llevar a cabo una política de regionalización territorial basada en criterios etnológicos –posición en la que convergían Anatoli Lunacharski (Comisario del Pueblo para la educación) y Iosif Stalin (Comisario del pueblo para las nacionalidades) (Schirru, 2009: 250)–. Asimismo, habría visto como los bolcheviques reconocían la necesidad de apoyarse en los cuadros y poderes locales, implantados en el territorio y capaces de comunicarse en la lengua local, a fin de extender su influencia en el vasto territorio ruso. Esta sería la punta de lanza de una tarea pedagógica (de reforma intelectual y moral) que se apoyaba en la latinización de los alfabetos y en la alfabetización de crecientes capas de la población (*ibid.*: 251). No es de extrañar que justo en este contexto encontremos afirmaciones de regusto tan gramsciano como “el arte obviamente es necesaria al pueblo-nación” o “el tesoro del lenguaje nacionalpopular” (Lunacharski en Schirru, 2009: 250-251), ambas debidas a Anatoli Lunacharski, el personaje de referencia para toda la lingüística soviética de la época y, como vimos, un estrecho contacto de Gramsci en Moscú.

El sardo, por consiguiente, parece quedar fuera del marco que nos brinda la estrategia populista, entendiendo esta en su sentido tradicional de un movimiento

“burgués” de “ida al pueblo” que piensa este como un orden concreto tradicional y no como el resultado histórico de un equilibrio de fuerzas (auténtico orden concreto del planteamiento post-metafísico gramsciano) en el que, por razones contingentes, se ha producido una falta de co-pasionalidad entre intelectuales y pueblo (Cingari, 2019: 22). Sin embargo, pese a esto, Gramsci reconoce el carácter relativamente progresivo de la “ida al pueblo” (por ejemplo en De Sanctis), pues esta puede servir como un primer gesto de supresión, aunque unidireccional e insatisfactorio, del hiato entre lo alto y lo bajo. Veamos, antes de ocuparnos con este, el punto de partida que se encuentra en Italia:

En Italia el término “nacional” tiene un significado muy restringido ideológicamente y en cualquier caso no coincide con “popular”, porque en Italia los intelectuales están lejos del pueblo, es decir, de la “nación” y están en cambio ligados a una tradición [...] “libresca” y abstracta [...]. El término corriente “nacional” está en Italia ligado a esta tradición intelectual y libresca, por lo tanto existe la facilidad tonta y en el fondo peligrosa de llamar “antinacional” a cualquiera que no tenga esta concepción arqueológica y raída de los intereses del país (Q21, §5: 2116).

Esta concepción “arqueológica y raída”, “intelectual y libresca”, “tonta” y “antinacional” es aquella que afirma, contra la evidencia de que “en la historia de la cultura nacional no hay continuidad y unidad”, el prejuicio que sostiene la existencia de dicha unidad como una “afirmación retórica” que “tiene valor de mera propaganda sugestiva, [y] es un acto práctico” (Q23, §57: 2251). La fragmentación de hecho que existe en el seno del pueblo, así como la desconexión entre el canon de la literatura artística nacional y el gusto plebeyo, impide hablar de una continuidad nacional que implique a la totalidad del pueblo-nación. Además, como su contraparte, obliga a pensar la historia literaria como un proceso plagado de cesuras y de influencias extranjeras, cuya continuidad ininterrumpida se logra solo en la estrecha casta intelectual que confunde la historia cultural de la nación con los angostos límites del canon literario que les une a sus antecesores.

Este problema entronca con los estudios de Benedict Anderson a los que nos hemos referido ya. Estos muestran la importancia capital de la literatura como uno de los dispositivos privilegiados en la irrupción post-luterana de las masas en la vida nacional. Por esta misma razón consideran, en forma afín a Gramsci, el “capitalismo impreso” apoyado en las lenguas vernáculas, como un importante puntal en la consecución de la modernidad económico-política.²⁰⁸ Este marco nos lleva a disentir

²⁰⁸ Del mismo parecer es Sućeska, 2020: 87-88.

de la rígida tesis de Lea Durante, que aparta la cuestión de lo literario de la de la unidad política, según la cual

sería bueno sacarse de en medio [...] la concreción ideológica, educada por largo tiempo, según la cual al hablar de la literatura popular y de la cultura popular, Gramsci está hablando del problema nacional-popular. El problema nacional-popular es, en cambio [...] el problema de la conciencia del Estado, entendido concretamente, y en el cual confluyen elementos que parecen atestiguar la imposibilidad para Gramsci de escribir una historia de los grupos subalternos en ausencia del “espíritu estatal” y nacional y no haciendo posible una alternativa en términos de folclore o de espíritu popular positivamente entendidos (Durante, 2004: 157-158).²⁰⁹

Aun cuando la cuestión de lo nacional-popular pueda remitir primariamente a lo estatal, no es menos cierto que el abordaje gramsciano de la literatura no deja de compartir la misma matriz y, por lo tanto, permite, cuando menos, un estudio indiciario del problema. Esto si es que no es una parte integrante –y central– del problema mismo, al menos en un momento marcado por la existencia de una industria cultural que a lo sumo podemos llamar embrionaria²¹⁰. En otras palabras: el problema literario, con los diferentes grados de elaboración de un *público* unificado, *replica* la forma en la que la relación dialéctica entre *plebs* y *populus*, entre las clases subalternas al margen de la historia y su reconocimiento jurídico contenido en la fórmula de la ciudadanía se despliega en las diferentes formas-Estado.

Pensar, como hace Durante, la cultura popular como una exterioridad con respecto al Estado e incluso como una inapresable falta de “espíritu estatal”, olvida, en primer lugar, que la reclusión del subalterno en las trincheras de la sociedad civil, no le excluye del Estado, sino que es una de las formas específica de neutralización a las que recurre el Estado integral burgués. Además, excluye el principio normativo gramsciano en el que, sin caer en la demagogia ni el populismo (en la celebración acrítica y mistificante del folclore), se reconoce que una cierta positividad de la cultura subalterna anticipa, como crítica inmanente y progresiva del orden vigente, la cultura del orden democrático por venir, por incipiente a ajena al Estado que esta sea. Este orden, surgido de la educación y organización de la iniciativa popular hasta tornarla autónoma, no hará sino aprovechar, rompiendo los dispositivos burgueses de

²⁰⁹ Ha de señalarse que la propia autora matiza su afirmación, atendiendo a las aristas literarias del problema, en las últimas páginas de su texto (*ibid.*: 165-166).

²¹⁰ Paladini Musitelli, atendiendo a la función política de la literatura, se refiere al problema de la nación en Italia como una “idea deducida más de la tradición literaria que de la acción política [que] era el fruto de una operación artificial, de una aspiración inducida más que de una realidad concretamente vivida” (2008: 814).

neutralización, la capacidad dirigente del subalterno mismo, la cual habrá de expresarse en una forma-estado movilizadora en torno a aparatos hegemónicos diferentes a los de la clase burguesa.

Si queremos afinar aún más el tipo de relación entre lo literario y lo estatal podemos recordar que, para Gramsci, “la ausencia de un orden artístico [...] está coordinada con la ausencia de orden moral e intelectual, es decir, a la ausencia de desarrollo histórico orgánico” (Q23, §47: 2242). En este sentido, la cuestión de la literatura popular, en su relación dialéctica con el canon de la alta cultura nacional –de la “literatura artística”– sí puede solaparse, también en lo que atañe a la conformación de una comunidad política como un distinto en las correlaciones de fuerzas internacionales, con la cuestión de lo nacional-popular:

Estos libros extranjeros, traducidos, son leídos e investigados y conocen a menudo un gran éxito. Todo esto significa que la “clase culta”, con su actividad intelectual, está separada del pueblo-nación, no porque el pueblo-nación no haya demostrado y no demuestre que se interesa en esta actividad en todos sus grados, desde los más ínfimos (novelas de apéndice) a los más elevados, hasta tal punto esto es cierto que busca los libros extranjeros a dicho fin, y esto porque el elemento intelectual indígena es más extranjero que los extranjeros frente al pueblo nación. *La cuestión no ha nacido hoy: esta se plantea desde la fundación del Estado italiano, y su existencia anterior es un documento para explicar el retraso de la formación político-nacional unitaria de la península* (Q21, §5: 2117, el destacado es nuestro).

La extranjerización del gusto literario, precisamente, es una de las consecuencias destacadas de la ausencia de un bloque nacional-popular en la península itálica. Esta extranjerización tiene que ver fundamentalmente con la falta de novelas de apéndice de origen italiano, así como de novelas italianas para la infancia (Q21, §1: 2109).²¹¹ La literatura de apéndice se plantea como el opuesto dialéctico de la literatura artística, pareja de opuestos cuya “síntesis” podríamos considerar la literatura nacional-popular. La aspiración a tal síntesis se decanta en una aproximación anti-populista y antidemagógica al problema literario que confronta al autor de Cerdeña, sin incurrir por ello en la mecánica pleitesía a los cadáveres embalsamados del canon artístico, con cualquier aceptación acrítica de las formas más vulgares del gusto popular: “la literatura debe ser al mismo tiempo elemento actual de civilización y obra de arte, de otro modo se prefiere a la literatura artística la literatura de apéndice, que a su modo es un elemento actual de cultura, de una cultura degradada cuanto se quiera

²¹¹ Sobre el interés de Gramsci en la “paraliteratura” y sobre la relevancia que esta adquiere habida cuenta de la estructura social italiana, cfr. Rivera, en prensa.

pero sentida vivamente” (Q21, §4: 2113).

De lo que se trata es de lograr una literatura refinada estética y culturalmente que sea capaz de “elevar” de la inmediatez carente de instrucción a las clases subalternas. Para lograr dicho objetivo el refinamiento no puede ser arbitrariedad de pedante en busca de originalidad. Muy al contrario, lo que ha de buscarse es la expresión eficaz de elementos de cultura vivamente sentidos por las clases populares, fin que solo puede cumplirse si el escritor los ha sentido igualmente. De esta manera, la constitución de una opinión pública se configura como una relación pedagógica, tejida según los principios de la III tesis sobre Feuerbach, esto es, en la que también el discente educa al docente. Esta educación produce una concepción del mundo no solo racionalmente compartida, sino también sentida en común: produce una “co-pasionalidad”. Este término –central para comprender la conformación del público como la creación de lo que Raymond Williams ha llamado una “estructura de sentimiento” (Williams, 1980: 150-158)– se encuentra en Q11, §25 nota fundamental para nuestra exposición en el Capítulo 5 dedicada a la filología viviente, saber específico de la “racionalidad gubernamental socialista” que hemos denominado, dando título a nuestra investigación, “La compleja gramática del príncipe moderno”.

Baste señalar por ahora que la co-pasionalidad constituye el humus que posibilita la tendencial convergencia entre la producción literaria y la crítica cultural. En este sentido, Fabio Frosini, replicando el gesto gramsciano que aproxima el tipo de crítica propia de la filosofía de la praxis con el propugnado por De Sanctis, ha señalado: “De Sanctis [...] hace entender que no se trata de ‘comenzar por escribir «novelas de apéndice» y versos de melodrama’, para *después* (¿pero cuando?) pasar a la verdadera poesía [...], es decir, de renunciar momentáneamente a la ‘crítica’; sino más bien de hacer entrar a la vida dentro de la crítica haciendo crítica *de una forma diferente* y haciéndola capaz de *llegar a ser vida*” (Frosini, 2004: 184).

El proyecto gramsciano, entonces, convierte la vida en la materia del arte y la crítica en su forma. La espontaneidad y el refinamiento, la Reforma y el Renacimiento, lo nacional y lo popular, todas ellas son duplas no del todo reconciliables –ni del todo escindibles– que atraviesan la obra gramsciana y que se decantan, también, en el problema de la literatura. En este caso, y esta es la tesis central que quisiéramos defender, no podemos reducir el problema a la falta de literatura artística ni a la falta de literatura de apéndice. Lo que el caso italiano muestra en realidad es la *ausencia de un nexo*, de una mediación que indistintamente

reenvíe a los aspectos positivos de ambos polos: a la disciplina estilística y a la “espontaneidad” del sentimiento popular.

Si ese nexo, la unidad entre el abigarrado entramado de sentimientos vinculados a la vida popular y su elaboración simbólica, no se produce en el seno de una misma nación –como si fuese la voz del pueblo mismo– es cuando tiene lugar una extranjerización del gusto (del sentir común) que extranjeriza también las pasiones populares. Este es el sentido en el que Gramsci sostiene que si bien “cada pueblo tiene su literatura, no es siempre cierto que esta literatura sea producida en la misma comunidad nacional. Cada pueblo tiene su literatura, pero esta puede venirle de otro pueblo, es decir, el pueblo en cuestión puede estar subordinado a la hegemonía intelectual y moral de otros pueblos” (Q23, §57: 2253). En definitiva, la ruptura del bloque nacional-popular se produce al mismo tiempo por la naturaleza cosmopolita de los intelectuales y porque la satisfacción de las demandas populares, que persisten pese al hiato, se colma mediante el recurso a la literatura extranjera, con lo que el pueblo “se siente más ligado a los intelectuales extranjeros que a los ‘del lugar’” (Q21, §5: 2117, véase tb Q23, §57: 2252).

Gramsci cartografía las diferentes aristas de este hiato centrándose en el tipo de novelas que quiere leer el pueblo, en la forma en la que este gusto popular determina la traducción de obras extranjeras y su difusión a través de los periódicos y, finalmente, en la relación de esto con el modo en el que los escritores italianos representan a las clases populares.

Así, en Q21, §6 realiza una clasificación de hasta siete tipos de novelas populares (ideológico-política, sentimental, intriga, novela histórica, policiaco, de terror, científico y de aventuras) que analiza en los párrafos subsiguientes, tratando de desvelar las causas de su popularidad y de sus efectos sobre el público. Asimismo, Gramsci muestra la forma en que esta predilección por cierta literatura determina las elecciones de la industria cultural y las vicisitudes del mercado editorial, más si cabe habida cuenta de que los periódicos son “organismos político-financieros” que buscan en la “novela de apéndice [...] un medio para difundirse entre las clases populares” (Q21, §5: 2114). Gracias a esto su análisis incorpora importantes observaciones sobre los patrones de consumo de dichas clases, entre los que se cuentan que cada familia compraba un solo periódico, en muchas ocasiones guiados por criterios extrapolíticos, por ejemplo, que “para muchos lectores la ‘novela de apéndice’ es como la ‘literatura’ de clase para las personas cultas: conocer la ‘novela’ que publicaba la ‘Stampa’ era

una especie de ‘deber mundano’ de portería, de patio y de galería en común” (Q21, §5: 2115).

Esta atención al mercado editorial y a sus estratificaciones no es ajena a la politicidad que Gramsci confiere a las relaciones económicas y a la posibilidad de pergeñar una “planificación” que permita ir más allá de las inercias mercantiles en el desarrollo de una política cultural. La “fortuna editorial”, en este sentido, puede servir “en ciertos países donde la vida intelectual está controlada por órganos gubernativos” para entender “la dirección que el Estado querría dar a la cultura nacional” (Q23, §36: 2231).

Brescianismo y literatura nacional-popular como fenómenos especulares.

La misma problemática puede, a su vez, abordarse desde el lado de los escritores, quienes de un modo menos descarnado buscan también su *target*, o quienes, simplemente, se hallan presos de una cosmovisión que determina los sesgos ideológicos implícitos en su obra. Como cabría imaginar, la cesura entre la Italia oficial y la Italia real, en un país signado por una secular tradición cosmopolita, deja una honda huella en la representación estereotípica de las clases populares. En este punto, la argumentación gramsciana se plagia de términos como “paternalismo”, “elitismo”, superioridad, separación, distancia. Todos ellos relativos a una actitud que, en su opinión, se condensa en la expresión “los humildes”, relativa esta no tanto a una descripción fidedigna de las condiciones en las que habita el pueblo, como a un “sentimiento ‘suficiente’ de una superioridad propia indiscutida, [a] la relación entre dos razas, una considerada superior y la otra inferior, la relación entre adulto y niño en la vieja pedagogía” (Q21, §3: 2112). En definitiva, la exterioridad con respecto al pueblo hace que, cuando este comparece en la narración de los escritores italianos, se le represente de forma “esencialmente folclorista y pintoresca” (Q21, §1: 2110).

En este sentido, la cuestión de la ausencia de una literatura nacional-popular en Italia se solapa en el análisis gramsciano con el fenómeno literario del brescianismo. Como recuerda Lea Durante, durante la redacción de los *Quaderni*, “gradualmente la rúbrica sobre el brescianismo y aquella sobre la literatura popular

llegan a ser un argumento unitario” (Durante, 2004: 155).²¹² Sirva de ejemplo de esta hibridación la torticera fórmula en la que se sintetiza la concepción de lo nacional-popular de un destacado “brescianista” como Adolfo Omodeo. Para él, “la cuestión de una conciencia nacional-popular no se plantea [...] como cuestión de un íntimo vínculo de solidaridad democrática entre intelectuales-dirigentes y masas populares, sino como cuestión de intimidad de las conciencias individuales particulares, que han alcanzado un cierto nivel de noble desinterés nacional y de espíritu de sacrificio” (Q23, §25: 2212-2213).

El elitismo, la reificación despreciativa de la ruptura con los simples, siempre pronta a servirse de argumentos naturalizantes con el fin de mantener los privilegios castales al resguardo de la iniciativa popular, será la más eminente nota distintiva del brescianismo. Este término, acuñado en principio por Gramsci, remite no obstante a la crítica recensión que Francesco De Sanctis había dedicado en 1855 a la obra del jesuita Antonio Bresciani titulada *L'ebreo di Verona* (1850) y que será publicada parcialmente por *Il Grido del popolo* el 10 de noviembre de 1917 (Paladini Musitelli, 2004: 35-36).²¹³ A diferencia de lo que sucedía con De Sanctis, el uso del término por parte de Gramsci –que comparece habitualmente bajo la rúbrica *I nipotini di padre Bresciani*– no entronca con el antijesuitismo, auténtico tópico risorgimentale. Antes bien, Gramsci considera que este tipo de literatura de sacristía es inocuo en la Italia vigesimosecular (*ibid.*: 39) y centra por lo tanto su atención sobre fenómenos literarios laicos,²¹⁴ cuyo *leitmotiv* sería el antibolchevismo. Puede destacarse como peculiar símbolo de este brescianismo laico, la obra *Pietro e Paolo*, de Mario Sobrero, la cual está dedicada al *Biennio Rosso* y en la que el propio Gramsci aparece como uno de los personajes destacados, representado como un ser abyecto y cuasidemoníaco (*ibid.*: 37).

En cuanto al modelo de crítica literaria que Gramsci pone en juego a propósito de “los sobrinitos del padre bresciani”, este aspira a desentrañar, mediante un modo

²¹² Según Paladini Musitelli, ambos órdenes de investigación se desarrollan en paralelo desde el Q3 y comienzan a hibridarse en el Q5 (2004: 47-48).

²¹³ Sobre la importante influencia de Francesco De Sanctis en la problemática que estamos abordando, cfr. Durante, 2004: 165-167.

²¹⁴ “La literatura bastante gruesa y difundida en ciertos ambientes y que tiene un carácter más técnicamente ‘de sacristía’; esta es poco conocida en el ambiente laico de cultura y para nada estudiada”. Y un poco más adelante en la misma nota: “el brescianismo asume una cierta importancia en el ‘laicato’ literario de posguerra y se va convirtiendo cada vez más en una ‘escuela’ narrativa preminente y oficial” (Q23, §9: 2199).

de lectura que estamos tentados a llamar “sintomal”, los mecanismos de distorsión ideológica que este grupo de escritores movilizan en su representación, pretendidamente fidedigna, de las clases populares. Una vez más, estamos ante una crítica de la *función* de la literatura y de los presupuestos ideológico-políticos correspondientes a la misma. Esta tarea crítica identifica en la mirada brescianista un desapego, una exterioridad estructural que ahora traemos a colación porque, aunque muy matizada, persistirá en la forma manzoniana de acercarse al *dèmos*.

El abordaje del brescianismo comienza por hacer de este un marco muy general en el que convergen fenómenos literarios muy dispares cuya unificación se gana en la capacidad para distorsionar, confirmando los prejuicios elitistas, las formas de vida subalternas.²¹⁵ Tras la ya referida hibridación con la cuestión de lo nacional-popular entre los cuadernos 3 y 5, en la recopilación de temas que inaugura el Cuaderno 8, “I nipotini del padre Bresciani. La letteratura popolare” (Q936), aparece en octavo lugar como una “categoría crítico-literaria general” (Paladini Musitelli, 2004: 49). Finalmente, las notas sobre el brescianismo convergen en el cuaderno especial 23, escrito en la segunda mitad de 1934.

En el modo en que los brescianistas representan a las clases populares cabe destacar al menos tres elementos: una representación de lo económico que soslaya la realidad del trabajo; una ausencia de historicidad en la representación de las clases subalternas que superpone, mistificándolos, diferentes momentos en la historia de estas; y, finalmente, una consideración de las clases populares como carentes de iniciativa subjetiva, es decir, como objetos movidos por fuerzas ajenas a su voluntad.²¹⁶

1) Sobre la representación del trabajo, podemos considerar al brescianismo como un anti-realismo, como un regodeo en la parcialidad de una descripción que es patrimonio exclusivo del discurso monológico de las clases dominantes y de su fantasmiosa consideración de la vida subalterna. En otras palabras, la perspectiva de los sobrinitos del padre Bresciani a propósito del sufrimiento laboral, como con sorna recordará Gramsci refiriéndose a Alfredo Panzini, puede, en una palabra, hacerse

²¹⁵ La nota 24 de Q1 es paradigmática en este sentido, pues ofrece todo un catálogo de los autores que Gramsci pretende considerar a lo largo de la rúbrica: cfr. Q18.

²¹⁶ Como veremos en el Capítulo 5, el brescianismo reproduce muchos de los tópicos de la historia tradicional –hecha por y para élites– cuya consecuencia más importante será, en términos gramscianos, la exclusión de las clases subalternas “al margen de la historia” y su conversión en meros objetos carentes de iniciativa política racional.

coincidir con la figura del “negrero” (Q23, §12: 2203):

si en las obras de arte se trata de temas económicos, es el momento de la “dirección”, del “dominio”, del “mando” de un héroe sobre los productores lo que interesa [...] la vida de los campesinos ocupa un mayor espacio en la literatura, pero también aquí no como trabajo y fatiga, sino de los campesinos como “folclore”, como representantes pintorescos de costumbres y sentimientos curiosos y extraños [...] el trabajo del empleado es una fuente inagotable de comicidad [...] El trabajo del intelectual ocupa muy poco espacio, o es presentado en su expresión de “heroísmo” y de “superhumanismo” (Q23, §8: 2195).

En relación a esto, Gramsci introduce una afirmación de amplio alcance surgida de una sutil distinción entre el naturalismo francés *à la* Zola y el verismo italiano. Esta consideración demuestra una vez más la profunda solidaridad que existe entre la historia política nacional y las formas específicas en las que se moldean las producciones ideológicas. En tal virtud, afín al déficit de popularidad que aquejan la cultura y la política italianas, el verismo de un Verga, por ejemplo, no “ofrece consideraciones valiosas del trabajo y la fatiga” y “se distingue de las corrientes realistas de los otros países, en tanto que no se limita a describir la ‘bestialidad’ de la llamada naturaleza humana” sino que, “dirige su atención a la vida provincial y regional, a lo que era la Italia real en contraste con la Italia ‘moderna’ oficial” (Q23, §8: 2196).

Si bien la escritura de un autor como Verga estaba animada por un fuerte sentimiento unitario que no quiere distinguir la Italia real y la Italia moderna-oficial, no es menos cierto que la propia tradición nacional italiana le impone una actitud “de fría impasibilidad científica y fotográfica, dictada por los cánones del verismo aplicado más racionalmente que por Zola” (Q8, §9: 943). Sería difícil encontrar la actitud de Verga en el naturalismo francés, pues este era heredero de la conmoción que supuso la irrupción popular en el periodo revolucionario y venía a reproducir la condición del pueblo como un sujeto con voz, conformador de la vida política de la nación: “en el pasado, entre pueblo y escritores en Francia no hubo nunca escisión después de la Revolución Francesa y hasta Zola” (Q6, §42: 717).²¹⁷ El naturalismo

²¹⁷ Esta afirmación se apunala en Q8, §173, donde, una vez más, el caso francés se asume como paradigmático, como el modelo de desarrollo de una modernidad política que sirve de estándar y, solo hasta cierto punto (pues también en la cultura burguesa francesa se conserva la exterioridad entre grupo dirigente y pueblo) como un ejemplo a imitar en cuestiones de política cultural: “en la cultura filosófica francesa existen más tratados sobre el ‘sentido común’ que en otras culturas: esto se debe al carácter ‘popular-nacional’ de la cultura francesa, es decir, al hecho de que los intelectuales tienden, más que en otros lugares, por determinadas condiciones históricas, a aproximarse al pueblo para guiarlo ideológicamente y mantenerlo unido al grupo dirigente” (Q8, §173: 1045).

francés, clave –toda vez que supone un fenómeno fundamental en la desanctiana “ida al pueblo”– para comprender la solo parcial consideración positiva del populismo por parte de Gramsci y la auténtica acepción de su *nazionalpopolare*, tiene por tarea “establecer un contacto [de los intelectuales] con las masas populares ya ‘nacionalizadas’” (Q23, §8: 2196).

Este contraste entre verismo y naturalismo se engarza en el análisis diferenciado de las realidades nacionales, el cual permite reconsiderar los efectos de la inclusión de un mismo principio estilístico en contextos sociológicos e históricos inconmensurables. Así, “en Italia, la pretensión ‘naturalista’ de objetividad experimental de los escritores franceses, que tenía un origen polémico contra los escritores aristocráticos, se injertó en una posición ideológica preexistente, como aparece en *Los novios*, en la cual existe la misma ‘separación’ de los elementos populares” (Q23, §56: 2250). Esta se transforma, en el “realismo provincial italiano y especialmente en Verga”, en un principio por el cual “el pueblo del rural es visto con ‘separación’, como ‘naturaleza’ extrínseca sentimentalmente al escritor” (Q23, §56: 2249-2250).

2) Por lo que respecta a la falta de historicidad, Gramsci atribuye al brescianismo una perspectiva narrativa que resulta equiparable con la posición de la historiografía de las élites en su actitud con respecto a las clases subalternas. Del mismo modo que en el cuaderno 25 sitúa a estas al margen de la historia, la actitud de los brescianistas tenderá a ubicarlas, pese a la apariencia de estar construyendo una novela eminentemente histórica en la que se representa la vida de aquellas, en un tiempo indistinto, en el que se mezclan elementos de la vida popular *prima facie* inconmensurables y, en ocasiones, contradictorios entre sí.

La pregunta clave que guía esta vertiente del análisis gramsciano sería: “¿puede existir hoy un verismo no historicista?” (Q23, §9: 2201). Formulada a propósito de la novela *Emigranti*, de Francesco Perri, la pregunta sirve a Gramsci para trazar una genealogía que conduce del verismo a la novela histórica y hace del primero una traslación de esta en las coordenadas modernas, pero de una modernidad indistinta, no segmentada en etapas y carente de “toda mención cronológica” (*id.*).

Los dos puntos de referencia para lo que estamos tentados a llamar una reconstrucción literaria de la historia de las clases subalternas italianas son, por un lado, el fenómeno migratorio en el *Mezzogiorno* y, por otro, “los intentos de invasión de las tierras señoriales ‘usurpadas’ al pueblo que pueden también ser reconducidas a

épocas bien determinadas” (*id.*). Como señala Gramsci, mientras que el fenómeno de la inmigración ha creado toda la ideología del mito de América como tierra de las oportunidades, el cual tiene numerosos adeptos más o menos críticos (Brecht o Kafka, entre otros) en la literatura de entreguerras; el segundo de los elementos puede datarse fácilmente como un eco de las movilizaciones del *Biennio Rosso* (1919-1920) en el *Mezzogiorno*, siendo una consecuencia inmediata de la aparición del *Partito Sardo d’Azione* (1921). Lo que importa señalar es que, para el brescianismo, “todas estas distinciones históricas, que son esenciales para comprender y representar la vida del campesino, son anuladas y el conjunto confuso se refleja de forma tosca, brutal, sin elaboración artística” (*id.*). Nos encontramos entonces ante una

ausencia de historicidad [que] es “querida” para poder meter en el mismo saco, desordenadamente, todos los motivos folclóricos genéricos, que en realidad son muy distintos en el tiempo y en el espacio (Q23, §9: 2202)

El análisis del cuerpo del pueblo como una realidad estructurada, atravesada por asimetrías que conducen a temporalidades históricas diferentes, a estratos que remiten a distintos acontecimientos pasados que gozan de una entidad propia, es el punto de partida de la aproximación anti-elitista de Gramsci. Frente a esto, la narración de Perri, quien ambienta su historia en Calabria, es la propia de quien conoce el ambiente popular no “por propia experiencia sentimental y psicológica, sino por medio de viejos esquemas regionalistas” (Q23, §9: 2201-2202). En definitiva, la novela no es más que una ejemplificación de los prejuicios políticos que el autor tenía ya de antemano y su narración de los subalternos no tiene nada de testimonial, sino que consiste en un ejercicio de ventrilocuo en el que se les hace decir en lugar de dejarles hablar. Para el brescianismo, entonces, las clases subalternas son poco más que un otro indistinto de las modernas formas de vida, la antítesis que se opone a la punta de lanza del progreso en el país.

3) Esta reducción a una “otredad” sin historia,²¹⁸ independiente de las

²¹⁸ Las teorías de la poshegemonía contemporáneas, en nombre de una reivindicación –pretendidamente progresista– del subalterno como una otredad indistinta, esto es, de una reivindicación genérica de la subalternidad como un otro –al tiempo interno y externo– del orden hegemónico, el cual lo asedia no como lo que viene después de su constitución sino en el “siempre ya” propio de una estructura temporal dislocada cuya finalidad no es sino cuestionar *teóricamente* la posibilidad de la plena constitución del universo de sentido que implica todo diagrama hegemónico, se aproximan peligrosamente al esquema brescianista incapaz de distinguir el antes y el después en lo que a la historia de las clases subalternas se refiere. Quizás la aproximación de Derrida en *Espectros de Marx*, la cual ciertamente inspira los trabajos de Gareth Williams (2002: 15; 135) y Horacio Legrás (2001: 93-94), ofrezca uno

modulaciones en el diagrama hegemónico que condicionan las posibilidades de agencia de los subalternos, parece reducirlos en la narrativa brescianista a meros epifenómenos movidos por fuerzas –o pasiones, o patologías– que escapan a su voluntad. O lo que es lo mismo: fuerzas que les privan de la capacidad de agencia propia de lo que, *stricto sensu*, podríamos llamar un sujeto. Aunque no podemos dejar de destacar a la figura de Alfredo Panzini –cuyas dotes para la historiografía son profusamente vilipendiadas por Gramsci en el §32 del Cuaderno 23, donde comenta su *Vita di Cavour*²¹⁹– interesa más a nuestros intereses, en cambio, apuntar ahora el modo en el que el cuasi-brescianista Manzoni –y su “recomposición desde lo alto de una serie de tensiones ideales que estaban en el anonimato de lo popular-nacional y que, ni siquiera él veía, dominado como estaba por un Dios jansenista con mucho intelecto y poco corazón” (Leone de Castris, 1991: 34)– opera como un antecedente fundamental de la idea de los grupos y clases subalternas como colectivos humanos “Al margen de la historia”.

Así, en el §39 del cuaderno 14 (texto B de enero-febrero de 1933), Gramsci comenta los problemas de heterodesignación propios de la narrativa histórica cuando esta se refiere a los grupos que son objeto y no sujeto de los testimonios históricos. Y lo hace a partir del análisis de la influencia de la doctrina del conflicto de razas de Augustin Thierry (uno de los padres de la historiografía basada en documentos y fuentes originales) sobre Manzoni, quien la traduce en un conflicto entre clases que reproduce a nivel de la narración. Esta influencia –como recuerda en Q14, §72– implica que la traducción literaria italiana de la historiografía francesa conlleva un cambio similar al que separa el verismo del naturalismo, pues “en Italia también estas discusiones habían asumido un aspecto intelectual y abstracto” (Q1740), o lo que es

de los más claros ejemplos de la afinidad electiva entre la deshistorización de la experiencia de las clases subalternas propia de una narrativa reaccionaria y su reducción a “espectro” en ese cajón de sastre que por comodidad llamaremos aquí posmodernidad: “al proponer este título, *Espectros de Marx*, pensé, inicialmente, en todas las formas de un asedio que me parece que organiza precisamente aquello que *domina* el discurso de hoy” (Derrida, 2012: 50). Y añade después: “¿cuál es el tiempo y la historia de un espectro? ¿Hay un presente del espectro? ¿Ordena el espectro sus idas y venidas según la sucesión lineal de un antes y un después, entre un presente-pasado, un presente-presente y un presente-futuro? [...] si hay algo como la espectralidad, hay razones para dudar de este tranquilizador orden de los presentes” (*ibid.*: 52).

²¹⁹ La insistencia absurda sobre el “elemento extra humano” además de imbecilidad histórica, significa disminuir la función del esfuerzo italiano, que tuvo también no poca importancia en los acontecimientos” (Q2224). Sobre las críticas de Gramsci al *Cavour* panziniano, cfr. Carlucci, 2011a: 264-265.

lo mismo, no se referían ya a “nada que tuviese relación con el pueblo viviente actual que en cambio interesaba a Thierry y a la historiografía política afín” (*id.*). Este distancia cultural implica que

estas teorías de Thierry se complican en Manzoni, o al menos tienen aspectos nuevos en la discusión sobre la “novela histórica” en tanto que esta representa personas de las “clases subalternas” que “no tienen historia”, es decir, cuya historia no deja huellas en los documentos históricos del pasado (Q14, §39: 1696).

Solo seis notas más adelante, Gramsci torna sobre la idea que hace de los “humildes” el objeto —y no sujeto— de la narración. En esta ocasión, convierte la mirada historiográfica, en tanto que implica una perspectiva científica, en aquella que objetiviza y rompe la comunidad de sentimiento entre escritor y pueblo. De esta forma la narrativa del historiador se contrapone al modelo nacional-popular, el cual, por decirlo en los términos de *El más antiguo programa del idealismo alemán*, requiere de una mitología de la razón. Es decir, si lo nacional-popular requiere que el autor no sea sino la auto-reflexión del pueblo sobre sí mismo, en cambio “entre Manzoni y los ‘humildes’ hay separación sentimental; los humildes son para Manzoni ‘un problema de historiografía’, un problema teórico que cree poder resolver con la novela histórica, con lo ‘verosímil’ de la novela histórica (Q14, §45: 1703, febrero de 1933).

Es importante comprender que para la reforma de la literatura italiana que Gramsci tiene en mente “por ‘contenido’ no basta entender la elección de un ambiente dado: lo que es esencial para el contenido es la *actitud* del escritor y de una generación hacia este ambiente” (Q8, §9: 943). La “folclorización” de las clases subalternas, su deshistorización y su neutralización, responden a la *función* que la literatura cumple en Italia y que, a partir del lecho histórico contrarreformado se mantendrá hasta el Croce adalid de un modelo renacimiento. Esta *función* es la que permite al brescianismo arraigar y continuar la ausencia de una literatura popular italiana y, al mismo tiempo, permite explicitar los prejuicios que laten tras la jerarquía axiológica del escritor tipo italiano. La actitud de este podría resumirse, ante todo, pese a sus exaltadas muestras de “nacionalismo y estatalismo frenético”, como un “individualismo antiestatal y antinacional” (Q23, §8: 2197). Ya que

“Estado” significa especialmente dirección consciente de las grandes multitudes nacionales; se requiere por lo tanto un “contacto” sentimental e ideológico con tales multitudes y, en una cierta medida, simpatía y comprensión de sus necesidades y exigencias (*id.*).

El modo en el que Gramsci complejiza la cuestión del Estado en su relación con la estructura económica –gracias a una mediación de la sociedad civil que, sin abandonar del todo aquella, revaloriza la función de las superestructuras en su capacidad para organizar el consenso– tiene un papel destacado en la comprensión del brescianismo como un fenómeno que no puede desempeñar una función progresiva, toda vez que no logra incluir en su esquema a las masas que la clase dominante debe dirigir. Este “Estado ampliado”, por utilizar la afortunada expresión de Buci-Glucksmann, concede una importancia mayúscula a la llamada “trama privada del Estado” (Q1, §47: 56), forma original en la que Gramsci interpreta los pasajes sobre las corporaciones de la hegeliana *Filosofía del derecho*.²²⁰ Así, donde Hegel interpreta las corporaciones como una antesala del Estado, como “el devenir ético de las profesiones individuales y su elevación a un círculo en el que adquieren fuerza y honor” (Hegel, 2005: 368), Gramsci hace de esta esfera pre-estatal que comienza a organizar los individuos que la moderna economía había atomizado y pulverizado, un precursor del “Estado parlamentario con su regimen de partidos” (Q1, §47: 56). De este modo el Estado puede reproducirse sin necesidad del recurso a metodos coercitivos, debido a que “tiene y demanda el consenso, pero también ‘educa’ este consenso con las asociaciones políticas y sindicales, que sin embargo son organismos privados, dejados a la iniciativa privada de la clase dirigente” (*id.*).

Esta rápida y esquemática panorámica nos sirve para ver el anacronismo característico del brescianismo, su incapacidad de estar a la altura de las transformaciones morfológicas que la revolución pasiva burguesa impone a la forma-Estado²²¹ y, *sensu stricto*, su incapacidad de asumir las pretensiones hegemónicas del propio fascismo que suceden al inicial impulso escuadrista. El brescianismo, por consiguiente, responde a una comprensión anacrónica del poder moderno –ya sea en su forma liberal clásica ya en su forma totalitaria– y es en realidad una anti-literatura de masas, válida para una clase dirigente feudalizante demasiado cómoda con las prerrogativas que le ofrece una estructura de poder anacrónica y poco competitiva.

En definitiva, por resumir lo dicho hasta ahora, el brescianismo no está a la

²²⁰ Sobre esta lectura, cfr. Frosini, 2010: 325.

²²¹ La burguesía, como Gramsci recuerda en Q1, §48, a propósito igualmente de Hegel, “realiza, en el periodo más rico de energías “privadas” en la sociedad, la hegemonía de la clase urbana sobre toda la población, según la forma hegeliana de gobierno con el consenso permanentemente organizado (con la organización dejada a la iniciativa privada, por lo tanto de carácter moral o ético, porque consenso voluntario en un modo u otro)” (Q58).

altura de la comprensión del Estado como una “trama real de las relaciones entre gobernantes y gobernados, [como] el tejido indisolublemente entrelazado del dominio y del consenso que caracteriza a los diferentes tipos de Estado. En los que se expresa sintéticamente la unidad de los grupos dominantes y el diferente modo de su dirección política” (Vacca, 2020: 28). En este entramado, en el que la distinción entre sociedad civil y sociedad política es meramente “metódica” (Q13, §18), la relación entre lo alto y lo bajo, entre “clases cultas” –cuya función es la organización de los legos²²²– y “clases trabajadoras” –el pueblo–, puede darse bajo la forma del dominio descarnado o bajo aquella de la “reforma intelectual y moral”.

En el caso italiano, donde el tipo de intelectualidad brescianista reniega de la segunda de las funciones, solo el dominio y la incomprensión pueden ser el horizonte que guíe a las clases intelectuales y dirigentes. No tanto por maldad congénita o premeditada como por la incapacidad –que aqueja la burguesía italiana desde el Medioevo– para asumir sus tareas históricas, la cual se manifiesta en la brescianista actitud antidemocrática (en el sentido material del *dèmos* que permea toda la obra de Gramsci) que

no tiene ningún significado políticamente relevante y coherente [y] es la forma de oposición a toda forma de movimiento nacional-popular, determinado por el espíritu económico corporativo de casta, de origen medieval y feudal (Q23, §8: 2198).

²²² “En una determinada sociedad ninguno está desorganizado y sin partido, siempre y cuando se entiendan organización y partido en sentido amplio y no formal. En esta multiplicidad de sociedades particulares, de naturaleza doble, natural y contractual o voluntaria, una o más prevalecen relativa o absolutamente, constituyendo el aparato hegemónico de un grupo social sobre el resto de la población (o sociedad civil), base del Estado entendido estrechamente como aparato gubernativo-coercitivo” (Q6, §136: 800). La cuestión del Estado es uno de los tópicos fundamentales de los estudios gramscianos. Puede verse a este respecto el importante volumen que recoge el debate iniciado por Norberto Bobbio en las páginas de *Mondoperaio* y en el que participan autores tan reconocidos como Giuseppe Vacca, Valentino Gerratana o Umberto Cerroni (Bobbio et al. 1977). Es clásico para comprender la lectura eurocomunista de Gramsci el trabajo de Buci-Glucksmann (1978). Como reacción a ese contexto eurocomunista, en la que la polémica merma notablemente la capacidad de aproximación fidedigna al pensamiento gramsciano, cfr. Anderson, 2017. Una primera respuesta, demoledora, que pone de manifiesto las carencias metodológicas de la lectura de Anderson se encuentra en: Francioni, 1984. Retomando en buena medida el trabajo de Francioni y llevando a cabo una lectura más general de la obra de Gramsci, Peter Thomas (2009) culmina el trabajo de refutación de la influyente (sobre todo en el mundo anglosajón y en los ambientes político-culturales trotskistas) obra de Anderson.

¿Vox populi, vox dei? La posición liminar de Manzoni.

Si ahora tratamos de ubicar el juicio que Gramsci elabora sobre Manzoni en las coordenadas teóricas que venimos de mencionar, debe quedar claro que el autor milanés –adepto más bien al jansenismo– se halla al margen del jesuitismo de Bresciani y del laico elitismo de negrero *à la* Panzini. No es menos cierto, empero, que *I promessi sposi*, en tanto que obra por completo atravesada por un aristocratismo católico basado en la representación del pueblo como masa de simples, es un precedente con “notables trazas de brescianismo” (Q23, §51: 2246).²²³ En este sentido, Manzoni es un ejemplo señero de la estereotípica relación de exterioridad entre religión popular y religión de los doctos, representados estos últimos por un clero latinizante que media ante Dios y, en la confesión, juzga por él las obras del rebaño.²²⁴ Todo lo opuesto del modelo reformado basado en la salvación por la fe individual y que delega el culto a la horizontalidad de la comunidad de creyentes (Fontana, 1993: 37), con el que nos ocuparemos a propósito de Ascoli.

Quizás uno de los pasajes en los que Gramsci comenta con mayor claridad la matriz aristocrática del esquema manzoniano sea el §50 del Cuaderno 7, donde se confronta su planteamiento con el de Tolstoi:

No se trata de que Manzoni “adule al pueblo”, se trata de su actitud psicológica hacia los personajes particulares que son “populares”, esta actitud es claramente de casta a pesar de su forma religiosa católica; las gentes del pueblo, para Manzoni, no tienen “vida interior”, no tienen personalidad moral profunda; ellos son “animales” y Manzoni es “benévolo” con ellos, precisamente con la benevolencia de una sociedad católica de protección de los animales [...] La actitud de Manzoni hacia las gentes del pueblo es la actitud de la Iglesia Católica hacia el pueblo: de condescendiente benevolencia, no de mismidad humana (Q7, §50: 896).²²⁵

²²³ Así lo sostiene Natalino Sapegno, quien afirma que las notas sobre Manzoni se colocan “en el plano de una genial reconstrucción de la historia de la cultura y de la formación de los intelectuales italianos, en el cual la personalidad del escritor lombardo ocupa su justo lugar y se inserta con todo su peso y significado ejemplar” (Sapegno, 1952: 7-8).

²²⁴ Limitémonos a un ejemplo diáfano tomado de *Los novios*: “–*Omnia munda mundis*– dijo luego, volviéndose súbitamente a fray Fazio, y olvidando que este no entendía el latín. Pero tal olvido fue justamente lo que surtió efecto. Si el padre se hubiera puesto a discutir con razones, a fray Fazio no le hubieran faltado otras razones que oponer” (Manzoni, 2015: 230-231).

²²⁵ Fabio Frosini se ha detenido en la relevancia del término “mismidad” (*medesimezza*) presente en esta pasaje, indicando además que este término es considerado como extraño ya en el *Vocabolario degli accademici della Crusca* de 1612 (Frosini, 2014: 176, n. 6). *Medesimezza* presenta solo dos ocurrencias en los *Quaderni*, siendo la otra, significativamente, aquella del §1 del Q13, nota en la que se presenta a *El príncipe* de

La constante será entonces este énfasis en los elementos elitistas de la obra de Manzoni. Obra que, si bien se propone dotar de protagonismo a los personajes salidos del vulgo, no alcanza a representarlos como agentes históricos con una agencia propia, incurriendo en una mirada objetivante rayana en la mofa y que hace de cierto desapego irónico su nota más propia. Desde esta óptica, la dubitativa valoración gramsciana tiene ante todo que ver con el grado de lejanía o cercanía en la que se sitúa a Manzoni con respecto al brescianismo.

A, las “notables trazas de brescianismo” a las que nos hemos referido serán una constante en la lectura de Gramsci: la fórmula aparece sin variaciones en el texto A – Q3, §148– de septiembre-octubre de 1930 y en el texto C, posterior a julio-agosto de 1934. En este último, no obstante, se encuentra una variante instaurativa que parece sintetizar la evolución a lo largo de los años de la posición gramsciana con respecto a *I Promessi Sposi*, la cual, como vimos, está determinada por su caracterización como “novela histórica” y por la relevancia que cobra la problemática de la representación y narración de los avatares vividos por los grupos sociales subalternos. Así, si en el texto A leíamos: “Manzoni en cambio ha sufrido la Contrarreforma, su cristianismo es jesuitismo” (Q3, §148: 403), el texto C reza: “Manzoni en cambio ha sufrido la Contrarreforma: su cristianismo oscila entre un aristocratismo jansenista y un paternalismo popularesco jesuítico” (Q23, §51: 2245).

Es decir, existe un paralelismo estructural entre la teoría de la predestinación y la privación de agencia a las clases subalternas, la cual, a su vez, se ve reforzada por la tesis jansenista que postula que Dios no murió o derramó su sangre por todos los hombres, sino solo por los agraciados. Ambas tesis, aun siendo objetivamente elitistas, no redundan en una merma *a priori* de la agencia, pues como recuerda Gramsci, refiriendo precisamente el *Pentecostés* de Manzoni, “también el concepto de ‘predestinación’ propio de algunas corrientes del cristianismo no anula el llamado ‘libre albedrío’ porque el individuo acepta ‘gustosamente’ los designios divinos” (Q14, §48: 1706). Además, como sucede en la hegemonía burguesa, se trata de un narración de los subalternos que, pese a no dotarles de una entidad política

Maquiavelo como un mito, una fantasía concreta, a través de la cual el propio Maquiavelo “se hace pueblo, se confunde con el pueblo” (Q1556). Si bien volveremos por extenso sobre este pasaje, baste ahora señalar que ambas apariciones del término *medesimezza* remiten al uso del lenguaje mítico-religioso por su capacidad para romper la distancia entre lo alto y lo bajo, entre el pueblo y las instancias político-intelectuales que aspiran a representarlo, cfr. Frosini, 2014: 175-177.

autónoma, sí representa, siquiera pasándolo por el tamiz de la clase dominante, sus demandas, dejando un cierto espacio a su voluntad. En otras palabras, no estamos ante un vulgar jesuitismo que se enajena por completo de toda dimensión democrática y que podría servir de teología política al puro Estado-fuerza, sino que “Manzoni era un liberal y un demócrata del catolicismo (si bien de tipo aristocrático) y era favorable a la caída del poder temporal” (Q6, §56: 726).²²⁶

El papel del jansenismo –de una doctrina en la que la agencia histórica se configura en lo alto para determinar exhaustivamente *desde fuera* las acciones de los personajes mundanos– explica, en un autor atravesado al mismo tiempo por el aristocratismo católico y que, por consiguiente, no puede renunciar a la función mediadora del clero, la unidireccionalidad de la influencia que caracteriza a su narración. Al contrario de lo que sucede con los personajes de Tolstoi –cuya comprensión democrática del Evangelio sirve a menudo de contraste frente al milanés– “en *I Promessi Sposi* son los espíritus superiores como el padre Cristoforo y el Card. Borromeo los que actúan sobre los inferiores y saben siempre encontrar para

²²⁶ Excede las posibilidades del presente trabajo desarrollar pormenorizadamente la idea, mas no quisiéramos dejar de señalar como el jansenismo desempeña, en la lectura gramsciana de Manzoni y de su representación de las clases subalternas, la función de una posible teología política de la historiografía elitista específicamente burguesa. En cuanto a las fuentes con las que quisiéramos continuar esta investigación (y que nos han resultado inaccesibles hasta hoy), en Q8, §231, Gramsci se refiere a la obra *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, de Arturo Carlo Jemolo. En la precedente nota 228 del mismo cuaderno, Gramsci se refiere además al ensayo “Il ‘Pari’, del Manzoni”, recogido en el volumen de Pietro Paolo Trompeo titulado *Rilegatura Gianseniste. Saggi di storia letteraria*, acerca del cual, especula Gerratana (Q2824), puede haber tenido solo un conocimiento indirecto. Lo mismo se dice de la otra lectura a la que se refiere en esta nota, el ensayo de Francesco Ruffini *La vita religiosa di A. Manzoni*. También en Q8, §231, Gramsci aproxima su reflexión sobre el libre albedrío y la predestinación a *La ética protestante* de Max Weber. La lectura en la que Gramsci parece asumir durante un tiempo, a propósito del plan quinquenal, una posición homologable a la de Max Weber, sosteniendo que esta forma de planificación generaba *en la práctica*, de igual modo que sucedía a propósito del calvinismo y el “espíritu” del capitalismo, formas de vida y libertad no contempladas *en la teoría*, será abandonada posteriormente, conforme desarrolle su teoría de la traducibilidad, en favor de un modelo que revalorice el momento teórico, ya no como una instancia que, a expensas suyas, pueda generar una práctica emancipatoria, sino como un momento que dice *lo mismo* que la práctica, aunque en otro lenguaje, cfr. Frosini, 2008: 157-159. Podemos encontrar una perspectiva homologable a las coordenadas de un jansenismo soviético en el célebre *Manual* de Nicolai Bujarin –blanco predilecto de nuestro sardo– y en su defensa matizada del determinismo: “los fenómenos sociales [...] se realizan ‘a través’ de la voluntad de los hombres. Los fenómenos sociales, ‘sin hombres’, ‘sin’ sociedad, son algo así como la cuadratura del círculo [...]. El socialismo se realizará inevitablemente porque es inevitable que los hombres, determinadas clases de hombres, luchen por su realización y que lo hagan en circunstancias que puedan asegurar su victoria. El marxismo no ‘niega la voluntad, la explica’” (Bujarin, 1974: 146).

ellos la palabra que ilumina y guía” (Q3, §148: 403).²²⁷

Quizás el punto de inflexión y la posición más matizada dentro de esta constante se gane en Q8, §9, texto B escrito en enero de 1932. En él Manzoni comparece como un autor claramente ajeno al universo nacional-popular y caracterizado por el ya mentado “paternalismo católico, [por una] *ironía* implícita, indicio de la falta de un profundo amor instintivo por los personajes” que propicia una “actitud dictada por un sentimiento exterior de deber abstracto dictado por la moral católica”. No es menos cierto, sin embargo, que aquí Manzoni se considera todavía como un autor “de naturaleza superior, pero que se mueve en un límite que de hecho degenera, en los escritores subalternos, en la actitud estúpidamente ‘bresciana’ y jesuitamente sarcástica” (Q8, §9: 943).

La explicación que, pese a sus vacilaciones, permite a Gramsci separar a Manzoni del jesuitismo bresciano no responde tanto a la pureza de sus ideas religiosas, sino más bien a elementos de índole política con los que se hibrida su jansenismo. Como hemos visto, el autor milanés es un patriota convencido, lo cual resulta evidente a propósito de la cuestión de la lengua y le convierte en un adalid de la unidad italiana. Los acercamientos de Manzoni al jesuitismo se vinculan ante todo con su aristocratismo, pero en ningún caso le convierten en un defensor de los intereses vaticanos contra la unidad territorial y política de la península. Esta doble lealtad, un peculiar dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César, es lo que convierte a Manzoni en un caso límite, más allá del cual se cae necesariamente en el brescianismo pero que todavía no incurre en los defectos propios de estos escritores, sobre todo en la “falsedad de un estilo que tiende a exaltar la dimensión vacua y retórica de la distancia y a transformar la falta de sinceridad y participación profunda en los hechos narrados en estrecha y deformante ironía” (Paladini Musitelli, 2004: 50).

Aun sin caer en la falsedad característica de los brescianistas, también la distancia aristocrática de Manzoni se expresa en la ironía, el sarcasmo, la mofa,

²²⁷ Si bien la aquiescencia de Gramsci parece plena, el pasaje que venimos de ofrecer es una cita literal tomada del artículo de Adolfo Faggi titulado “Fede e dramma” y publicado en el *Marzocco* del 11 de noviembre de 1928. El recurrente contraste entre Tolstói y Manzoni remite en última instancia a este artículo. Leonardo Paggi ha llamado la atención sobre esta querencia gramsciana por Tolstói (1970: 184-185) y ha recordado la carta al hijo Delio del verano de 1936 en la que califica a Tolstói como un “escritor ‘mundial’, uno de los pocos escritores de todos los países que ha alcanzado la mayor perfección en el arte” (LC: 777).

cuando no en la mera representación tumultuosa de las clases subalternas.²²⁸ Si bien la ironía y el sarcasmo pueden ser parte de un elemento crítico que el propio Gramsci se encarga de elaborar y poner de manifiesto, no es menos cierto que el autor sardo se cuida de distinguir entre el sarcasmo elitista y el sarcasmo crítico, representado este último por cierto proceder marxiano, presumiblemente en la crítica a los derechos del hombre y el ciudadano presente en *La cuestión judía*:

En Marx encontramos la expresión más alta, incluso estéticamente, del “sarcasmo apasionado” [...]. Frente a las “ilusiones” populares (creencia en la justicia, en la igualdad, en la fraternidad, esto es, en los elementos de las “religion de la humanidad”) Marx se expresa con “sarcasmo” apasionadamente “positivo”, es decir, se entiende que él no quiere burlarse el sentimiento más íntimo de aquellas “ilusiones” sino su forma contingente ligada a un determinado mundo “perecedero”, la peste a cadaver, por así decirlo, que atraviesa el colorete (Q1, §29: 23).

El sarcasmo, como vemos, puede ser pedagógico, parte de una estrategia dialéctica de “reforma intelectual y moral” que aspire a elevar la conciencia de la masas y a crear una concepción del mundo compartida entre doctos y legos a partir de la inclusión de las creencias y sentimientos de los segundos. Frente a esto, existe un “sarcasmo de ‘derecha’, que raramente es apasionado, sino que es siempre ‘negativo’, puramente destructivo” (Q1, §29: 23-24). Tal sería el caso de la ironía manzoniana,²²⁹ del aristocratismo católico incapaz de trascender la distancia entre el pastor y las masas. Aun cuando no llegue a los extremos del jesuitismo, a la domesticación de las masas con el recurso a la brida del brazo armado, “se puede mostrar que el ‘catolicismo’, también en hombres superiores y no ‘jesuitas’ como Manzoni [...] no contribuyó a crear en Italia el ‘pueblo-nación’ tampoco en el romanticismo, al contrario, fue un elemento anti-nacional-popular y únicamente aulico” (Q7, §50: 896). Frente a esto, la

²²⁸ “Manzoni introduce el ‘pueblo’ en su novela, además de en los personajes principales [...] también para la masa (tumultos de Milán, clases populares rurales, el sastre, etc.), pero precisamente su actitud hacia el pueblo no es nacional-popular” (Q7, §50: 896). Por lo que respecta a la cuestión de la ironía, esta aparece, entre otros, en: Q3, §148; Q3, §151; Q7, §50; Q23, §51.

²²⁹ En general, Gramsci distingue el sarcasmo de la ironía. El primero puede ser apasionado y contener un elemento crítico constructivo, la segunda, en cambio es generalmente destructiva y muestra de una distancia entre quien enuncia y el objeto sobre el que predica. Sobre esta distinción es fundamental Q26, §5, texto C de Q1, §29 que presenta la siguiente variante instaurativa: “el elemento ‘ironía’ sería solo literario e indicaría una forma de separación conectada más bien al escepticismo más o menos diletantesco debido a la desilusión, al cansancio, al ‘superhombre’. En cambio, en el caso de la acción histórico-política el elemento estilístico adecuado, la actitud característica de la separación-comprensión, es el ‘sarcasmo’ e incluso en una forma determinada, el ‘sarcasmo apasionado’” (Q2300). Puede consultarse el interesante comentario de Fernández Buey a este pasaje (2010: 236-240).

forma de sarcasmo apasionado propia de lo nacional-popular, que Gramsci encuentra, además de en Marx, en ese precedente de la filosofía de la praxis que es Francesco De Sanctis, da lugar a una crítica en la que

deben fundirse la lucha por una nueva cultura, es decir, por un nuevo humanismo, la crítica de las costumbres, de los sentimientos y de las concepciones del mundo con la crítica estética o puramente artística en el fervor apasionado, aunque solo sea en la forma del *sarcasmo* (Q23, §2: 2188).

Crítica cultural y crítica artística.

Como hemos señalado, la distinción entre el cuaderno 21, dedicado a la literatura popular, y el cuaderno 23, dedicado a la crítica literaria, con la inclusión de las notas sobre el brescianismo en el segundo de ellos, se halla íntimamente relacionada con la función que Gramsci reserva a la crítica, y más específicamente a la filosofía de la praxis como actividad crítica cuya finalidad es la consecución de una “reforma intelectual y moral”.

El trabajo gramsciano, como hemos apuntado también, remite a una historia de las funciones,²³⁰ cuyo interés no consiste tanto en un análisis formal y restringido a la estructura inmanente de la obra, sino en “establecer no por qué un libro es ‘hermoso’, sino por qué es ‘leído’, es ‘popular’, es ‘buscado’” (Q3, §151: 405), lo que, en sus propias palabras “se trata de una investigación de historia de la cultura, no de crítica artística” (*id.*).²³¹ Como bien recuerda en un texto B del Cuaderno 6: “la ‘literatura’ es una función social, pero [...] los literatos, tomados individualmente, no son necesarios a la función” (Q6, §29: 707-708).²³² En este sentido, recomponer el

²³⁰ Sobre el papel que juega la reflexión sobre el “racionalismo arquitectónico” –por ejemplo en Q14, §65– en el análisis de la funcionalidad de la literatura y en el logro de una literatura artística que no sea percibida por las clases subalternas como carente de utilidad, cfr. Paladini Musitelli, 2008: 833-834.

²³¹ Este análisis de tipo funcional se ubica en un contexto de transformación de la fisionomía propia de los intelectuales. Así, la época del imperialismo supone un paso del intelectual-funcionario, que en su identificación con el Estado constituye la piedra angular del esquema hegeliano, a un intelectual-experto nacido de la crisis de la gran cultura burguesa y “recolocado en las funciones de las clases dirigentes” (Vacca, 2020: 18) para satisfacer la nueva forma de conexión de estas con las masas, ya sea en la fábrica o en la organización de la cultura. Sobre la distinción entre crítica cultural y crítica artística, insertada en un marco sobre las funciones sociales de la literatura, cfr. Paladini Musitelli, 2008: 825.

²³² Con esto, quede dicho ya, Gramsci se ubica en las antípodas de la *Estética* croceana (cfr. Paladini Musitelli, 2008: 835), pues Croce se había alejado explícitamente de De Sanctis tras afirmar el “carácter individualista de la historia, de la poesía y del arte, no reductible a

esquema gramsciano exige esclarecer el valor de la distinción entre arte y cultura. En Q23, §6, nota titulada precisamente “Arte e cultura”, se expresa sin ambages la opinión del dirigente italiano:

Que se deba hablar, para ser exactos, de lucha por una “nueva cultura” y no por un “nuevo arte” (en sentido inmediato) parece evidente [...]. Luchar por un nuevo arte significaría luchar por crear nuevos artistas individuales, lo que es absurdo, ya que no se pueden crear artificialmente los artistas. Se debe hablar de lucha por una nueva cultura, es decir, por una nueva vida moral que no puede no estar íntimamente ligada a una nueva intuición de la vida, hasta que esta se convierta en un nuevo modo de sentir y de ver la realidad y por lo tanto en un mundo íntimamente inherente a los “artistas posibles” y a las “obras de arte posibles”. Que no se puedan crear artificialmente artistas individuales no significa, por tanto, que el nuevo mundo cultural [...] no suscite necesariamente nuevos artistas (Q23, §6: 2192).

La formulación gramsciana es perspicua. El elemento artístico, como sucedía con Croce, se refiere a una dimensión individual que surge “espontáneamente” en el seno del entramado de relaciones que estructuran una formación social dada y lo hace de una forma que no puede ser programada exhaustivamente y que, por lo tanto, resulta impredecible *a priori*. La cultura, por su parte, configura un ambiente transubjetivo, un marco que describe las coordenadas epocales en el seno de las cuales puede considerarse que una producción artística tiene valor, es decir, que expresa —no necesariamente de forma figurativa— sentimientos y formas de vida que todavía están vivos en una sociedad determinada.

La cuestión de la literatura nacional-popular se solapa con este esquema. Gramsci enhebra ambas problemáticas a través de la pregunta: “¿por qué está difundida la literatura no-artística?”, a la que ofrece una respuesta inapelable: “por razones prácticas y *culturales* (políticas y morales)” (Q21, §13: 2131, el destacado es nuestro). O lo que es lo mismo, por que no existe una producción de literatura artística que entronque con la auténtica cultura popular, con los sentimientos “espontáneos” de las grandes masas y que, al hacerlo, represente apasionadamente las vivencias que emanan de sus formas de vida y sea capaz de elevarlas, convirtiéndolas en el contenido de una producción que se atenga a los cánones de la forma artística.

Habida cuenta de esta falla, con la que nos hemos detenido quizás ya en demasía, ¿cuál es el espacio que Gramsci reserva para la crítica? Ciertamente esta no puede enjuiciar las obras actuales contrastándolas con los criterios tomados de las

desarrollo y dialéctica de pensamientos y sentimientos sin cesar de ser historia de la poesía y del arte, y convertirse en historia política social y filosófica” (Croce, 1997: 30). Sobre la distancia de Gramsci respecto a Croce, cfr. Rivera, en prensa.

grandes producciones de la literatura nacional, pues, como él mismo afirma “sería absurdo pretender que cada año, o incluso cada diez años la literatura de un país produzca un *Promessi Sposi* [...] la actividad crítica normal no puede no tener prevalentemente carácter ‘cultural’ y debe ser una crítica de tendencia, a menos de convertirse en una continua masacre” (Q23, §36: 2230).

Se trata, por lo tanto, de desentrañar las relaciones entre la individualidad del artista y el contexto, signado este último por el entramado de concepciones del mundo al que necesariamente debe pertenecer aquel.²³³ Gramsci, en el §12 del Q11, reserva a la crítica la tarea, precisamente, de “hacer la propia concepción del mundo unitaria y coherente”. En el caso del artista que dirige su obra a un público, por lo tanto, se le ha de exigir, precisamente, tal coherencia, la capacidad para sistematizar lo que, a nivel popular, es confuso y caótico, toda vez que

por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a una determinada agrupación, y precisamente a aquel de todos los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y de obrar. Se es conformista de algún conformismo, se es siempre hombre-masa u hombre-colectivo [...] Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres masa, la propia personalidad está compuesta de forma bizarra (Q11, §12: 1376, el destacado es nuestro).

En este marco, la tarea crítica de la filosofía de la praxis consiste en una labor de clarificación y de creación de una cultura coherente y que, por lo tanto, pueda expresarse en una concepción del mundo que no sea una amalgama de residuos pasados que se van sedimentando y siendo adquiridos de forma desordenada por los agentes sociales, en un modo tal que dejan en ellos “una infinidad de huellas asumidas sin beneficio de inventario” (*id.*).²³⁴ Esta reforma crítica habilita la creación de una

²³³ En una crítica al comentario de Bujarin al *Prometeo* de Goethe encontramos un buen ejemplo de esta distinción: “¿Cómo [...] distinguir lo que es personal de Goethe de lo que es un elemento representativo de una época y de un grupo social?” (Q8, §214: 1071).

²³⁴ Gramsci precede esta reflexión por la fórmula: “el inicio de la elaboración crítica es la conciencia de lo que realmente es, es decir, un ‘conócete a ti mismo’” (Q1376). El tópico socrático nos remonta a un artículo de juventud en el que, precisamente, este se relaciona con una noción de cultura afín a la que ahora comentamos. Allí, se lleva a cabo una lectura del oráculo guiada en términos clasistas, según la cual, el “conócete a ti mismo” advertía “a los plebeyos que se consideraban a sí mismos de origen bestial y a los nobles de origen divino” (Gramsci, 2019: 128). La relación entre el contenido de la producción particular y el ambiente cultural en el que este se inserta y con el que, en última instancia, se muestra en sintonía (o no), se remonta ya a los primeros textos de Gramsci y entronca con una noción productiva de disciplina que considera esta no tanto como una mera restricción sino como la precondition de un modo más elevado de acción y creatividad, en tanto que puede ser acción común con otros “sometidos” a un régimen igual: “La cultura es [...] organización, disciplina del propio interior, es toma de conciencia de la propia personalidad, es conquista de una conciencia

cultura que, asumida por el artista, encauza y acota su originalidad, al tiempo que, por ser compartida con su público, le permite representar los sentimientos y formas de vida de los grupos sociales que hasta entonces se veían encerrados en una concepción del mundo incoherente o rudimentaria.

Es fundamental comprender el hiato existente entre esta creación de una nueva concepción del mundo –necesariamente colectiva– y el elemento indisponible a la acción política inmediata al que remite la figura del artista. Esto, a un tiempo, descubre en Gramsci al adalid de una *Gesellschaftspolitik* cultural y a un defensor del individuo inasimilable al marco del totalitarismo en su acepción arendtiana. En tal virtud, el espacio para la programación política del artista se reduce a una acción destinada a generar las relaciones sociales en las que los individuos de aquellas clases que hasta entonces habían sido privadas de la expresión –o que habían sido directamente heterodesignadas– puedan ahora expresarse y crear un correlato simbólico coherente que se corresponda con sus formas de vida.²³⁵

En este sentido, la crítica debe desbrozar el terreno destruyendo las concepciones del mundo pasadas y decadentes, que si bien pudieron cumplir una función en épocas anteriores del desarrollo social, como es el caso de la alta cultura burguesa, se han convertido en un lastre, en un apéndice muerto que no cumple ya una función orgánica en las sociedades de masas. Aquí radica la diferencia entre De Sanctis y Croce,²³⁶ sobre la que volveremos. Se trata, pues, de destruir los cimientos culturales, el viejo orden, a fin de que el orden incipiente y latente pueda consolidarse: “es destructor-creador quien destruye lo viejo para sacar a la luz, hacer aflorar lo nuevo que ha llegado a ser ‘necesario’ y urge implacablemente en el límite de la historia, por esto se puede decir que se destruye en tanto que se crea” (Q6, §30: 708).

superior, por la cual se logra comprender el propio valor histórico...” (Gramsci, 2019: 129). Volveremos sobre el particular en el apéndice de este trabajo.

²³⁵ Así, comentando los intentos de renovación cultural auspiciados por la *Voce* de Prezzolini, Gramsci insiste en que este “no podía crear artistas, *ut sic* [...]”; pero luchando por una nueva cultura, por un nuevo modo de vivir, indirectamente promovía también la formación de temperamentos artísticos originales, ya que en la vida está también el arte” (Q23, §3: 2190).

²³⁶ “En Croce viven los mismos motivos culturales que en De Sanctis, pero en el periodo de su expansión y su triunfo; continua la lucha, pero por un refinamiento de la cultura (de una cierta cultura) no por su derecho a vivir” (Q23, §3: 2190). Para una detallada profundización en la relación De Sanctis-Croce, cfr. Gerratana, 1952: “el límite objetivo de De Sanctis: se dirigía a una clase todavía joven como la burguesía italiana del XIX, pero ya minada por sus precoces contradicciones” (1952: 505). Para la explícita ruptura con De Sanctis, cfr. Croce, 1997: 30.

Esta destrucción-creación entronca con una concepción de la crítica en la que esta “debe tener siempre un aspecto positivo, en el sentido de que debe poner de manifiesto, en la obra examinada, un valor positivo que, si no puede ser artístico, puede ser cultural” (Q23, §36: 2230). La crítica propia de la filosofía de la praxis, entonces, para conseguir sus fines tiene que verse restringida a “la lucha por destruir y superar ciertas corrientes de sentimientos y creencias, ciertas actitudes hacia la vida y el mundo” (Q23, §3: 2187). Esta forma de crítica estará en condiciones de haber fundado una nueva cultura siempre y cuando el trabajo destinado a dotar de coherencia y sistematicidad a un “hombre-colectivo” “haya generado una ética, un modo de vivir, una conducta civil e individual” (Q23, §1: 2185-2186). Este es el sentido en el que una “ida al pueblo” –como la de la crítica desanctiana– cobra sentido, siempre y cuando se asuma que esta no solo requiere “la unificación de la ‘clase culta’” sino también y muy “especialmente una nueva actitud hacia las clases populares” (Q23, §1: 2186).

El tipo de crítica cultural que preconiza Gramsci (y De Sanctis antes que él) es al mismo tiempo la creación de una nueva clase dirigente y la creación de una nueva *Weltanschauung*.²³⁷ De lo que se trata es de que este acto de creación redunde ahora en beneficio de *todas* las clases subalternas, generando una cultura y unas élites que procedan de abajo a arriba. Dados los cimientos, se trata de que aquello que no se puede prever (el arte, los individuos que componen la élite) no sea *a priori* ajeno a los agentes de la “cultura popular”. Esto habrá de permitirles, a un tiempo, plasmar aquellos elementos de su concepción del mundo que sean susceptibles de ser traducidos en una forma artística y superar la contradictoria jaula de elementos que constituye el folklore *in senso deteriore*. Esta ambigüedad en la cultura popular se debe a que esta contiene latentes elementos vivos que no han sido todavía elaborados en forma refinada –y que entroncan con la función que los subalternos cumplen en la estructura económica de la sociedad (folklore progresivo)– pero también elementos muertos, pertenecientes a épocas históricas ya superadas o particularidades que no contienen la menor mácula de universalidad.

²³⁷ “La fundación de una clase dirigente [...] equivale a la creación de una *Weltanschauung*” (Q7, §33: 881)

El papel del lenguaje: más allá del arte neolítico.

Esta creación de una matriz cultural compartida –incluso antes de que se generen las producciones artísticas basadas en tal concepción del mundo común– resulta homologable con el análisis de los procesos lingüísticos. Así, en una variante instaurativa presente en Q11, §55, escrito entre agosto-diciembre de 1932, Gramsci sostiene que, “para crear un orden intelectual, necesidad de un ‘lenguaje común’” (Q1483). Esta nota, tan breve como sugestiva, nos obliga a recordar que, tanto en el texto A Q1, §73 como en su texto C correspondiente –Q23, §40–, en los cuales encontramos una referencia explícita al problema de la lengua y los cuales constituyen las dos únicas menciones a Ascoli en los *Quaderni*, se hace equivaler la falta de una lengua moderna con dos elementos fundamentales:

- 1) que no existe una concentración de la clase culta unitaria, cuyos componentes escriban y hablen “siempre” una lengua “viva” unitaria, es decir difundida igualmente en todos los estratos sociales y grupos regionales del país;²³⁸ 2) que por lo tanto entre la clase culta y el pueblo hay una separación marcada (Q23, §40: 2236).

Gramsci, como hemos apuntado, se refiere en Q23, §1, a la creación de una clase culta unificada como proyecto más propio del tipo de crítica y reforma intelectual y moral promovido por De Sanctis. Valentino Gerratana, con su clarividencia habitual, ha sintetizado como sigue el proyecto del autor risorgimentale: “juicio artístico y juicio moral pueden ir juntos sin perturbarse recíprocamente, *sino más bien aclarándose el uno al otro*” (Gerratana, 1952: 500).²³⁹ Se trata de otro modo de plantear lo que hemos denominado como “análisis funcional”, es decir, de buscar en la estructura intrínseca de la obra, la función extrínseca que esta pretende desempeñar. Lo característico de De Sanctis (y de Gramsci) sería hacerlo desde la perspectiva de una “crítica militante, no ‘frígidamente’ estética, [...] la crítica de un periodo de luchas culturales, de conflicto entre concepciones de la vida antagonistas” (Q23, §3: 2188)

En ambos autores, esta perspectiva se halla vinculada a la clase progresiva de su tiempo, aquella que representaba la fuerza histórica pujante en condiciones de

²³⁸ El texto A se limita a “no existe una clase culta italiana unitaria, que hable y escriba una lengua ‘viva’ unitaria” (Q1, §73: 81).

²³⁹ La formulación explícitamente gramsciana sobre De Sanctis reza como sigue: “el análisis del contenido, la crítica de la ‘estructura’ de las obras; es decir, de la coherencia lógica e histórico-actual de las masas de sentimientos representados artísticamente están ligados a esta lucha cultural” (Q23, §3: 2188)

hegemonizar un proceso nacional-popular, esto es, la burguesía en el caso desanctiano y el proletariado capaz de trascender sus límites económico-corporativos para el comunista sardo. Esta necesidad de trascender los propios límites corporativos trasluce en el doble movimiento desanctiano asumido por Gramsci: su anti-brescianismo y la consiguiente pretensión del oriundo de la Campania de cumplir una *andata al popolo*, expresión de la cual sería el interés por el naturalismo en su última etapa.²⁴⁰

Este anhelo de lo nacional-popular, del nexo que salde la creación artística con la sentimentalidad y vitalidad popular en una concepción del mundo común,²⁴¹ implicando al mismo tiempo una reforma de la actividad artística y del ambiente cultural, puede ser planteado todavía en términos más generales. Así, en el §52 del Q23, discutiendo con un artículo de Alfredo Gargiulo en la “Italia literaria”, el cual estaba dedicado a la obra del Bruno Cicognani y abordaba el tópico de la identificación del artista y su obra, Gramsci sentencia:

Humanidad “auténtica, fundamental” puede significar concretamente, en el ámbito artístico, una sola cosa: “historicidad”, es decir, carácter “nacional-popular” del escritor, aunque solo sea en el sentido amplio de “socialidad”, también en sentido aristocrático, siempre y cuando el grupo social que se expresa esté vivo históricamente y el “vínculo” social no sea de carácter “práctico-político” inmediato, es decir, predicadorio-moralístico, sino histórico o ético-político (Q23, §52: 2247-2248).

Esta identificación del individuo –en este caso del artista-escritor– y de su obra con una “socialidad” que se hace coincidir con la “historicidad”, permite replantear toda la cuestión de lo nacional-popular en los términos de una teoría de los procesos de subjetivación²⁴² que se muestra heredera de lo dicho por Marx en la VI de sus Tesis sobre Feuerbach: “la realidad humana no es una abstracción inmanente a cada individuo particular. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Gramsci, 2007: 744).

²⁴⁰ Cfr. Q23, §§1 y 8. Sobre el significado de la “ida al pueblo” en la literatura francesa, cfr. Álvarez Yagüez, en prensa.

²⁴¹ En *La Scienza e la vita* encontramos una sucinta caracterización de lo que más abajo denominaremos como “dialéctica del sentimiento”, es decir, de la necesidad de que el sentir popular logre expresarse en formas artísticas elaboradas, y de su ausencia en el caso italiano: “el intelecto italiano veía mejor porque su corazón sentía peor” (De Sanctis, 1965: 172).

²⁴² Somos bien conscientes de la práctica ausencia de la terminología del sujeto en el planteamiento gramsciano, mas creemos entrever, tras esta falta, una clara y original formulación de la problemática. Como recuerda Fabio Frosini: “el léxico del ‘sujeto’ (o de los ‘sujetos’) se buscaría en vano en los *Quaderni*, donde en cambio ‘subjetivo’ se entrelaza más bien con ‘subjetivismo’ (el idealismo clásico, pero también la carencia de realismo práctico), y solo gracias a estos dos se entiende la ‘subjetividad’ activa frente a la realidad, pero también como constante riesgo de caer en el solipsismo” (2010: 29).

Gramsci recupera esta formula, que él mismo había traducido al comienzo del Q7, de un modo prácticamente literal, aun cuando declina la carga ontológica en términos marcadamente políticos: “la ‘naturaleza’ del hombre es el conjunto de las relaciones sociales que determina una conciencia históricamente definida” (Q16, §12: 1874). De esta forma retoma un tópico que había abordado ya en el §54 de la segunda parte del Cuaderno 10. Allí, aterrizando toda posible consideración religiosa del humanismo en la facticidad histórica, gana un modelo transindividual que desborda la distinción rígida entre sujeto y objeto: “hay que concebir al hombre como una serie de relaciones activas (un proceso) en el que, si bien la individualidad tiene la máxima importancia, no es sin embargo el único elemento a considerar” (Q1345).

¿Qué otros elementos cabría considerar en este intento de determinar qué es la individualidad? Gramsci señala tres: el individuo, los otros hombres y la naturaleza. Precisamente a propósito de estos retoma la cuestión del hombre colectivo, toda vez que “el individuo no entra en relación con los otros hombres por yuxtaposición, sino orgánicamente, esto es, en tanto que entra a formar parte de organismos, desde los más simples a los más complejos” (*id.*). Lo que nos interesa destacar ahora, a propósito de cómo Gramsci concibe la interacción entre el todo y cada una de las individualidades que lo componen, es el modo específico en el que mantiene abierto un espacio para la agencia subjetiva en el interior de ese “régimen de objetividad” que es la cultura compartida:

Estas relaciones no son mecánicas. Son activas y conscientes, es decir, corresponden a un grado mayor o menor de comprensión que de ellas tiene el hombre particular. Por ello se puede decir que cada uno se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida en la que cambia y modifica todo el conjunto de relaciones de las que él es el centro de anudamiento (Q10(2), §54: 1345).

Gramsci encuentra un simil lingüístico para referirse a la falta de historicidad de las producciones artísticas: el “neolalismo”. Con este término, que hemos mentado ya a propósito de la valoración del futurismo por el Gramsci maduro, se alcanza la clave de bóveda de toda una argumentación. En el §61 del Q14, texto B escrito en febrero de 1933 y significativamente titulado “Crítica literaria. Sinceridad (o espontaneidad) y disciplina”, leemos: “conformismo no significa otra cosa que ‘socialidad’”. Esto, en el marco que venimos de plantear, “no elimina la posibilidad de formarse una personalidad y de ser originales” pero, añade Gramsci, “hace más difícil la cosa”, es decir, complica la tarea artística pues subordina su originalidad a una relación con el público. Pese a esto, puesto que no es programable, carece de sentido pensar la

producción artística como estrictamente subordinada al sentir popular, pero tampoco se la puede pensar como independiente de este. Y esto toda vez que a la obra se ha de reservar una capacidad de reaccionar sobre los sentimientos confusos y contradictorios a fin de educarlos y elevarlos, dotando de coherencia a los elementos que se encuentran ya en el pueblo. Precisamente a dicho fin, replicando en los mismos términos la relación entre individuo y conjunto de relaciones sociales que acabamos de citar, aparece la cuestión del neolalismo

es demasiado fácil ser originales haciendo lo contrario de lo que hacen todos; es una cosa mecánica. Es demasiado fácil hablar de forma diferente a los demás, ser *neolálicos* [...] Poner el acento sobre la disciplina, sobre la socialidad, y sin embargo pretender sinceridad, espontaneidad, originalidad, personalidad: he aquí lo que es verdaderamente difícil y arduo” (Q14, §61: 1720, el destacado es nuestro).

Por neolalismo se ha de entender la *patología* consistente en la creación de un código individual que se construye de espaldas a la función intersubjetiva y comunicativa de la lengua. Sin embargo, Gramsci expande la noción y asume un uso metafórico y polémico del término referido a las “manifestaciones culturales, artísticas, intelectuales” incapaces de reconocer que “cada expresión cultural tiene su lengua históricamente determinada” y que a ella ha de atenerse si quiere cumplir una función orgánica en la sociedad de la que emana y no ser la veleidad propia de un proyecto puramente negativo, esto es, basado en una mera transgresión del orden vigente que no tiene por correlato la proposición de un orden nuevo: “si un literato se pusiese a escribir en un lenguaje personalmente arbitrario (es decir, se convirtiese en ‘neolálico’ en el sentido patológico de la palabra) y fuese imitado por otros (cada uno con lenguaje arbitrario) se hablaría de Babel” (Q23, §7: 2193).²⁴³

Este nodo problemático en el que la relación entre la disciplina y el hombre colectivo resulta asimilable a la dicotomía arte-cultura y en el que el lenguaje brinda un modelo interpretativo para ambos, retoma una problemática apuntada ya en Q6, §71. Allí –a propósito de los intentos esperantistas– se sostienen las siguientes ecuaciones “lengua=historia y no lengua=arbitrio” (Q738). Historia, por lo dicho hasta ahora, no sería en este contexto sino el contrario de anacronismo o arbitrariedad, de un modo de acción que no se corresponde con las relaciones sociales efectivamente

²⁴³ Como a menudo sucede en la presente tesis, resulta imposible explorar todas las aristas del problema en un solo acercamiento. Volveremos sobre el papel de la disciplina, como elemento que suelda la acción individual al organismo colectivo, y sobre su relación con la gramática, en el apéndice final de nuestro trabajo.

existentes y que acotan, sin determinarlas, las posibilidades de una acción efectiva. Esta idea de efectividad, que será central para ganar la especificidad de la filosofía de la praxis, brinda asimismo el modelo de “filósofo democrático” querido por Gramsci.²⁴⁴ Es decir, aquel que asume su inserción en determinadas condiciones heredadas que limitan sus posibilidades de actuación:

En este sentido, el filósofo real es y no puede no ser otro que el político, es decir, el hombre activo que modifica el ambiente, entendiendo por ambiente el conjunto de relaciones de las que cada particular entra a formar parte. Si la propia individualidad es el conjunto de estas relaciones, hacerse una personalidad significa adquirir conciencia de tales relaciones, modificar la propia personalidad significa modificar el conjunto de estas relaciones (Q10(2), §54: 1345).

La función que se confería al artista que realmente merece tal nombre es, por consiguiente, homologable a la del filósofo-político –en definitiva a la función organizativa del intelectual– que establece una “relación activa entre él y el ambiente cultural que quiere modificar, ambiente que reacciona sobre el filósofo y, forzándolo a una continua autocrítica, funciona como maestro” (Q10(2), §44: 1331). De esta forma, Gramsci arriba a un realismo matizado reacio a todo grandilocuente ensayo de neolalismo y gana así la célebre figura del “‘filósofo democrático’, es decir, del 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(2), §43: 1331).

Esta figura, que se contrapone punto por punto al neolálico que confunde la espontaneidad con la falta de sometimiento a disciplina alguna –en lugar de comprender que el conformismo es una precondition del ser social y que de lo que se trata es de lograr un conformismo crítico, querido, reflexivo y, por consiguiente, susceptible de ser compartido y de generar una nueva disciplina colectiva que puede coincidir con una nueva “espontaneidad”– nos conduce a la figura del intelectual colectivo que resulta central para comprender el pensamiento de Graziadio Isaia Ascoli, en el que un autor como Franco Lo Piparo ha fijado el antecedente fundamental de esta idea gramsciana.

No queremos aventurarnos aquí a respaldar o negar *in toto* tal afirmación, pues no parece refutable ni verificable. Quisiéramos, sí, sostener preliminarmente una cierta congenialidad entre el modelo ascoliano y las tesis de Gramsci, que no obstante

²⁴⁴ André Tosel se ha referido a este filósofo democrático como “el devenir filosófico de las masas” que da “su forma y su destino teórico” a la “filosofía de la praxis” (2020b: 307).

encuentran un punto de referencia igualmente importante en la tesis VI sobre Feuerbach. Baste ahora, a modo de conclusión de este apartado, con señalar el modo en que Gramsci inserta en el molde interpretativo ganado, donde la normatividad de la índole que fuere –lingüística, jurídica o estética– debe su efectividad a su capacidad para terrenalizarse, también su reflexión relativa al par arte-cultura:

no se logra entender concretamente que el arte está siempre ligada a una determinada cultura o civilización, y que luchando por modificar la cultura se llega a modificar el “contenido” del arte, se trabaja en crear un nuevo arte, no desde el exterior (pretendiendo un arte didascálica, a tesis, moralista), sino desde lo íntimo, porque se modifica todo el hombre en tanto que se modifican sus sentimientos, sus concepciones y las relaciones de las que el hombre es la expresión necesaria (Q21, §1: 2109).

Excursus sobre Ruggiero Bonghi y la literatura nacional-popular.

Pese a que, dadas las pocas y genéricas menciones explícitas que encontramos a la obra en los *Quaderni*, podría haber dudas sobre si Gramsci ha leído en su totalidad el volumen *Perché la letteratura italiana non sia popolare in Italia*; no podemos dejar de citar por extenso, dada su proximidad a las ideas gramscianas, un fragmento del propio Bonghi –incluido en el epígrafe “Cosa sia la letteratura popolare” y tomado de una carta a Celestino Bianchi de junio de 1855– que sirve de apéndice a la obra:

Preguntar por qué una literatura no es popular, no sería lo mismo que preguntar por qué no hay en una nación literatura popular. Una literatura popular es el más bello y último efecto y fruto de las literaturas modernas [...]. Se compone, creo, de todos aquellos libros que se dirigen a la educación e instrucción de las clases inferiores y menos cultas [...] Una literatura, en cambio, no es popular cuando aquellos diversos libros que la componen son viejos de concepto, no representan a la sociedad por la que son escritos, carecen de atractivo en la forma, son difíciles de entender por defecto de análisis, de naturaleza, de estilo, de lengua: de manera que los lectores del país, para el cual aquellos libros serían escritos, prefieren libros escritos en otras lenguas (Bonghi, 1873: 284).

Muchos de los elementos aducidos aquí por Bonghi se encuentran, como hemos visto, profusamente difundidos en la reflexión gramsciana. Antes de ocuparnos con ellos, quisiéramos sostener, como una de las tesis originales aportadas por la presente investigación, que la sutil distinción que se presenta en este pasaje entre 1) la existencia de una literatura que no es popular y 2) la inexistencia de una literatura popular, sería replicada por Gramsci en el Q21, §5 (en el que termina por aludir a la obra de Bonghi). Esto, en nuestra opinión, parece indicar que el reo tenía conocimiento directo de dicha obra o de una parte de ella, toda vez que también él

sostiene la existencia de dos “diferentes órdenes de problemas: el de la no difusión entre el pueblo de la llamada literatura artística y el de la no existencia en Italia de una literatura ‘popular’” (Q2114).

La función estructural –que hemos abordado sobre todo en sus aristas literarias– de la contradicción entre lo nacional y lo popular en la arquitectónica de los *Quaderni*, se sitúa entonces en la estela de la obra del autor napolitano. Publicada en 1856, *Perché la letteratura italiana non sia popolare in Italia* compendia dieciséis cartas escritas por el miembro del Partido moderado a lo largo del año anterior. La fecha de publicación convierte a la obra en un documento límite que Gramsci aduce en defensa de su tesis según la cual el problema de la separación entre intelectuales y pueblo “no ha nacido hoy: se ha planteado desde la fundación del Estado italiano, y su existencia anterior es un documento para explicar el retraso de la formación político-nacional unitaria de la península” (Q23, §5: 2117). En este sentido, “el libro de Ruggiero Bonghi sobre la impopularidad de la literatura italiana” se presenta como la otra cara del problema que ha ocupado hasta ahora nuestros esfuerzos, a saber, “la cuestión de la lengua planteada por Manzoni, [la cual] refleja este problema, el problema de la unidad intelectual y moral de la nación buscada en la unidad de la lengua” (*id.*).

Gramsci, parece claro por el pasaje recién referido, acomuna genéricamente las posiciones de Manzoni y Bonghi.²⁴⁵ Quizás esto se deba a un casi seguro conocimiento por su parte de la colaboración fomentada por el primero –recordemos que la *Relazione* al ministro Broglio rezaba en su subtítulo “Propuesta por Alessandro Manzoni a los amigos y colegas Bonghi y Carcano y aceptada por ellos” (Manzoni, 1868: 55)–, así como al discipulado reconocido por el segundo (Bonghi, 1873: XLI). Asimismo, el libro de Bonghi puede considerarse (sobre todo la decimosexta carta) como una de las primeras exposiciones de las ideas manzonianas en torno a la unidad

²⁴⁵ Si bien hemos tratado de justificar por qué consideramos que Gramsci sí ha leído la obra de Bonghi, debemos señalar que las únicas dos referencias en los *Quaderni* a esta, el texto que venimos de citar y su correspondiente texto A (Q3, §63), no profundizan en su contenido más allá de lo denotado por el título. Es igualmente cierto que en Q6, §158, Gramsci se refiere a uno de los aspectos de la obra de Bonghi que quisiéramos comentar, a saber, su énfasis en la capacidad reformadora de la religión. No obstante, en el aparato crítico de los *Quaderni*, Valentino Gerratana señala como dicha mención a la cuestión religiosa es tomada directamente del artículo de Armando Cavalli titulado “Correnti messianiche dopo il ‘70”, publicado en *Nuova Antologia* el 16 de noviembre de 1930, y que Gramsci está comentando en ese párrafo (Q2734). Las demás menciones a Bonghi no resultan relevantes para nuestros intereses.

de la lengua, antes incluso de que el autor milanés las hubiese publicado. En tal virtud, no sería de extrañar que el joven que se había ocupado con la figura de Manzoni haya incluido en su bibliografía alguna de las referencias de su discípulo.

Pese a la estrecha relación entre Manzoni y Bonghi, una lectura atenta de la obra del segundo permite encontrar al menos tres puntos en los que se anticipan las posiciones del gran antagonista del poeta Lombardo: Graziadio Isaia Ascoli. En primer lugar, encontramos en Bonghi una referencia a la falta de densidad cultural en la literatura italiana, esto es, a la carencia de un estrato intermedio de intelectuales que difunda capilarmente la cultura entre los diferentes estratos sociales, ejerciendo la mediación entre las grandes figuras de la alta cultura italiana y la vida de las clases populares. En segundo lugar, Bonghi, anticipando una de las líneas argumentativas del *Proemio* ascoliano, hace de la falta de una reforma religiosa en Italia una de las causas de la escasa popularidad de la literatura peninsular. En tercer lugar, Bonghi maneja una noción de estilo que anticipa algunos de los aspectos que caracterizan a la concepción gramsciana de la cultura nacional-popular, así como alguno de los elementos propios de la relación de intelectuales y pueblo tal y como la concibe, de forma afín a Ascoli, la filosofía de la praxis.

1) Si nos centramos en el tópico por excelencia del *Proemio* ascoliano, la falta de densidad de la cultura italiana,²⁴⁶ encontramos en Bonghi una referencia fugaz a la figura de los estratos intermedios que cumplen no tanto la función de alumbrar nuevas obras maestras como de imitar y difundir un cierto estilo. Es decir, de seguir la estela de las líneas directrices marcadas por el maestro y crear así lo que podemos denominar como una “escuela”. Franco Lo Piparo (1979: 39) ha apuntado ya a este momento ascoliano del discípulo de Manzoni, pero no ha profundizado más allá en la relación sistemática entre ambos autores y entre Bonghi y Gramsci, quizás, en buena medida, debido a su desatención al problema Reforma-Renacimiento con el que nos ocupamos más abajo. El pasaje bonghiano, tomado de la sexta de sus *Lettere critiche*, reza como sigue:

en Italia solemos despreciarlos mucho; y el miedo que tienen muchos de ser tenidos por mediocres, dándose a estudios magros y laboriosos, contribuye a darnos muchos rimadores. A demasiados les parece que con un soneto, con una canción, rozan más el genio que con esforzarse muchos años en aclarar un punto de historia. Ahora bien, es falso. Los mediocres están tan lejos de valer poco en literatura que, al contrario,

²⁴⁶ Autores como Franco Lo Piparo (1979: 40) han querido hacer del *Proemio* el principal precedente de la cuestión de los intelectuales tal y como Gramsci la desarrolla al menos desde *Alcuni temi della quistione meridionale*.

tenerlos en poca estima es la mayor prueba de la poca utilidad de una literatura. Los grandes en cambio serían inútiles si, sin ellos, los mediocres pudiesen ser. Pero, si los grandes se las apañan siempre, los mediocres tienen necesidad de guía y dirección, de escuela y de críticas (Bonghi, 1873: 64).

En este punto Bonghi diagnostica la constante que acompaña a la cultura italiana, al menos desde el fallido proceso de constitución del Estado en el *Cinquecento*. En opinión de Gramsci, el último representante, garante de que la alta cultura se mantenga separada y no se vea afectada por irrupciones populares o por intentos de “ida al pueblo” *à la* De Sanctis, no sería sino Croce: “quien no ha querido crear una hueste de discípulos que, en sustitución suya [...] pudiesen popularizar su filosofía” (Q10(2), §41.I: 1294).

En su disputa con Bujarin –que, en cierto sentido, no es sino una disputa especular con Croce– Gramsci reproduce este tópico. Allí, señala el error bujarianiano de disputar en asuntos ideológicos con los intelectuales mediocres en lugar de confrontar con los grandes cabezas de escuela, reproduciendo así una estrategia que sería adecuada en el ámbito militar, como si no se tratase de ámbitos diferenciados. No obstante esta línea de reflexión, válida para la estrategia política de largo aliento y que culmina en la necesidad de escribir un “anti-Croce”, Gramsci reconoce que, en lo cotidiano, en el trabajo de organización, “es cierto que una determinada época y una determinada civilización están mejor representadas por la media de los intelectuales y, por lo tanto, por los intelectuales *mediocres*” (Q7, §26: 875, el destacado es nuestro).

Volviendo a Bonghi –y retomando la distinción entre crítica artística y crítica cultural– podría decirse que la situación italiana ha estado caracterizada por una proliferación, sin parangón quizás en toda Europa, de grandes figuras artísticas e intelectuales. Al mismo tiempo, como su contraparte, no debe soslayarse la falta de una homogeneidad y densidad político-cultural que habría de ofrecer el *medio* en el que las grandes obras puedan difundirse y redundar en beneficio de las clases populares, nacionalizando a las masas y cumpliendo una función de reforma intelectual y moral. Bonghi estaría aludiendo a este trabajo de Reforma, a toda esa otra forma de trabajo –que podríamos considerar más cultural que artístico– que asume que “no solo la ‘originalidad’ absoluta es un valor” y que “puede de hecho ocurrir: [...] que hechos y argumentos ya conocidos hayan sido seleccionados y dispuestos según un orden, una conexión, un criterio más adecuado y concluyente que los precedentes” así como que “los hechos y los argumentos ya conocidos pueden

haber dado lugar a consideraciones ‘nuevas’, subordinadas, pero todavía importantes” (Q23, §5: 2191).²⁴⁷

2) En segundo lugar, del mismo modo que Ascoli verá en la Reforma luterana la causa subyacente a la consolidación de la lengua germana, también Bonghi – anticipando en buena medida las posiciones de los neo-protestantes italianos (Missiroli, Dorso, Gobetti)– ve en la falta del momento reformado en Italia una de las causas de la escasa popularización de la cultura:

[los escritores italianos] no participaron en la agitación política y religiosa de Europa en el siglo XVI; y no permanecieron siervos porque les pareciese lo mejor, o católicos porque les pareciese lo verdadero, sino por pereza. [...] En Francia y en Inglaterra las literaturas clásicas [...] se encontraron en condiciones de influir sobre una sociedad completamente conmovida, en la que la palabra, precisamente como entre los mejores antiguos, era arma y defensa, no vanidad y ocio; y donde se desarrollaban y se discutían una por una, en las plazas, en las clases, en las Iglesias, por doquier, las cuestiones más urgentes y más vivas de la civilización moderna. Así, de aquellas literaturas se arrancaba cotidianamente todo lo que en ellas se podía encontrar de útil a cada partido” (Bonghi: 1873: 56).

Asimismo, Bonghi imputa a la Contrarreforma, movimiento latinizante particularmente fuerte en la península debido a la ubicación en ella de la sede papal, buena parte de la responsabilidad sobre la situación.²⁴⁸ Esta línea de fuerza es recuperada por Gramsci, quien, además de cargar las tintas sobre el jesuitismo literario como antepasado remoto del brescianismo moderno, incide en la relación entre la falta de escritores católicos y la separación entre religión y vida militante en Italia (Q23, §35: 2229), llegando a sostener que las prácticas inquisitoriales

²⁴⁷ En nuestra opinión, esta reformulación por parte de Gramsci del problema bonghiano encuentra un claro precedente en la obra de otro autor con el que no ocuparemos pormenorizadamente en los capítulos subsiguientes. Nos referimos a Giovanni Vailati, quien en su texto de 1898 titulado “Alcune osservazioni sulle questioni di parole nella storia della scienza e della cultura”, a propósito de qué puede significar innovar o realizar un progreso con respecto a las teorías científicas vigentes, escribe: “es el diferente grado de atractivo que pueden tener los diferentes modos de representar y de formular una misma teoría, y la diferente dirección hacia la cual desde cada uno de ellos podemos ser empujados a generalizar, a deducir, a comparar, a experimentar, lo que hace que sea relevante la invención de nuevos modos de formular y de expresar lo que ya se conoce; tal vez como una contribución no menos importante al progreso de las ciencias que la adquisición de nuevos conocimientos de hecho o el descubrimiento de nuevas leyes” (Vailati, 1911: 224).

²⁴⁸ “La razón de este hecho es, en mi opinión, la escasez dependiente de las escasas disputas y defensas, en una lucha efectiva y arriesgada, de las doctrinas religiosas oficiales [...] no digo otra cosa sino que el movimiento mayor de la reforma en Francia ha sido allí razón de una mayor vida, de una mayor fuerza del catolicismo mismo, o al menos de una mayor perfección en la exposición y en la expresión de las doctrinas católicas. No digo sino que, cuando una opinión es combatida, tiene mayor necesidad de buscar sus raíces, de descubrir sus razones y de no contentarse con repetir aquellas que ya han sido consideradas como malas” (Bonghi, 1873: 114).

terminaron por afectar no solo a la configuración del intelectual característicamente italiano, sino también a la vitalidad de su obra:

escribir, desde entonces [la Contrarreforma] en adelante, se ha convertido en peligroso, especialmente de cosas y sentimientos religiosos [...]. Es [...] difícilísimo ser un intelectual “católico” y artista “católico” activo (novelista especialmente y también poeta, porque se demandan unos conocimientos tales de encíclicas, contraencíclicas, cartas apostólicas, etc., y las desviaciones de la dirección ortodoxa eclesiástica han sido tantas y tan sutiles en la historia que caer en la herejía o en media herejía o en un cuarto de herejía es algo facilísimo. El franco sentimiento religioso ha sido disecado: hay que ser doctrinarios para escribir de forma “ortodoxa” (Q23, §18: 2207-2208).

Resulta especialmente significativo que Gramsci concluya el párrafo recién citado, dedicado a los efectos que la Contrarreforma tuvo a nivel temático sobre la literatura católica, mencionando precisamente a Manzoni. El autor Milanés, cuyo sentimiento católico genuino se encuentra fuera de toda duda,²⁴⁹ comparece aquí, a diferencia de otros párrafos de los *Quaderni* (por ejemplo, en el contemporáneo, Q23, §51: 2245), como un ejemplo de antijesuitismo. Dada la *vitalidad* de su sentimiento religioso, herético por momentos en tanto que próximo al jansenismo, “los católicos más ortodoxos desconfían de Manzoni y hablan de él lo menos posible” (Q23, §18: 2208).

Manzoni, a tenor de esto, se mantiene como un caso límite que, si bien permanece preso del aristocratismo católico y de su concepción del pueblo como masa de simples, al mismo tiempo pone de manifiesto la capacidad de la religión para movilizar políticamente al pueblo y diluir la distancia entre lo alto y lo bajo, entre lo nacional y lo popular. Este es el *tòpos* teórico al que Gramsci se refiere cuando afirma que “la fuerza de las religiones [...] consiste en que sienten enérgicamente la necesidad de la unidad de toda la masa religiosa y luchan por no separar nunca a los estratos superiores de los estratos inferiores” (Q8, §213: 1070).

Si bien Gramsci ubica a Manzoni en el corazón de esta estructura problemática, no es menos cierto que no confundirá su postura con la del milanés. Así, comentando el uso en el capítulo XXXI de *I promessi sposi* de la máxima latina

²⁴⁹ Recordemos el testimonio del propio Bonghi: “entre las dos naturalezas [de Manzoni y Rosmini] tan diferentes en tantos aspectos, había dos partes similares: una gran confianza en el razonamiento ajustado y una persuasión profunda de la verdad del catolicismo” (Bonghi, 1873: XII). Gramsci alude a la influencia de Rosmini en el abandono del sensismo por Manzoni en Q4, §35: 453.

“*vox populi, vox dei*”,²⁵⁰ recuerda que “Manzoni es demasiado católico para pensar que la voz del pueblo es la voz de Dios: entre el pueblo y Dios está la Iglesia” (Q14, §45: 1703). Una vez que Gramsci, en la estela de Croce, llegue a replantear todo el problema religioso en términos culturales, alcanzando la idea de la eficacia práctica de las ideologías, no capitulará ante el esquema que mantiene unida a la comunidad de fieles conservando la exterioridad recíproca entre lo alto y lo bajo. Al contrario, el modelo gramsciano permite distinguir entre las funciones democráticas inherentes a la concepción del mundo socialista y el aristocratismo que estructura la concepción católica de la unidad social: “mientras aquella [la filosofía de la praxis] mantiene un contacto dinámico y tiende a elevar continuamente a nuevos estratos de masa a una vida cultural superior, aquel [el catolicismo] tiende a mantener un contacto puramente mecánico, una unidad exterior” (Q16, §9: 1862).

3) En el catolicismo filoprotestante de Bonghi encontramos diversos pasajes que parecen concordar con esta pulsión democrática inherente a la concepción gramsciana del socialismo y con la consiguiente forma que ha de adoptar el trabajo intelectual en la consecución de la “reforma intelectual y moral” propia de la filosofía de la praxis.²⁵¹ Así, encontramos en sus *Lettere* un precedente del ya aducido §67 del Q11, en donde se sostiene que

el elemento popular “siente”, pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual “sabe”, pero no siempre comprende y especialmente “siente” [...] El error del intelectual consiste <en creer> que se puede *saber* sin comprender y especialmente sin sentir y ser apasionado [...], es decir, que el intelectual puede ser tal (y no un puro pedante) aunque diferente y separado del pueblo, es decir, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y por lo tanto explicándolas y justificándolas en su situación histórica determinada (Q1505)

La célebre fórmula gramsciana encuentra un claro precedente en los escritos de Bonghi, quien en su novena carta escribe:

entre vosotros y vuestro auditorio se forma una cierta comunión de sentimiento; y vosotros para hablar con ellos no tendréis otra necesidad sino profundizar vuestro

²⁵⁰ El pasaje de *Los novios* dice así: “confirmaba cada vez más el vulgo en aquella necia y mortífera confianza de que no había peste y no la había habido ni por un momento. Incluso muchos médicos, haciéndose eco de la voz del pueblo (¿era, también en ese caso, voz de Dios?)” (Manzoni, 2015: 631).

²⁵¹ Esto no deja de ser llamativo habida cuenta de una de las referencias a Bonghi que encontramos en los *Quaderni*, el párrafo 102 del cuaderno 9 en el que se comenta una carta del autor dirigida a Silvio Spaventa. Gramsci considera esta carta como sintomática de la actitud de los moderados hacia el periodo democrático de la revolución y señala como estos se mantenían “extraños a los acontecimientos, expectadores con curiosidad y malévolos, y no actores interesados” (Q1165).

sentimiento a fin de obrar sobre ellos, y encontraréis así la novedad del pensamiento y la eficacia del estilo (Bonghi, 1873: 115).

Pero, más llamativa si cabe es la anticipación de la distinción corporativo-hegemónico –que será superada gracias a esta dialéctica del sentimiento– que comparece en la tercera carta, pues cuando Bonghi trata de dar razón del divorcio entre doctos y público, responsabiliza a los primeros señalando que “se han organizado por sí mismos como una casta: y no atendiendo a aquella que yo llamaré la mente común literaria de un pueblo” (Bonghi, 1873: 27). Esto es, se han mantenido en sus angostos límites corporativos como clase, sin tratar de incorporar las visiones del mundo “espontáneas” que el proceso histórico generaba en el seno del pueblo. El dispositivo fundamental a través del que Ruggiero Bonghi piensa –desde el punto de vista de la literatura nacional– en una hegemonía progresiva capaz de incluir a las masas populares (en el proyecto burgués), es el *estilo*.

La consecución de una “identidad de concepción del mundo entre ‘escritores’ y ‘pueblo’” (Q21, §5: 2114) es, en la obra del napolitano, responsabilidad del escritor. A partir de una oposición del escritor con sus pensamientos –y de los conceptos con los que los expresa– en la que el que el concepto es funcional, pero “es algo extrínseco a ti” (1873: 81), el *estilo* se logra por una evolución que va “del reconocimiento a la vivificación del propio concepto” (*ibid.*: 84) y que se desarrolla nuevamente a partir de una dialéctica del sentimiento que permite que el concepto deje

de ser extrínseco a ti, y llegue a ser no solo tuyo, sino tú mismo, de manera que tú al expresarte sientas correr bajo tus palabras tu propia vida y la hagas sentir a tus lectores, de forma, en resumen, que comuniques a este organismo objetivo toda tu esencia subjetiva [...] Entonces tu serás escritor, tú tendrás estilo (*ibid.*: 82).

La co-pasionalidad que permite la interiorización de una concepción del mundo objetiva, que permite sentir un clima cultural compartido con la fuerza de la experiencia religiosa y expresarlo a su vez artísticamente –es decir, en forma original– constituye la cuadratura del círculo en la que consiste la anhelada mitología de la razón que se propone consumir el proyecto emancipatorio ilustrado, del cual el “príncipe moderno” (el príncipe mito) no será, como queremos mostrar, sino una propuesta a la altura del desarrollo social de la Italia de entreguerras. No es de extrañar que la “dialéctica del sentimiento” que acabamos de rastrear en el autor de quien Croce dijo que el carácter general de su pensamiento era “la conciliación entre

las ideas conservadoras y las revolucionarias, entre la tradición religiosa y el mundo moderno” (Croce, 1908:92), sea del todo afín al corazón de dicha propuesta.

2. 3. 2. El *Proemio all’Archivio glotologico italiano* de Graziadio Isaia Ascoli.

Afrontando ahora el planteamiento del gran antagonista de Manzoni, Graziadio Isaia Ascoli,²⁵² podremos rastrear un modelo de unificación extraño al propuesto por el milanés y que, ya en “La lingua unica e l’Esperanto”, Gramsci contrapone a aquel como un paradigma diferente por el que parece decantarse:

Pero el Nuevo diccionario se quedó a la mitad, y los maestros fueron reclutados entre las personas cultas de todas las regiones de Italia. Había sucedido que un estudioso de la historia del lenguaje, Graziadio Isaia Ascoli, había contrapuesto al centenar de páginas de Manzoni una treintena de páginas para demostrar que ni siquiera una lengua nacional puede ser suscitada artificialmente, por imposición estatal; que la lengua italiana se está formando por sí misma, y se formará solo en tanto que la convivencia nacional haya suscitado contactos numerosos y estables entre las diversas partes de la nación; que la difusión de una lengua particular es debida a la actividad productora de escritos, de operaciones, de comercio, de los hombres que hablan aquella lengua particular (Gramsci, 1982: 670).

Al final del presente capítulo trataremos de mostrar que una lectura diacrónica de los *Quaderni*, la cual siga el hilo conductor del problema Reforma-Renacimiento, puede servir para poner de manifiesto la revalorización del “momento Manzoni” en la reflexión gramsciana. Desatender este hecho y ubicar en bloque toda la reflexión de Gramsci sobre la lengua nacional como alineada con las posiciones de Graziadio Isaia Ascoli –como se ha hecho hasta el momento siguiendo el seminal estudio de Lo Piparo²⁵³– ha allanado el camino para interpretaciones sesgadas que pretenden ubicar a Gramsci –en tanto que continuador del anti-interventismo del lingüista de Gorizia– en la tradición liberal (Lo Piparo, 1979: 55; 2014). Tal lectura soslaya la compleja crítica al espontaneísmo que encontramos en la obra de Gramsci y la importancia que este confiere al momento de la organización “por arriba”, de la planificación, a la

²⁵² Para una rigurosa biografía intelectual de Ascoli, con la que no nos detendremos en este capítulo pues excede con mucho las tesis sostenidas por él en su polémica con Manzoni, objeto de nuestro interés actual, puede consultarse: Timpanaro, 1972.

²⁵³ También Tullio De Mauro (1991: 143) ha visto en Gramsci el único verdadero continuador del gesto intelectual de Ascoli, quien a diferencia de los grandes autores europeos no habría dado lugar a una escuela prolífica.

creación de una nueva élite y al desarrollo de las superestructuras como tarea inherente a la transición socialista. Sea como fuere, “La lingua unica e l’Esperanto”, el punto de partida de la reflexión gramsciana sobre el particular, supone efectivamente un alineamiento con el *Proemio* ascoliano, el cual perdura en la primera de las dos menciones a la obra que encontramos en los *Quaderni*: Q1, §73, escrito entre febrero y marzo de 1930:

Precisamente hasta el 500 Florencia ejerce la hegemonía cultural, porque ejerce una hegemonía económica [...] y hay un desarrollo desde abajo, del pueblo a las personas cultas. Tras la decadencia de Florencia, el italiano es la lengua de una casta cerrada, sin contacto con un habla histórica. ¿No es quizás esta la cuestión planteada por Manzoni de volver a la hegemonía florentina y rebatida por Ascoli que, historicista, no cree en las hegemonías lingüísticas por decreto ley, sin la estructura económico cultural? (Q82).²⁵⁴

A diferencia de la propuesta de Manzoni, Graziadio Isaia Ascoli, en el *Proemio all’“Archivio glottologico italiano”*, no confiere prioridad al toscano o a cualquier otra lengua como canon *a priori* que ha de imponerse sobre toda la nación, con lo que asume como punto de partida de su solución fuertemente normativa el “pluricentrismo” lingüístico de Italia (Timpanaro, 1972: 157-158). Para ello, el dialectólogo se afana en argumentar la imposibilidad de la operación toscanocéntrica. En primer lugar, porque la creación de una lengua unificada no puede depender de gesto decisionista alguno que pretenda, con el grado de arbitrariedad y parcialidad que necesariamente implica una decisión así, crearla ex-nihilo, sino que forzosamente remite a las necesidades comunicativas que dicta el grado de desarrollo de la vida civil y al abanico de recursos lingüísticos de los que se dispone para satisfacerlas.²⁵⁵

²⁵⁴ El correspondiente texto C, Q23, §40, escrito en la segunda mitad de 1934, constituye la única otra mención explícita a Ascoli que encontramos en lo *Quaderni del carcere*. En él vemos una importante variante instaurativa que estaremos en condiciones de comprender en todas sus implicaciones al final del presente capítulo, cuando hayamos expuesto la revalorización del momento renacentista que se produce durante los años del encierro, y que, por lo tanto, nos limitamos ahora a señalar: “precisamente hasta el *Cinquecento* Florencia ejerce una hegemonía cultural vinculada a su hegemonía comercial y financiera [...] y hay un desarrollo lingüístico unitario desde abajo, desde el pueblo a las personas cultas, *desarrollo reforzado por los grandes escritores florentinos y toscanos*. Tras la decadencia de...” (Q2237, el destacado es nuestro).

²⁵⁵ “En tanto para Italia se quiera innovar según los principios que inculca el *Vocabulario Novo* [...], se trata de conseguir el efecto, que envidiamos en otros, por una vía no solo disforme, sino incluso opuesta a aquella por la cual lo consiguieron las gentes envidiadas por nosotros. Entre las cuales habiendo sido en todo y del todo simultáneo el moderno desarrollo de la palabra y del pensamiento o de la actividad nacional, las mentes no se nutren, ni se pueden nutrir de otro idioma, que no sea el de la nación y de todos los libros. Entre nosotros, en el encuentro, a pesar de cada temperamento del cual se rodee la ruidosa innovación, se ha

En este sentido, a diferencia de la perfección comunicativa que caracteriza al dialecto, toda lengua unilateralmente irradiada carecerá de la ductilidad suficiente para adaptarse a la pluralidad infinita de registros en los que cotidianamente se hallan involucrados los sujetos hablantes, registros que, dada su complejidad incodificable, desbordan y subvierten cotidianamente los límites de lo prescriptible por medio de la gramática normativa o de lo previsible en las directrices, por fuerza generales, de cualquier política lingüística.

En segundo lugar, los factores a los que ha de fiarse la consecución de una lengua nacional unificada que muestre la capacidad adaptativa a la que nos estamos refiriendo dependen en gran medida de elementos extra-lingüísticos, del choque y la acción recíproca entre los dialectos existentes y de la estabilización de formas lingüísticas híbridas que, molecularmente, vayan conformando la nueva lengua nacional.

Las premisas en las que se apoya la crítica de Ascoli, por lo tanto, cuestionan no tanto este o aquel aspecto del proyecto manzoniano como su posibilidad misma. Ascoli no niega los aspectos negativos de la falta de una lengua italiana unificada, sin embargo, a diferencia de Manzoni, se detiene “con la íntima razones del porqué otros sí poseen este gran bien de la seguridad de la lengua que le falta a Italia” (Ascoli, 1873: X). Su argumentación se centra en la incompreensión que muestra Manzoni hacia los mecanismos de difusión lingüística diferencial que van conformando el desarrollo diacrónico de la lengua; en las premisas anti-historicistas del autor de Lombardía, quien en su romántico afán presentista es incapaz de entender la naturaleza del vocabulario como un fenómeno histórico que “rivaliza en antigüedad con el mundo fósil” (Ascoli, 1873: VII); en el carácter prejuicioso de la propuesta manzoniana, pues esta considera la funcionalidad comunicativa como un atributo privativamente inherente a un determinado código lingüístico, el cual, en detrimento de las formas dialectales “exquisitamente históricas [y] envidiablemente prácticas” (Ascoli, 1873: XXIII), privilegia la lengua de un territorio cuyo periodo álgido de producción literaria y de irradiación en el resto de la península –por efecto del comercio– se remonta siglos atrás; finalmente, Ascoli aduce en su argumentación las que considera, tras un estudio comparado de los dos ejemplos principales de una

de decir a aquellos que piensan y estudian, es decir, a aquellos que tienen un habla mental culta, con la cual rumiar las ideas: abandonad el instrumento de vuestro pensamiento, porque debe ser cambiado o al menos modificado para bien” (Ascoli, 1873: XXIV-XXV).

lengua nacional-popular –a saber, Francia y Alemania– como las causas de su sólida implantación y su amplia difusión.

Mientras, como venimos de ver, Manzoni abogaba por la posibilidad de un *sustitucionismo* perfecto entre lenguas, el sociologismo positivista de Ascoli, mostrándose en este punto deudor del evolucionismo darwiniano,²⁵⁶ hace del conflicto y la competencia la piedra de toque de las dinámicas de relación entre idiomas y variedades dialectales, puesto que estas se encuentran sometidas a un proceso de “selección natural”, concebido como “la predilección que se determina por el voto del mayor número” (Ascoli, 1873: XXVIII). La capacidad adaptativa pasa a ser un rasgo relevante a la hora de abordar el estudio de una lengua y, sobre todo, de su evolución.²⁵⁷ Esto conlleva, con respecto al autor lombardo, la importantísima diferencia por la cual el contexto extralingüístico se convierte en parte integrante del análisis. Para ello se recurre a un principio subyacente de utilidad que trasciende los rígidos límites que delimitan un código determinado. Este criterio de utilidad, combinado con otro para la adopción de una lengua en virtud del prestigio cultural que caracteriza a la civilización que la porta, suministra un modo de reconstruir los procesos de selección, no individual y ni siquiera voluntaria, de una lengua (o al menos de algunos de sus elementos) en detrimento de otra. El juego de todos estos elementos subyace al modo en el que Ascoli afronta la cuestión de la lengua nacional, a saber, el intento de ganar un código unitario sin renunciar a la polifonía idiomática que caracteriza al territorio italiano como precondition de la misma.

A partir de este hecho, la *pars destruens* de la argumentación de Ascoli ancla en su teoría del *sustrato* (que el autor denomina generalmente como “reacción étnica”). La multiplicidad de lenguas que conviven en un territorio finito implica necesariamente el contacto mutuo, toda vez que los sujetos portadores de los diferentes códigos lingüísticos se relacionan y se influyen recíprocamente. Esta obviedad, signa el punto de partida del planteamiento “historicista” (Q1, §73: 82) de

²⁵⁶ En una cita que al mismo tiempo nos pone en guardia contra las futuras derivas hacia un biologicismo racista de algunos seguidores de Ascoli como Merlo o Goidanich (ver capítulo 3), Timpanaro incide en esta atención de Ascoli hacia la *evolución* del fenómeno lingüístico: “puesta a un lado, como es oportuno para evitar equívocos dañinos, todas las aplicaciones de términos biológicos a la lingüística, caros a los lingüistas decimonónicos y al propio Ascoli, permanece sin embargo el hecho de que la historia de las lenguas es más ‘evolucionista’ que la de la economía, del derecho de las religiones y de la cultura” (Timpanaro, 1972: 167)

²⁵⁷ Sobre la querencia ascoliana por el diacronismo, aunque no deja por ello de anticipar algunas de las aportaciones del enfoque sincrónico, cfr. Timpanaro, 1972: 162-163.

Ascoli, para quien la dinámica evolutiva de la lengua no se rige por sus dinámicas inmanentes, sino que ha de rastrearse en diversos procesos sociales y en acontecimientos ajenos a la misma que no se encuentran necesariamente motivados por intención alguna de influir sobre el código lingüístico. Antes bien, estos se basan en su simple uso durante el proceso comunicativo. Este cambio de perspectiva, que pone en el centro la relación de la lengua con su afuera y que nos permite hacer de Ascoli el predecesor de Bartoli y, por ende, de Gramsci,²⁵⁸ se muestra claramente en la célebre formulación gramsciana según la cual

en la lengua no hay partenogénesis, es decir la lengua <que> produce otra lengua, sino que hay innovación por interferencia de culturas diferentes, etc., lo que ocurre en modos muy diferentes, ocurre incluso para masas enteras de elementos lingüísticos, y ocurre molecularmente [...]. La interferencia y la influencia ‘molecular’ puede suceder en el seno mismo de una nación, entre estratos diferentes, etc., una nueva clase que llega a ser dirigente innova como “masa”, la jerga de los oficios, etc. es decir, las sociedades particulares innovan molecularmente (Q6, §71: 739)

Cambio social y cambio lingüístico-cultural se encuentran para Ascoli (y para Gramsci) irremediabilmente unidos, la historia de las lenguas puede solo entenderse como una parte de la historia sociocultural de un pueblo. Los avatares militares, económicos, políticos y religiosos determinan el contacto y regulan la dinámica competitiva entre lenguas (Ives, 2004: 46). En este marco, el mayor o menor *prestigio* del que gozan los portadores de un idioma determinado será el criterio para su imposición, ganada sobre el declive del número de hablantes de las demás.

La noción de prestigio, como veremos, no se encuentra explícitamente tematizada en el *Proemio*, sino que es debida a las contribuciones de la neolingüística bartoliana. Podemos sin embargo, siguiendo en esto a Franco Lo Piparo, encontrar un uso implícito de esta idea en el diagnóstico ascoliano que carga las tintas, como había hecho Bonghi, sobre la falta de una intelectualidad intermedia capaz de colmar el hiato entre la alta cultura y el folclore y, así, de dotar de densidad cultural a la península itálica y posibilitar el progreso intelectual de masas (Lo Piparo, 1979: 152). Esto ancla en los propios ejemplos aducidos por Ascoli, toda vez que sus reflexiones sobre la lengua nacional francesa y alemana vinculan la unificación exitosa de estas a factores político-culturales (prevalencia de la capital parisina y dinamismo cultural de dicha ciudad) y religiosos (el tejido de intelectuales y la erradicación del

²⁵⁸ También Croce, cuya relación con los demás resulta más lábil, reivindica a Ascoli como un predecesor, cfr. 1949 [1922]: 205.

analfabetismo solidarios a la Reforma) que generan un “intelectual colectivo” capaz de nacionalizar a las masas y generar el consenso en la sociedad civil.

Más allá del mecanismo que decanta la primacía de una lengua sobre otra, con el cual nos detendremos más en detalle en el próximo capítulo, el resultado del modelo agonal de Ascoli remite siempre a que el contacto culmina con una lengua cuyo uso se impone y una lengua que pasa a ser dominada. Si nos limitásemos a esta premisa, la teoría del sustrato podría incluso resultar compatible con el modelo de Manzoni. No obstante, la acción de sustrato conlleva la imposibilidad de una imposición sin resto, de una mera sustitución: “por norma ninguna lengua se sustituye íntegramente por otra” (Lo Piparo, 1979: 69).²⁵⁹ La resultante del conflicto será un híbrido, una “fusión de espíritus” (Terracini, 1938: 344), un bloque lingüístico consistente en una transacción de elementos de la lengua de sustrato a la lengua que el pueblo adopta, por los avatares históricos que fueren, como propia.²⁶⁰ El sustrato ejerce siempre presiones sobre la lengua adoptada, modificándola necesariamente en todas las regiones en las que trata de introducirse (Ives, 2004: 46; Terracini, 1938: 337-338). Tal efecto se denomina “acción de sustrato”, y se refiere al “influjo que la lengua nativa hace sentir sobre las estructuras fonológicas, morfológicas y sintácticas de la lengua adoptada” (Lo Piparo, 1979: 68).²⁶¹

²⁵⁹ Como apunta Terracini: “innovación y fase conservada no son términos absolutos: ninguna fase es completamente conservativa o completamente innovativa” (Terracini, 1938: 332).

²⁶⁰ “Si Florencia hubiese podido convertirse en París, todos los italianos cultos hoy tendrían seguramente un lenguaje idéntico al de los florentinos; pero es igualmente seguro que el lenguaje de dicha capital de Italia no sería el florentino actual, y quizás no podría llamarse ni siquiera un dialecto toscano” (Ascoli, 1873: XII).

²⁶¹ Timpanaro rastrea hasta el siglo XVI los orígenes de esta teoría que el propio Ascoli había combatido, previsiblemente por la dificultad de compatibilizarla con su fe en la monogénesis de las lenguas (la cual remitía a motivaciones políticas que tenían que ver con su origen hebreo), cuando era joven. En el caso de Ascoli, la teoría del sustrato remite a predisposiciones etnológicas de los pueblos y tiene que ver con las predisposiciones orales de estos y con los hábitos idiomáticos que condicionan la adopción de un código extranjero. Esto avoca su planteamiento a un abordaje fuertemente naturalista, toda vez que la teoría de sustrato es la clave de bóveda de su adopción del principio de la falta de excepción de las leyes fonéticas (cfr. Timpanaro, 1972: 164-165). Como recuerda Terracini, “la teoría del sustrato como reacción étnica, [...] fue concebida por Ascoli para oponer a la abstracción evolucionista de los neogramáticos una teoría que diese razón con mayor concreción histórica de los cambios lingüísticos” (Terracini, 1938: 322-323). Dejamos para otra ocasión un desarrollo exhaustivo del paralelismo entre la noción ascoliana de sustrato y el concepto gramsciano de latencia. Mas no queremos obviar que, toda vez que el lingüista piensa la lengua como depositaria de culturas, su planteamiento se puede equiparar a la teorización gramsciana del folclore como una latencia no siempre superada sino en ocasiones limitada en su desarrollo por el orden hegemónico vigente. Sirva como primer paso en esta línea de investigación el siguiente texto redactado por Ascoli en 1977 “un estado lingüístico

Por su parte, la *pars construens* del planteamiento ascoliano, su propia propuesta para la consecución de una lengua nacional, ha de partir de esta actividad de las lenguas nativas –de los dialectos– como fuente inagotable de diferenciaciones que afectarán a la nueva lengua. Este eterno juego de influencias impone la premisa según la cual, para poner en práctica una política lingüística realista, no puede ya recurrirse a un prístino modelo pasado (el florentino de Dante, como hacía la Crusca), ni a un modelo presente seleccionado *a priori* (caso de Manzoni), ni tampoco a un modelo futuro en cuya perfección estructural viniese a detenerse y neutralizarse el juego de influencias recíprocas que venimos de describir (caso de los esperantistas). Para conseguir la lengua unificada, en definitiva, se ha de prescindir de un canon y asumir que la lengua es un proceso que no deja de reproducirse y de innovarse al mismo tiempo, lo que impone bregar con dinámicas ya existentes que pueden a lo sumo ser estimuladas y canalizadas políticamente. Por lo tanto, resulta obvio que el modelo de política lingüística destinado a la consecución de la lengua nacional que Ascoli elabora a partir de estas premisas es uno “en el que los dialectos serían los componentes activos y no sus víctimas pasivas” (Carlucci, 2014a: 64).

A partir de la introducción de una dimensión histórica que quedaba eclipsada en la perspectiva manzoniana, dimensión que implica la apertura de la lengua al contexto de su implementación y, en última instancia, a la multiplicidad de conflictos que permean la vida social, la premisa de la neutralidad lingüística debe caer necesariamente. Hablar en unas condiciones en las que conviven diversas lenguas es ya necesariamente decantarse por una u otra de ellas (y en cierto sentido, por todo el entramado sociocultural que presupone). La lengua deja así de verse como un mero canal de comunicación que permanece, en una totalidad sincrónica hermética, inalterado e idéntico a sí mismo para que los intelectuales puedan servirse de él. Antes bien, pasa a entenderse como el resultado de una acción intelectual que no solo reproduce, sino que –como la fuerza histórica indexada en la vida social que es– también produce el código lingüístico junto al entramado de dispositivos culturales que lo sustentan, inscritos ambos en las contradicciones sociales realmente existentes. Solo a partir de la cartografía de estas se pueden diagnosticar los desafíos a los que se

representado por un texto o por un conjunto de textos [...] es ‘como una sección accidental de una corriente de transformaciones perpetuas en cuya sección se pueden reconocer al mismo tiempo, por un lado, los restos de un tipo diferente que se eclipsa y, por otro, los fenómenos precursores de un tipo diferente que irá madurando’” (Ascoli en Timpanaro, 1972: 162).

enfrenta el logro de la lengua nacional.

En las escasas treinta páginas del *Proemio*, nunca asumidas como programa u hoja de ruta por movimiento político alguno, se propone así una reconsideración del esquema manzoniano. No se trata ya de brindar un mero diccionario que replique, como un mapa en escala 1:1, el habla de una determinada región. El punto de partida conduce ahora a una reconsideración de la naturaleza y las funciones de los intelectuales en la cultura italiana.

Con esto, Ascoli anticiparía la principal de las líneas conductoras del trabajo que Gramsci desarrolla durante su reclusión,²⁶² ya sea desde el programa que proyecta en la carta del 19 de marzo de 1927 en la que quiere continuar con la investigación iniciada en *Alcuni temi della quistione meridionale*, ya en el programa del 8 de febrero de 1929 cuyo tercer punto reza “formación de los grupos intelectuales italianos” (Q5), ya en la recapitulación de temas que precede al octavo cuaderno (“notas sueltas y apuntes para una historia de los intelectuales italianos”). Igualmente, el tema se retoma en el cuaderno 12, especial titulado “Apuntes y notas sueltas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales”, escrito entre mayo y junio de 1932.

No es menester que reconstruyamos por entero el problema, mas debemos señalar algunas de las líneas de fuerza de lo escrito por Gramsci. En Q4, §49, Gramsci apunta al rol fundamental de los intelectuales: “dar homogeneidad y conciencia de la propia función en el campo económico” (Q475) a un grupo social determinado. O, dicho de otro modo, “la autoconciencia históricamente significa creación de una vanguardia de intelectuales: una ‘masa’ no se ‘distingue y no llega a ser independiente sin organizarse y no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes” (Q8, §170: 1042). Esto conlleva, como hemos visto en la nota precedente, una expansión de la noción de intelectual, la cual no se encuentra ya limitada al tipo

²⁶² Lo Piparo ha especulado con la importancia de dicha fuente para la sociología del trabajo intelectual que constituye uno de los nervios centrales del proyecto carcelario de Gramsci (1979: 35). Ciertamente existen analogías, pues el propio Gramsci, en una célebre carta del 7 de septiembre de 1931 dirigida a Tatiana Schucht, pone en estrecha relación su ampliación de la categoría de intelectual con la noción de hegemonía y con los límites corporativos de la Ciudad-Estado medieval, con los que nos centraremos dentro de poco: “yo amplío mucho la noción de intelectual y no me limito a la noción corriente que se refiere a los grandes intelectuales [...]. Esta concepción de la función de los intelectuales aclara, en mi opinión, la razón o una de las razones de la decadencia de las Ciudades medievales, es decir, del gobierno de una clase económica que no supo crearse una categoría de intelectuales propia y ejercer por tanto una hegemonía” (LC: 169).

de actividad que un determinado grupo de individuos lleva a cabo sino a las funciones que cumple en el “conjunto general de las relaciones sociales” (Q4, §49: 476). En virtud de esto cabe deducir una tópica determinada en la que se delimita la relación específica de los intelectuales con la producción:

La relación entre los intelectuales y la producción no es inmediata, como sucede con los grupos sociales fundamentales, sino que es mediada y es mediada por dos tipos de organizaciones sociales: a) por la sociedad civil, es decir, por el conjunto de organizaciones privadas de la sociedad, b) por el Estado. Los intelectuales tienen una función en la “hegemonía” que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y en el “dominio” sobre ella que se encarna en el Estado y esta función es precisamente “organizativa” o conectiva: los intelectuales tienen la función de organizar la hegemonía social de un grupo y su dominio estatal (Q4, §49: 476).

Este planteamiento del problema intelectual como una función organizativa difusa en la sociedad civil se aproxima notablemente al diagnóstico ascoliano que remite a la escasa densidad cultural de la realidad italiana como causa de la consecución fallida de una lengua unificada. Es decir, Ascoli vincula esta con la falta de un intelectual colectivo que sirva de mediación entre las más altas expresiones de la cultura y el analfabetismo de las clases populares (de las clases inmediatamente productivas). Esta intelectualidad a la que se refiere el texto de Ascoli no puede ser ya una mera yuxtaposición de nombres ilustres con capacidad ejemplar. Al contrario, la densidad de la cultura encarnada en estos intelectuales intermedios, que el autor remite sobre todo a un proyecto de unificación basado no en la oralidad sino en la lengua escrita, no es sino la personificación de una función social y debe comprenderse en un sentido colectivo.²⁶³

Se trata pues de superar las condiciones sociales que implican una escasa densidad del saber. Esto requiere de la elaboración de una cultura compartida que “intelectualice” a las clases populares y sea capaz de saturar toda la superficie, tanto geográfica como social, de la nación, mediando entre las más sofisticadas producciones intelectuales y las formas de vida de las clases subalternas. Este tejido intelectual no se compone estrictamente, como pretendía Manzoni, de funcionarios estatales reclutados por la administración, sino que tiende a solaparse con las organizaciones de la sociedad civil, con el complejo entramado de corporaciones en las que los individuos desarrollan su vida y en las que se sedimentan los aspectos

²⁶³ En “Stenterello”, un artículo de marzo del 17, podemos ver un uso gramsciano de esta idea que se considera del todo extraña a la burguesía italiana sofocada por el Renacimiento, en tanto que supone el “trabajo modesto, pero fecundo, de la colectividad anónima” (Gramsci, 1982: 84).

materiales de su ideología. O lo que es lo mismo: con el espacio del cuerpo social en donde se elabora el conformismo.

En este tejido institucional (escuelas, partidos, sindicatos, iglesias, etc.) que sustenta la vida en común es donde el lenguaje goza a un tiempo de vitalidad expresiva y de capacidad persuasiva. El aval jerárquico de la institución, el prestigio de sus representantes (intelectuales en sentido amplio) y el tipo de consenso que se deriva de la adhesión voluntaria a las corporaciones que integran la trama privada del Estado, parecen brindar el modelo de los resortes sobre los que se ha de incidir para operar la reforma molecular propugnada por Ascoli.

Se entiende así el sentido en el que la tarea intelectual va más allá del uso instrumental del idioma. El cuerpo intelectual al que nos hemos referido es una realidad productora de cultura, cuya tarea no resulta conmensurable con la utilización más o menos virtuosa de un mero catálogo de términos. Hay siempre un suplemento social en la acción del intelectual, su producción tiende a sedimentarse (re)produciendo los cauces aceptados por los que discurre la cotidianidad social, generando los marcos en los que se encuadra la vida de las masas y creando las formas legítimas y aceptadas de expresión y actuación.

El elemento central del planteamiento de Ascoli remite a esta síntesis de producción, legitimación e irradiación (Lo Piparo, 1979: 43): nos alejamos de la ingeniería lingüística propugnada por Manzoni y nos adentramos en un enfoque sociolingüístico atento a las dimensiones normativas de la facticidad, a la “espontaneidad” –entendida en el específico sentido gramsciano de lo “históricamente necesario” (*ibid.*: 117)– de la gramática inmanente, antes que a la ingenua imposición de la gramática normativa pensada como un instrumento de unificación lingüística no transido por relaciones de poder que le subyacen y lo motivan. Hay siempre algo indisponible en la lengua. La política lingüística puede, a lo sumo, estimular o ralentizar dinámicas existentes, pero no puede crear ex nihilo, esperantísticamente, una nueva lengua. Como bien sintetiza Gramsci en “La lingua unica e l’Esperanto”, para Ascoli, “la lengua italiana se está formando por sí misma, y se formará solo en cuanto la convivencia nacional haya suscitado contactos numerosos y estables entre las diversas partes de la nación” (Gramsci, 1982: 670).

La cuestión de la lengua permite a Gramsci –toda vez que, tal y como afirmaba en su intervención en polémica sobre el Esperanto, todas las expresiones de la vida

del hombre conforman una unidad²⁶⁴— plantear las líneas fundamentales de dos lógicas hegemónicas que podríamos describir como la imposición desde arriba (o por decreto) y, por decirlo con Georges Lefebvre, la perspectiva *d'en bas* o la construcción molecular. Lo Piparo ha expresado las líneas de fuerza de cada posición mediante la contraposición de términos pertenecientes a dos constelaciones conceptuales antagónicas en las que cabría incluir respectivamente a cada uno de los autores: Manzoni se ubicaría del lado del privilegio de la sociedad política, de la dictadura, dado que fía a la acción estatal los medios para la consecución de la lengua unificada. Esto le llevaría a sostener una concepción de la lengua no-espontánea, anti-histórica y artificiosa (Lo Piparo, 1979: 119). Ascoli, por contra, caería del lado de la hegemonía como poder que se ejerce predominantemente en las instituciones de la sociedad civil, capaz de dejar hacer a la “espontaneidad” lingüística para, a partir de ella, de sus determinaciones históricas fomentadas por una política lingüística no destinada a producir un canon normativo sino a fortalecer el entramado intelectual (en sentido amplio) de la nación, construir una lengua unificada. Como veremos al final de este capítulo, el esquematismo que supone la contraposición de las dos lógicas es superado a lo largo de los *Quaderni* conforme Gramsci desarrolla su teoría de la traducibilidad y revaloriza la función política de las abstracciones propia de la filosofía de la praxis. A fin de desgranar dicho logro hemos de ocuparnos ahora con el desarrollo del problema de la Reforma y el Renacimiento, ejemplo no extraño al universo teórico ascoliano.

2.3.2.1. El *Proemio* como fuente no estudiada del problema Reforma-Renacimiento.

En *Comunidades imaginadas* (1983), el ya clásico trabajo de Benedict Anderson sobre el origen del nacionalismo, se ofrece una hipótesis que puede resultar relevante para iluminar algunos de los aspectos de la reflexión gramsciana en torno a la constitución de la forma política moderna.²⁶⁵ A partir de la definición de la nación como “comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”

²⁶⁴ “Persuadido de que todo lo que es actividad histórica del hombre es una unidad, que el pensamiento es una unidad, veo en la resolución de uno cualquiera de cualquiera de los problemas de cultura la resolución potencial de todos los demás” (Gramsci, 1982: 668).

²⁶⁵ Encontramos una primera mención a *Comunidades imaginadas* en relación a la argumentación de Gramsci en: Ives, 2009b: 48; 51.

(2016: 23), Anderson desarrolla una exposición en la que la aparición de los mecanismos de identificación simbólica propios de la modernidad política se sitúan en el marco de una serie de procesos históricos e innovaciones tecnológicas más amplias. Entre estos destaca la atención que el autor presta al surgimiento de las diferentes lenguas vernáculas como sistemas de comunicación y descripción de la realidad diferentes de los lenguajes sagrados de alcance tendencialmente universal. Entre estos últimos se cuenta, como es obvio, el latín eclesiástico (2016: 33-34).

La valorización del vulgar es uno de los acicates fundamentales del proceso que conduce del universalismo cristiano medieval –con su *intelligentsia* específica compuesta por un clero bilingüe que ejercía la mediación entre la tierra y el cielo– al particularismo nacional moderno, signado este por una comunidad lingüística entre doctos y legos. Esta fragmentación de la cosmopolis medieval en una polifonía secular dista de ser un resultado espontáneo y, según la hipótesis de Anderson, sería en buena medida la consecuencia de la afinidad electiva existente entre la innovación técnica que supone la imprenta y la incipiente implantación de la lógica capitalista como elemento preponderante de organización social.

Así, el surgimiento de un “capitalismo impreso” combina la invención lograda por Gutenberg a mediados del siglo XV con el incremento exponencial en la producción de libros como mercancía fetiche en los albores de la modernidad capitalista. De esta forma, el crecimiento de los textos disponibles en lengua vernácula pronto da lugar a una literatura “de masas” “que, dentro de los límites impuestos por las gramáticas y las sintaxis, creaba lenguas impresas, mecánicamente reproducidas, capaces de diseminarse por medio del mercado” (*ibid.*: 72). Es así que capitalismo, nación y vernáculo sellan definitivamente su alianza.

A su vez, este “capitalismo impreso” propicia y amplifica los resultados de la Reforma, ya que las ideas luteranas –que gozan casi del monopolio temático de la incipiente literatura ajena al yugo del control ideológico vaticano– se expresan preponderantemente en vernáculo.²⁶⁶ La democratización del acceso a los textos bíblicos propicia además una situación en la que “el protestantismo estaba siempre

²⁶⁶ También los *Appunti di glottologia* del curso 1912-1913 dictado por Matteo Bartoli en la Universidad de Turín, cuya redacción lleva a cabo Gramsci, dan cuenta de este tópico. En el contexto de una discusión sobre la antigüedad de las lenguas ario europeas (indoeuropeas) dice Bartoli: “la *lituana* para la literatura es la más reciente: es conocida solo después de la Reforma que tuvo la tendencia a honrar las lenguas locales en las traducciones de los textos sacros” (Bartoli, 2016: 104).

fundamentalmente a la ofensiva, justo porque sabía usar el mercado en expansión de impresiones en lenguas vernáculas, creado por el capitalismo, mientras que la contrarreforma defendía la ciudadela del latín” (2016: 67).

En esta breve aproximación al argumento de Anderson comparecen una buena parte de los elementos que implica la reconstrucción gramsciana, tanto teórica como histórica, de la modernidad: el papel de los intelectuales en el proceso de nacionalización de las masas; el espíritu de escisión respecto a la cosmovisión medieval que portan consigo las lenguas vernáculas; el papel de la Reforma como catalizador de la irrupción popular en la vida política; las formas de relación entre Estado, nación y pueblo; el papel de la literatura en la consecución de una opinión pública compartida por toda la nación,²⁶⁷ etc. A su vez, en tanto que la exposición de Anderson reconstruye la forma paradigmática de constitución de un imaginario nacional que, resumiendo, podemos asociar con el modelo francés, ofrece una suerte de tipo ideal al que contraponer el planteamiento de los *Quaderni*, pues estos centran su análisis en la diferencia específica que supone la historia política italiana en tanto que nación tardía.

El objetivo de este apartado será reconstruir las líneas maestras de la argumentación histórico-teórica de Gramsci a propósito de “las características morfológicas de la modernidad” (Ciliberto, 2020d: 188), enfatizando el papel que juega la lengua en la consecución –o no– de la estructura territorial, sociológica y político-institucional típica de la comunidad política moderna. A dicho fin, nos centraremos primero en la exposición del problema Reforma-Renacimiento en los *Quaderni* y nos detendremos asimismo con la manera en que dicha problemática se vincula con la cuestión –ya aludida– del cosmopolitismo de los intelectuales italianos, causa y síntoma del fallido intento de constitución de la unidad estatal en el *Cinquecento*.

La segunda parte estará dedicada a la cuestión de la lengua en relación a la temática ya mencionada y, finalmente, quisiéramos ponderar la posible influencia del *Proemio all’“Archivio Glottologico italiano”*, de Graziadio Isaia Ascoli, en las consideraciones gramscianas acerca de la relación entre Reforma, Renacimiento y lengua.

²⁶⁷ El libro de Anderson incluye igualmente una importante reflexión, de resonancias no menos gramscianas, sobre el papel específico de la prensa en el logro de esta opinión pública. Cfr. *ibid.* 60-61.

Reforma-Renacimiento en los Quaderni del Carcere.

Si bien el índice temático que abre los *Quaderni* (8 de febrero de 1929) introduce ya diversos temas que de un modo u otro pueden aproximarse al núcleo problemático que se condensa en la rúbrica “Riforma e Rinascimento”, no es menos cierto que, como tal, esta no aparece hasta el §40 del tercer cuaderno (junio-julio de 1930) y que será en la lista de *saggi principali* que inaugura el octavo cuaderno (noviembre-diciembre de 1930) cuando afiance su lugar en el proyecto carcelario gramsciano. Pese a esta consolidación relativamente tardía de la rúbrica, la preocupación de Gramsci por sus diferentes elementos abarca la práctica totalidad de su encierro. Ya en el §51 del Q1, escrito entre febrero y marzo de 1930, el autor sardo se ocupa, haciendo explícita referencia al libro de Kurt Kaser *Riforma e Controriforma*, con la “doctrina de la gracia en el calvinismo” y “su conversión en motivo de energía industrial” (Q1, §51: 65), tema este que hemos trabajado a propósito de su paralelismo con el jansenismo. Este interés perdura, modulándose con el paso de los años, hasta las últimas fases de su escritura, tal y como atestigua el §7 del Q29 (abril (?) de 1935), dedicado esta vez al *De Vulgari Eloquentia* de Dante en tanto que “acto de política cultural-nacional” en el contexto del declive de la Ciudad-Estado medieval, acto que encuentra su significado en relación a la carga semántica ambivalente que adquieren las problemáticas del humanismo y el Renacimiento en las fases finales de los *Quaderni*.

Conviene advertir como punto de partida que Reforma y Renacimiento, al igual que la mayor parte de los términos utilizado por Gramsci, no pueden ser consideradas como categorías cerradas que conservarían un significado estático a lo largo de la investigación carcelaria. Antes bien, se trata de una serie de problemas –tanto histórico-políticos como relativos al estatuto de la teoría– que se redefinen diacrónicamente, complejizándose a la par del desarrollo de los elementos fundamentales de la filosofía de la praxis y mutando en dicho proceso tanto su función estructural como la valoración gramsciana de cada uno de los términos. Es por esto que, como ha señalado Fabio Frosini, “Riforma e Rinascimento” tienen “una doble valencia, histórica y teórica [...] [y] acaban por [...] indicar momentos estructurales o fases isomórficamente presentes en momentos diferentes de la historia

y por lo tanto adquieren el estatuto de categorías cuasi-teóricas, sin dejar por esto de ser categorías históricas” (Frosini, 2004: 170-171).²⁶⁸ Gramsci, por consiguiente, no aspira a reconstruir pormenorizadamente la historia de la Europa reformada y de la Italia contra-reformada y renacimental. Antes bien, pretende ganar un canon interpretativo de las dinámicas políticas –especialmente por cuanto respecta a la cuestión de la relación entre lo alto y lo bajo, entre intelectuales y pueblo, y a su colocación en el marco de la división del trabajo característica del Estado-nación– que sirva de modelo en el que se enmarca la pluralidad de itinerarios de constitución nacional que caracteriza a la modernidad europea. Al mismo tiempo, la exposición de Gramsci evidencia los límites de dicho esquema y las tareas propias de una filosofía de la praxis que cuenta entre sus fines su superación: “la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil” (Q5, §127: 662).

Ateniéndonos a este marco general, podría aventurarse, a modo de clave hermenéutica, que los primeros compases de la reflexión gramsciana parten no tanto de un interés genuino en la Reforma, sino de un estudio de esta como “lo otro” de la Contrarreforma. La mirada retrospectiva de Gramsci aspira a ganar, a partir de ejemplos históricos, estructuras que describan diferentes modelos de constitución política y no tanto a lograr una reconstrucción histórica apurada. Por esta razón privilegiará un enfoque que interpela a dichos ejemplos históricos desde la conciencia de las consecuencias que tendrán para el presente, sin preocuparse en exceso por el matiz cronológico y trazando a menudo, entre procesos políticos *prima facie* inconmensurables, numerosas analogías basadas en rasgos estructurales.

Es por esto que la atención a la Reforma significa ante todo un estudio de las trayectorias históricas que –a diferencia del caso italiano– no se caracterizaron por una interrupción del proceso de constitución del Estado y sí propiciaron la nacionalización de las masas guiadas por la burguesía como clase popular emergente.²⁶⁹ La aproximación de los *Quaderni* parte, por lo tanto, de un “déficit” de la realidad italiana que sirve de lectura especular a la Reforma. Así, en el §128 del Q1 (escrito entre febrero y marzo de 1930) se describe la Contrarreforma como el

²⁶⁸ En Q7, §43 (nov. de 1931), Gramsci define Reforma y Renacimiento con la feliz fórmula “modelos de desarrollo cultural [que] ofrecen un punto de referencia crítico que me parece cada vez más comprensivo e importante (por su valor de sugestión pedagógica)” (Q891).

²⁶⁹ Tullio de Mauro ha señalado que la formación de Gramsci como lingüista le confiere el perfil de “tipólogo comparatista” y que “la metodología de la comparación lingüística es la metodología de sus análisis, incluso de aquellos relativos a las realidades económicas y sociales” (1991: 144).

momento en el que “la Iglesia tuvo necesidad del brazo secular [...] y abdicó de su función democrática” (Q117).²⁷⁰ Esta abdicación, que supone un hito en la separación de los intelectuales italianos y las masas populares,²⁷¹ en un momento en el que “la forma religiosa de la experiencia [...] ya no logra captar las conciencias, sino que se limita a controlarlas desde el exterior, de forma autoritaria” (Frosini, 2008: 137), se sitúa precisamente en el contexto de una caracterización de la Iglesia medieval como una realidad bifronte: de un lado determinada como comunidad de fieles y, por el otro, como organización clerical. En este marco, se considera que la Revolución francesa es el momento en que ambas mitades se escinden, toda vez que la organización clerical se atrinchera con las fuerzas del *Anciene régime*. Sobre un trasfondo tal resulta comprensible la equivalencia entre Revolución francesa y Reforma, con la salvedad de que la primera era “históricamente más madura, porque se produce sobre el terreno del laicismo” (Q1, §128: 117).

Si este es el punto de partida de su argumentación, no es de extrañar que, en las primeras notas dedicadas a la cuestión, Gramsci —que completa el tándem Reforma-Revolución Francesa con sus opuestos Renacimiento-Risorgimento (Q3, §40: 317)—,

²⁷⁰ Esta que hemos señalado como una clave hermenéutica para las primeras notas dedicadas al problema de Reforma y Renacimiento, aparece matizada, aunque de forma cuando menos ambigua, en una nota un poco posterior. Así, en Q3, §141, de agosto-septiembre de 1930, Gramsci parece atribuir tal perspectiva a la *Storia della età Barocca in Italia* de B. Croce: “Croce [...], ve el fenómeno [el cosmopolitismo de los intelectuales italianos], me parece, demasiado ligado (o exclusivamente ligado) a la Contrarreforma”. No obstante, el sardo se apresura a añadir: “ahora bien, es cierto en cambio que precisamente la Contrarreforma debía acentuar automáticamente el carácter cosmopolita de los intelectuales italianos” (Q399).

²⁷¹ En “Clero come intellettuali”, el ya citado parágrafo 51 del Q1, podemos leer “el clero de todas las iglesias, en ciertas ocasiones, ha funcionado como opinión pública” (Q66). Al igual que Renacimiento y humanismo complejizan su significado a lo largo de los *Quaderni*, ganando una cierta autonomía con respecto a las despectivas caracterizaciones iniciales, también la caracterización de la Contrarreforma, aunque de forma menos evidente, complejiza su significado, especialmente, como ha señalado Frosini, conforme se hibrida con la problemática de la Revolución pasiva (Frosini, 2008: 134, n. 2). Así, en Q16, §9 (jun.-jul. 1932-2ª mitad de 1934) la restauración —y la Contrarreforma es solo una de las formas de la Restauración (Q3, §71: 348)— “es solo una expresión metafórica; en realidad no hubo ninguna restauración efectiva del antiguo regimen, sino solo una nueva organización de las fuerzas en la que las conquistas revolucionarias de las clases medias fueron limitadas y codificadas” (Q16, §9: 1863). En todo caso, como podemos observar en Q19, §3 (escrito entre julio-agosto de 1934 y febrero de 1935), esta complejización estructural de la forma-restauración, no afecta a la valoración de la Contrarreforma como movimiento de talante fundamentalmente antidemocrático: “con la Contrarreforma el Papado había modificado esencialmente la estructura de su potencia: se había alienado a las masas populares, se había hecho autor de guerras de exterminio, se había confundido con las clases dominantes de forma irremediable. Había perdido así la capacidad de influir ya sea directa o indirectamente sobre los gobiernos a través de la presión de las masas populares fanáticas y fanatizadas” (Q1963).

muestre una cierta tendencia a identificar su posición con los elementos característicos de la parte reformada:

El materialismo histórico es la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, en su dialéctica cultura popular-alta cultura. Corresponde a la Reforma+Revolución francesa, universalidad+política; atraviesa aún la fase popular, se ha convertido también en “prejuicio” y “superstición” (Q4, §3: 423-424, mayo de 1930).

Atendiendo a las duplas movilizadas, podemos colegir que el autor pone en valor ante todo la extensión cuantitativa del lenguaje religioso, esto es, su capacidad para interpelar a las grandes masas populares. Asimismo, aprecia su capacidad movilizadora, una efectividad política que tiende a diluir la distancia entre lo alto y lo bajo,²⁷² imbuyendo a las masas de un fanatismo de acción que, siquiera temporalmente, soslaya la privatización de su acción ganada por el encuadramiento en los límites de la sociedad civil y, a un tiempo, las incluye en un proyecto de alcance nacional. Este punto de partida le avoca a una concepción de la Reforma que podríamos llamar “estereotípica”, basada fundamentalmente en dos referentes teóricos: de un lado, las discusiones de los neo-protestantes italianos; de otro, la caracterización, en pugna con ellos, de Benedetto Croce en su *Storia della età barocca in Italia*.

Los primeros –a quienes alude ya en Q3, §40 (junio-julio de 1930)– plantean, en una línea que continúa el filoprotestantismo bonghiano, la “necesidad de que en Italia tenga lugar una reforma intelectual y moral ligada a la crítica del Risorgimento como ‘conquista regia’ y no como movimiento popular” (Q318). Esta tesis, que Gramsci atribuye a autores como Gobetti, Missiroli y Dorso, y cuyos precedentes remonta hasta *Rusia y Europa* (1913), de Massaryk, jugará un papel significativo en los primeros compases de su escritura en la cárcel, especialmente en su consideración positiva de la Reforma en comparación con el Renacimiento. En la estela de Francesco De Sanctis, los neoprotestantes tendían a considerar este último como un

²⁷² Sobre esta capacidad movilizadora del lenguaje religioso, que puede, igualmente, aplicarse a la doctrina del mito de cuño soreliano que Gramsci incorpora tras un proceso de depuración de sus elementos irracionalistas, véase: Frosini, 2014. Recordemos, además, el célebre §213 del Q8 que hemos citado a propósito de la “dialéctica del sentimiento” bonghiana: “la fuerza de las religiones [...] consiste en que estas sienten enérgicamente la necesidad de la unidad de toda la masa religiosa y luchan por no separar a los estratos superiores de los estratos inferiores” (Q1070).

culto vacío y retórico de la forma.²⁷³ Sin embargo, conforme matiza su postura sobre el particular, el sardo gana una aproximación no confesional a la Reforma, al mismo tiempo que revaloriza progresivamente el momento renacentista.

En este sentido, vale la pena contrastar la inicial lectura del liberalismo filo-protestante con el §26 del Q14 (enero de 1933), el cual se centra sobre todo en la figura, que “habría que erradicar” (Q1683), de Missiroli.²⁷⁴ En esta nota 26, se enfatiza la necesidad de distinguir, a la hora de ocuparse con la cuestión religiosa en Italia, entre el momento efectual, en el que “se verifican en la masa popular movimientos de reforma intelectual y moral” y, por otro lado, “las diferentes actitudes de los grupos intelectuales hacia una necesaria reforma intelectual y moral” (Q1684). Se trata, por consiguiente, de distinguir las preocupaciones religiosas que podríamos denominar “orgánicas” y que responden a la necesidad, históricamente concreta, que las masas tienen de la religión,²⁷⁵ precisamente de los esquemas racionalistas,

²⁷³ “Llega el Renacimiento y la ciencia creyó realmente que podía restaurar la vida [...] Último rayo de una vida gloriosa que se reflejaba a sí misma en el arte, produjo una forma limpia y bella, marcada aquí y allá por tristeza e ironía, como si sintiera no ser otra cosa que forma, vacía de todo contenido y de todo organismo” (De Sanctis, 1965: 166-167). Sobre el particular, véase Frosini, 2008: 149. Asimismo, sobre el tópico desanctiano véase también Ciliberto, 2020d: 168 y 201-202. Para el papel que juega el lenguaje vitalista –o, más bien, los dos diferentes lenguajes de la vida, complementariamente operativos pero nunca del todo unificables: a saber, el que remite a acepción de cuño bergsonianos de la vida como creatividad y el relativo a la vida, según un modelo organicista, como sistematización o *forma*–, en la interpretación de Reforma y Renacimiento, cfr. *ibid.*: 172-173. Gramsci alude a la lectura desanctiana del Renacimiento, a propósito sobre todo de sus consecuencias prácticas, en Q17, §3: “De Sanctis acentúa en el Renacimiento los colores oscuros de la corrupción política y moral; a pesar de todos los méritos que se pueden reconocer al Renacimiento, este deshizo Italia y la convirtió en sierva del extranjero” (Q1909).

²⁷⁴ Gramsci, en este momento de su escritura, diferencia entre la posición de Mario Missiroli y la sostenida por Piero Gobetti, quien “comprendía este problema de forma concreta, a diferencia de Missiroli, como demostraban sus simpatías político-prácticas” (Q14, §26: 1683). El liberalismo progresista, cercano a las posiciones de *L'Ordine Nuovo*, de Piero Gobetti, contrasta fuertemente con el carácter antidemocrático de la posición de Missiroli. No deja por ello de resultar sintomática la oposición al modernismo de este último: si esta corriente representaba “una segunda oleada de catolicismo liberal” (Q10(2), §41.IV: 1305) “contemporánea [al] nacimiento de una democracia rural católica” (Q1304) que, en teoría, debería satisfacer al neoprotestante, toda vez que, según él, “el pueblo no puede lograr la concepción de la libertad política y la idea nacional sin haber atravesado antes una reforma religiosa, es decir, sino después de haber conquistado la noción de libertad en la religión” (Q1305), la oposición práctica de Missiroli, que significativamente Gramsci equipara al erasmismo elitista de Croce (Q1304), solo “se entiende [...] porque el modernismo significaba políticamente democracia cristiana [...] y Missiroli con sus liberales luchaban por la Agraria” (Q1305).

²⁷⁵ Esta necesidad es puesta de manifiesto por Gramsci en la atribución a Croce del siguiente pasaje: “no se pudo quitar la religión al hombre, sin sustituirla inmediatamente con algo que satisfaga las mismas exigencias por las que la religión se ha formado y permanece todavía”

compuestos por arbitrariedades intelectuales que, según la moda del momento, pretenden encontrar en esta o aquella forma de religión la clave que permita subsanar, atendiendo a esquemas de desarrollo importados, los déficit de modernización que caracterizan a la realidad italiana. De entre estas últimas, “la corriente Missiroli es la menos seria [...] la más oportunista, la más diletante” (Q1684).

La conciencia de la necesidad de una reforma intelectual y moral que al mismo tiempo se produzca como “evasión del campo confesional hacia una moderna concepción del mundo” (*id.*), es muy evidente en la otra fuente que hemos considerado como punto de partida del planteamiento de Gramsci, a saber, el primer capítulo de la *Storia della età barocca in Italia* (1929) de Benedetto Croce. En este capítulo, que ya había sido publicado en 1924 en *Giornale d'Italia* con el título “Rinascenza, Riforma, Controriforma”, la dupla Reforma-Renacimiento se dialectaliza y, más allá de su contenido históricamente contingente, “se refiere e implica el elemento interpretativo y conceptual” (Croce, 1957: 5). Asimismo, como recuerda Gramsci, Croce construye en buena medida su idea de religión, que podemos rastrear en la *Storia d'Europa del secolo decimonono*, como “una crítica implícita de las ideologías pequeño-burguesas (Oriani, Missiroli, Gobetti, Dorso, etc.) que explican las debilidades del organismo nacional y estatal italiano con la falta de una Reforma religiosa, entendida en un sentido estrechamente confesional” (Q10(2), §41.I: 1293).

Gramsci alude ya al libro de Croce sobre el Barroco en Q3, §142, pero será solo en Q4, §3 –en el marco de una reflexión en torno a la vulgarización que requiere y que se sigue de la difusión del marxismo entre las clases populares, así como en torno a la incapacidad de la filosofía moderna para generar una cultura popular que le permita difundirse más allá de una “aristocracia intelectual” (“cuestión [que] está ligada a la cuestión de la llamada ‘reforma’ en los países no protestantes” (Q4, §3: 423))–, cuando, por primera vez, reproduzca un pasaje en el que Croce sostiene que

el movimiento del Renacimiento se había mantenido aristocrático, de círculos selectos, y en la propia Italia, que fue su lugar de origen, no salió de los círculos cortesanos, no penetró hasta el pueblo, no llegó a ser costumbre o “prejuicio”, o sea persuasión colectiva y fe (Croce, 1957: 12).

De este modo, la problemática de la Reforma y el Renacimiento se reinscribe en la

(Q7, §1: 852, tb. en: Q10(2), §41.1: 1294). Como indica Valentino Gerratana (Q2746-7), la cita de Gramsci es meramente aproximada, pero con toda probabilidad se refiere a un pasaje del capítulo II de la *Storia d'Europa nel secolo decimonono*.

reformulación croceana de la religión como costumbre. O lo que es lo mismo, en unas coordenadas laicas en las que “es religion toda filosofía, es decir, toda concepción del mundo, en tanto que se ha convertido en ‘fe’, esto es, no como actividad teórica (de creación de nuevo pensamiento) sino como estímulo a la acción (actividad ético-política concreta, de creación de nueva historia)” (Q10(1), §5: 1217). Dentro de este marco secular, el tipo ideal de la Reforma postulado por Croce se caracteriza por su “eficacia de penetración popular [que] pagó con un retraso en su desarrollo intrínseco, con la lenta y más veces interrumpida maduración de su germen vital” (Croce, 1957: 12).²⁷⁶ De lo que, como recordará Gramsci, se sigue que “el portador histórico de la Reforma es el pueblo alemán, no los intelectuales” lo que “explica la ‘esterilidad’ de la Reforma en la alta cultura, hasta que de las clases populares reformadas no se selecciona lentamente un nuevo grupo de intelectuales” (Q4, §3: 424-425). Este déficit intelectual, en cambio, tiene su contraparte positiva en la inmediata creación de una cultura popular que “ha creado las bases sólidas del Estado moderno en las naciones protestantes” (Q4, §3: 423). Es decir, que pese a no haber logrado formar una élite en un primer momento, sí ha permitido que las amplias masas de legos se politicen por vez primera y entren a participar de un imaginario común a través de la religión.

En este primer pasaje (mayo de 1930) en el que Gramsci se ocupa con el esquema croceano destacan dos elementos: uno de índole histórico-política y otro propiamente teórico. El primero de ellos se refiere a la explícita referencia al problema de la creación del Estado, el cual abarca simultáneamente los tópicos del Estado-nación moderno y la fundación del Estado soviético.²⁷⁷ El segundo de ellos tiene que ver con el rol del marxismo como moderna “reforma intelectual y moral”. Ambos elementos, que nosotros distinguimos analíticamente, se encuentran, desde la perspectiva de la filosofía de la praxis íntimamente conectados:

La afirmación de que el marxismo es una filosofía nueva, independiente, es la afirmación de la independencia y originalidad de una nueva cultura en incubación, que se desarrollará con el desarrollo de las relaciones sociales. La que existe es “combinación” de viejo y nuevo, equilibrio temporal correspondiente al equilibrio de las relaciones sociales. Solo cuando se crea un Estado es realmente necesario crear una alta cultura (Q4, §3: 425).

²⁷⁶ Citado sin variaciones en Q423.

²⁷⁷ “Si hubiese que hacer un estudio sobre la Unión, el primer capítulo, o incluso la primera sección del libro, debería precisamente desarrollar el material recogido bajo esta rubrica de ‘Reforma y Renacimiento’” (Q7, §44: 893).

Por lo que hace al estatuto teórico del marxismo, en Q4, §3 se postula la existencia de una relación *dialéctica* entre reforma y renacimiento como partes integrantes de dicha concepción del mundo: la “filosofía moderna, a su manera, ha tratado de dialectalizar también ella materialismo y espiritualismo, como lo había intentado Hegel y hecho realmente Marx” (Q424).²⁷⁸ Todo el análisis de la posición de Croce con respecto al marxismo a lo largo de los *Quaderni* –análisis que podemos remontar hasta *Alcuni temi della quistione meridionale*,²⁷⁹ y que atribuye a Croce una posición netamente renacentista,²⁸⁰ reacia a propiciar la popularización de sus ideas y tendente al cosmopolitismo propio de un “papa laico” (Q10(2), §41.IV: 1307)²⁸¹ – puede ser reconducida a la crítica que, tras su aquiescencia primera, Gramsci dirige contra la aproximación dialéctica y que culmina en la formulación de sus tesis sobre la traducibilidad recíproca entre teoría y práctica. Así, en Q10(1), §11, texto escrito entre la mitad de abril y la mitad de mayo de 1932 y en el que la terminología de la traducibilidad comparece de forma amplia, Gramsci se distancia de su croceanismo juvenil, distancia que podemos hacer extensiva con respecto a su primera lectura de Croce en los *Quaderni*, recordémoslo: “en aquel momento el concepto de unidad de teoría y práctica, de filosofía y política no era claro para mí y yo era tendencialmente

²⁷⁸ La exposición de Croce resulta diáfana en lo que concierne a su concepción de la dialéctica, la cual es heredada aquí por Gramsci: “bajo los terminos históricos y contingentes de “Renacimiento” y “Reforma”, los términos ideales y fundamentales, de tierra y cielo, hombre y Dios, individuo y universo, espíritu profano y espíritu religioso; donde la pregunta sobre si el principio directivo y la fuerza positiva está en la primera o en la segunda, se reduce a la otra: si en la diada conceptual ahora recordada es positivo el individuo o el universo, la tierra o el cielo, el hombre o Dios, y, en consecuencia, negativos los terminos excluidos. Pero en aquellas diadas los términos son recíprocamente, positivos y negativos, y por ello correlativos y complementarios, en una unidad dialéctica” (Croce, 1957: 5-6).

²⁷⁹ “Los llamados neo-protestantes o calvinistas no han entendido que en Italia, no pudiendo haber una Reforma religiosa de masa, por las condiciones modernas de la civilización, se ha producido la única reforma históricamente posible con la filosofía de Benedetto Croce: [...] Benedetto Croce ha cumplido una altísima función ‘nacional’, ha separado a los intelectuales radicales del Mezzogiorno de las masas campesinas, haciéndoles participar en la cultura nacional y europea, y a través de esta cultura los ha hecho ser absorbidos por la burguesía nacional y por el bloque agrario” (Gramsci, 2014: 134).

²⁸⁰ “Su filosofía [...] ha sido en toda regla una reforma intelectual y moral de tipo ‘Renacimiento’ [...]. Croce no ha ‘ido al pueblo’, no ha querido convertirse en un elemento ‘nacional’ [...], no ha querido crear una multitud de discípulos que, en sustitución suya [...] pudiesen popularizar su filosofía” (Q10(2), §41.I: 1294).

²⁸¹ Para un exhaustivo perfil de la labor cultural de Croce en connivencia con el editor Giovanni Laterza, elaborado en torno a esta idea del papa laico, cfr. Garin, 1976: 159-177. Especialmente las páginas 170 y 174.

más bien croceano” (Q1233).²⁸²

Si asumimos la correspondencia entre las duplas de teoría-práctica y de Renacimiento-Reforma, el desarrollo “del principio de la traducibilidad recíproca [...] [como] elemento ‘crítico’ inherente al materialismo histórico” (Q7, §1: 851), el cual se vincula con “el concepto de unidad de teoría y práctica, de filosofía y política” (Q10(1), §11: 1233), ha de conducir necesariamente a una revalorización del momento teórico, del papel de la filosofía, que abre la puerta a una reconsideración positiva del Renacimiento. De esta forma, el marxismo logra ir más allá del impulso reformado, popular, propio de la irrupción subalterna, y asume la perspectiva hegemónica que requiere de la creación de una nueva “élite” intelectual que propicie “la creación de una nueva cultura integral, que tenga las características de masas de la Reforma protestante y de la ilustración francesa y tenga las características de claridad de la cultura griega y del Renacimiento italiano” (*id.*).

Como es obvio, el trasfondo político inmediato al que remiten las consideraciones sobre la efectividad práctica de la teoría y del estatuto del marxismo es la construcción del Estado soviético y, más específicamente, el déficit hegemónico asociado a la colectivización, con su reflejo inmediato en las carencias que se verifican en el plano intelectual. En definitiva: la falta de un momento renacimiento

²⁸² Conviene advertir que, aun cuando el marco de la reflexión gramsciana supera la perspectiva dialéctica, tal y como atestigua la posibilidad de redimensionar el problema Reforma-Renacimiento, con la que nos ocupamos en lo que sigue, no es menos cierto que la terminología dialéctica se mantiene en esta fase de su reflexión: “una cultura que [...] sintetice [...] la política y la filosofía en una unidad dialéctica” (Q10(1), §11: 1233). Si bien desarrollaremos por extenso la cuestión en el capítulo 4, sirva la concentrada exposición de Frosini, en la que ha expuesto como sigue la visión gramsciana y los postulados de la teoría de la traducibilidad que comienza a desarrollarse ya en algunas de las notas posteriores al citado §3 (por ejemplo en el §44 de la prima serie de *Appunti di filosofia*), para comprender el presente apartado: “la tesis croceana de los ‘opuestos dialécticos’ [...] es precisamente un modo de reabsorber los momentos de ruptura –de irrupción del momento ‘popular en la historia– dentro de la hegemonía de la alta cultura y de la continuidad. La respuesta a Croce que Gramsci va contruyendo progresivamente es la teoría de la ‘traducibilidad’ de los lenguajes y de las culturas. Según esta concepción la filosofía y la política, la teoría y la práctica, son lenguajes capaces de expresar determinados contenidos, alternativamente innovadores y conservadores, liberadores y opresores; pero *no* son opuestos dialécticos, es decir, no están ‘incompletos’, sino que contienen en sí mismos –como cualquier lenguaje– los medios adecuados para ‘expresar’ todo el mundo. Por lo tanto los lenguajes implicados en la traducción no buscan la propia verdad en el otro, sino que se comportan recíprocamente como modos diferentes de decir la *misma* cosa [...], y por lo tanto su ‘verdad’ no está en la síntesis sino en la *traducción recíproca* en ambas direcciones” (Frosini, 2008: 150-151).

en la URSS.²⁸³

Nos limitaremos ahora a analizar las transformaciones en el estatuto de Reforma y Renacimiento que se siguen de la asunción de la politicidad de la teoría y la correspondiente consideración de la práctica como expresión, siquiera implícita, de una determinada concepción del mundo. La inicial caracterización –compartida por Croce y el protestantismo intelectual italiano– del Renacimiento como un movimiento aristocratizante, tiene que ver ante todo con la vinculación de dicho periodo histórico con la derrota de la burguesía como clase popular emergente en el *Cinquecento*, cuyo desarrollo se estaba gestando en las Ciudades medievales y en el universo económico inherente a estas y cuya consolidación requería de la unificación italiana en un Estado-nación. Leído desde el punto de vista de la Contrarreforma, el Renacimiento italiano significaba la “derrota de la burguesía nacida de las Ciudades y [...] el triunfo de la romanidad” (Q5, §123: 645).

Sin embargo, desde este §123 del Q5 (noviembre-diciembre 1930) –en sintonía con la revalorización de las abstracciones que acompaña al modelo de la traducibilidad– Gramsci comienza a reconsiderar el estatuto del Renacimiento mediante el recurso a una maniobra teórica que se apoya, ante todo, en la confrontación con la interpretación de Vittorio Rossi en el artículo “Il Rinascimento”, publicado por la *Nuova Antologia* en 1929. Esta revalorización se funda en la contraposición entre una lectura restringida a la dimensión retórico-literaria y un análisis que enfatiza los aspectos sociopolíticos del proceso histórico y los factores clasistas asociados al Renacimiento. La piedra angular de la argumentación gramsciana consiste en distinguir entre dos formas de Renacimiento: una espontánea, ligada a la reacción contra el feudalismo, y otra cultural:

Rossi no sabe liberarse de la concepción retórica del Renacimiento y por ello no es capaz de valorar el hecho de que existían dos corrientes: una progresiva y una regresiva y que esta última triunfó en última instancia, después de que el fenómeno general alcanzase su máximo esplendor en el siglo XVI (no como hecho nacional y político, sino como hecho prevalentemente, sino exclusivamente, cultural), como fenómeno de una aristocracia separada del pueblo-nación, mientras en el pueblo se preparaba la reacción a este enorme parasitismo en la reforma protestante (Q5, §123: 648).

Esta doble consideración del Renacimiento abre la posibilidad a un estudio no unitario del fenómeno que permite comprender la pluralidad de procesos de

²⁸³ Véase sobre el particular Vacca, 1989. En la discusión con Souvarine en el §44 del Q7, leemos: “se trata en resumen de tener una Reforma y un Renacimiento al mismo tiempo” (Q892).

constitución nacional que subyacen a los Estados europeos. La distinción entre Renacimiento espontáneo y cultural remite igualmente a cronologías diferenciadas: mientras el segundo describe un movimiento intelectual muy restringido que se verifica en el siglo XVI, el Renacimiento espontáneo se asienta en la ruptura con la cosmovisión medieval tras el año mil²⁸⁴ y supone el surgimiento de una

nueva civilización [que] no es “nacional” sino de clase y asumirá forma “ciudadina” y local no unitaria, no solo “políticamente”, sino tampoco “culturalmente” [...] La unidad cultural no era un dato existente en precedencia, todo lo contrario; existía una “universalidad europeo-católica” cultural y la nueva civilización reacciona a este universalismo, del que Italia era la base, con los dialectos locales y con el llevar a primer plano los intereses prácticos de los grupos burgueses municipales (Q6, §116: 788, marzo-agosto de 1931).

El análisis clasista del Renacimiento, que remite a la consolidación, entre el 1000 y el 1300, de la burguesía como clase productiva en el marco de las economías ciudadinas y a la afirmación de sus intereses como netamente diferentes de los de la nobleza terrateniente, relativiza la contraposición inicial entre Reforma y Renacimiento. Así, como ha señalado Frosini, asistimos a una modulación del problema conforme se gana la “identificación de una reforma *en el* Renacimiento” y se avanza hacia la contraposición, a partir de 1933, ya no de Renacimiento y Reforma, sino del primero con el Humanismo (Frosini, 2004: 185). En virtud de tales modificaciones, la Reforma se libera por completo de sus connotaciones religiosas y el Renacimiento (espontáneo) puede considerarse como una reforma en sí mismo. Es decir, también la “cultura ciudadina” pasa a ser, tanto como la reforma, una “temblorosa herejía” (Q7, §68: 906, octubre 1931). La civilización burguesa surgida en las ciudades italianas, con sus intereses irreconciliables con las clases dominantes feudales implica ya una reforma *avant la lettre* que vendría a ratificar la tesis labrioliana (en el primer *Ensayo* sobre el materialismo histórico) acerca de los orígenes específicamente italianos de la modernidad burguesa (Ciliberto, 2020d: 169).

El cambio de perspectiva es muy significativo: la situación italiana no se caracteriza ya por la falta de una reforma, es decir, por la ausencia de un momento de efectiva iniciativa popular antifeudal, y tampoco es la existencia de una alta cultura minoritaria –de un momento renacimiento– su elemento más propio. Como ha señalado Ciliberto, el esquema gramsciano relaja progresivamente el énfasis en cada

²⁸⁴ “Concepciones de la vida y del mundo en competencia y a menudo [...] en oposición a la concepción religiosa-medieval” (Q15, §64: 1829).

una de las partes para fiar la consolidación de la modernidad económico-política al nexo orgánico entre ambas. De esta forma

todo movimiento intelectual llega a ser o se convierte de nuevo en nacional si se confirma la “ida al pueblo”, si ha habido una fase de “Reforma” y no solo una fase de “Renacimiento” y si las fases “Reforma-Renacimiento” se siguen orgánicamente y no coinciden con fases históricas diferentes (como en Italia, en donde entre el movimiento ciudadano [–reforma–] y el del Renacimiento ha habido un hiato histórico desde el punto de vista de la participación popular en la vida pública) (Q8, §145: 1030).

En este sentido Gramsci puede afirmar que “también la Reforma en su fase superior necesariamente asume los modos del Renacimiento” (Q16, §9: 1859). Para que dicha sucesión pueda considerarse orgánica se requiere de la consolidación de toda una estructura estatal, consolidación ausente en la realidad italiana debido a la incapacidad de la burguesía para trascender las dimensiones del corporativismo ciudadano y elevarse, previa unificación territorial amparada por la monarquía con el logro de un Estado absolutista, al nivel de clase hegemónica. La situación italiana, al contrario, está marcada por “el paso de un periodo de desarrollo imponente de las fuerzas burguesas a su rápida decadencia”, dada la “incapacidad burguesa de la época para convertirse en una clase independiente y autónoma dada la incapacidad de subordinar los intereses personales e inmediatos” (Q15, §70: 1831). En este sentido, la burguesía italiana, aunque económicamente liberada de las relaciones de subordinación feudales, encuentra mayores dificultades para lograr su emancipación política que las burguesías de otros territorios cuyo desarrollo se producía como un proceso molecular al amparo de una estructura política absolutista. Este es el proceso que “permite a la burguesía francesa desarrollarse más allá de la completa autonomía económica alcanzada por la burguesía italiana, la cual, sin embargo, fue incapaz de salir del terreno estrechamente corporativo y de crearse su propia civilización estatal integral” (Q5, §123: 646).²⁸⁵ O lo que es lo mismo: la burguesía italiana “no había sabido salir de los límites corporativos y crearse todas las superestructuras de una sociedad integral” (Q5, §123: 652). La civilización que, siquiera tentativamente, había alumbrado, no alcanza a consolidarse en una cultura compartida que permita la nacionalización de las masas gracias a los dispositivos culturales –literatura, lengua,

²⁸⁵ El contraste entre las figuras de Maquiavelo y Bodin es muy significativo a este respecto: “Bodin funda en Francia la ciencia política en un terreno mucho más avanzado de aquel que Italia había ofrecido a Maquiavelo. Para Bodin no se trata de fundar el Estado territorial y unitario (nacional), sino de equilibrar las fuerzas sociales dentro de este Estado ya fuerte y arraigado” (Q8, §114: 1008).

religión— que cimentan la voluntad colectiva nacional-popular.²⁸⁶

Fruto de tal limitación es la situación ya referida en la que, por un lado, “los hombres, en realidad, son capaces de [sentir y] vivir intensamente el presente, mientras progresivamente se forma un estrato de intelectuales que siente y revive la antigüedad y que se aleja cada vez más de la vida popular” (Q5, §123: 644). Estarían de un lado los hombres que hacen la historia, el pueblo guiado por la burguesía y, por el otro, toda una serie de castas intelectuales parasitarias desvinculadas de este presente.²⁸⁷ Esto conlleva la interrupción del proceso de creación de una cultura nacional y de una lengua compartidas por el pueblo y las élites y, por consiguiente, la subalternidad cultural de la clase emergente. Sirva de ejemplo la interpretación gramsciana de la tradición güelfa como una suerte de “sindacalismo teorico medieval” que propicia, en el equilibrio entre los diferentes territorios de la península, un federalismo “sin centro federal [que] para las cuestiones hegemónicas se confía a la Iglesia, que es el centro federal de hecho por su hegemonía intelectual y también política” (Q5, §85: 614). Esta delegación de las funciones culturales entra en conflicto con el esquema según el cual “el contenido de la hegemonía política del nuevo grupo social que ha fundado el nuevo tipo de Estado debe ser prevalentemente de orden económico”, ya que “la cultura, que se mantiene como función de la Iglesia, es precisamente de naturaleza antieconómica (de la economía capitalista naciente), no está dirigida a dar la hegemonía a la nueva clase, sino más bien a impedir que esta la adquiera” (Q8, §185: 1053-1054).

La subalternidad cultural y el corporativismo económico son las dos caras de una misma situación. Esta, del lado económico-político, culminará en el “paso a los principados y a los señoríos, pérdida de la iniciativa burguesa y transformación de los

²⁸⁶ También en los países protestantes se reproduce un modelo en el que la irrupción popular y el desarrollo de las superestructuras, la práctica y la teoría, la política y la filosofía remiten a dos momentos diferentes, con la diferencia de que allí no se produce una interrupción entre el primer y el segundo momento: “el portador de la Reforma ha sido por tanto el propio pueblo alemán en su conjunto, como pueblo indiferenciado, no los intelectuales. Precisamente esta deserción de los intelectuales explica la ‘esterilidad’ de la Reforma en la esfera inmediata de la alta cultura, hasta que de la masa no se selecciona lentamente un nuevo grupo de intelectuales que culmina en la filosofía clásica” (Q16, §9: 1862).

²⁸⁷ “Todo grupo social [...] encuentra o ha encontrado [...] unas categorías intelectuales pre-existentes y que, es más, aparecían como representantes de una continuidad histórica ininterrumpida también por las más complicados cambios de las formas sociales y políticas” Q4, §49: 475). Y un poco más adelante añade: “estas categorías sienten con ‘espíritu de cuerpo’ la continuidad de su estatus intelectual (Croce se siente más ligado a Aristóteles que a Agnelli)” (*id.*).

burgueses en terratenientes” (Q7, §68: 906). Por lo que hace al lado cultural se llega a un Renacimiento en sentido restringido, como “la fase moderna culminante de la ‘función internacional de los intelectuales italianos’” (Q3, §144: 401). Gramsci ubica en el origen de dicha función a la figura de César y la conversión de la península itálica en el centro de la cosmópolis imperial.²⁸⁸ No obstante, la expresión principal de este hecho sería el papado, pues “la naturaleza doble del reino papal, por ser sede de una monarquía espiritual universal y de un principado temporal” implicaba “que si la Iglesia hubiese tenido como principado terreno toda la península, la independencia de los Estados europeos habría corrido serio peligro” (Q5, §123: 651). La convergencia de ambos elementos explica la función cosmopolita por la que Italia “durante el periodo del Imperio Romano y durante el Medievo sufrió pasivamente las relaciones internacionales”, pues “el poder espiritual puede ser respetado hasta que no representa una hegemonía política”.²⁸⁹ El dominio espiritual del papado implicaba una desterritorialización inherente a su intelectual característico: el sacerdote. Este se hallaba vinculado a toda la cristiandad, sentenciando la “ausencia de carácter nacional de la cultura” (Q5, §123: 651). No es de extrañar entonces, dadas las profundas raíces del cosmopolitismo intelectual italiano y de su falta de vinculación con el pueblo, que llegado el momento de la Reforma

la crisis filosófica de los intelectuales no se prolongaba en el pueblo, porque no tenía orígenes en el pueblo, porque no existía un “bloque” nacional-popular en el ámbito religioso. En Italia no existía “Iglesia nacional”, sino cosmopolitismo religioso, porque los intelectuales italianos <estaban> vinculados a toda la cristiandad inmediatamente como dirigentes anacionales (Q9, §55: 1129-1130).

La Contrarreforma, como proceso destinado a salvar la institución que aglutinaba a esta casta intelectual desligada del pueblo-nación, se asienta consecuentemente sobre la cosmovisión humanista, en tanto que concepción del mundo contrapuesta a la cultura popular que había surgido al calor del impulso histórico burgués concretado en las corporaciones de la Ciudad. El humanismo como movimiento latinizante operaba así como precondition de la Contrarreforma,²⁹⁰ toda vez que sirvió de

²⁸⁸ “[A Gramsci] le interesa, ante todo, identificar –en clave histórico-morfológica– cuál ha sido, en el amplísimo plazo, el efecto de las elecciones políticas llevadas a cabo por César, no solo desde el punto de vista ‘universal’, sino ante todo en el terreno específico de la historia italiana” (Ciliberto, 2020a: 207).

²⁸⁹ Las cuatro citas remiten a: Q5, §55: 589.

²⁹⁰ “Se trató del primer fenómeno ‘clerical’ en el sentido moderno, una Contrarreforma por adelantado (además era una Contrarreforma en relación a la edad comunal). Este se oponía a

cortafuegos para la irrupción de las grandes masas en la vida civil y mantuvo abierto, en la coyuntura italiana, el hiato entre Reforma y Renacimiento, hiato que permite y apuntala el jesuitismo político.

En las antípodas de esta tradición triunfante se sitúa la figura de Maquiavelo y su “planteamiento del problema de la Iglesia como problema nacional negativo” (Q5, §85: 614). Gramsci ve en el secretario florentino a un autor genuinamente anti-cosmopolita, lo que le llevará, siguiendo en esto la lectura de Giuseppe Toffanin en *Che cosa fu l'umanesimo* (1929), a considerarlo un ciceroniano, toda vez que toma como modelo “el periodo que precedió al Imperio, a la cosmopolis imperial” (Q17, §33: 1936).²⁹¹ Maquiavelo “es el representante en Italia de la comprensión de que el Renacimiento no puede ser tal sin la fundación de un Estado nacional” (Q17, §8: 1913-1914). Esto es, de que el requisito para el pleno desarrollo de la civilización burguesa iniciada tras el año mil y, por consiguiente, de la modernidad capitalista, pasa, a la altura del siglo XVI, por la consecución de la nacionalización de las grandes masas²⁹² y por la aceptación del carácter progresivo de la monarquía absoluta.²⁹³

La lectura democrática de Maquiavelo como teórico de la unificación territorial y del desarrollo institucional capaz de sellar una suerte de alianza de clases antifeudal en un proyecto nacional-popular, propicia una reconsideración final del humanismo.²⁹⁴ Al igual que el renacimiento, a partir de 1933 también el humanismo al que se contraponía adquiere, conforme se adopte la perspectiva italiana o la perspectiva europea, una doble valencia. Así, se distingue entre un humanismo “ético-político” y un humanismo “cultural” (Q17, §33: 1936), esto es —como podemos ver en el §3 del cuaderno 17 (escrito entre septiembre y el 18 de noviembre de 1933)— se

la ruptura del universalismo medieval y feudal que estaba implícito en las Ciudades” (Q7, §68: 907).

²⁹¹ Cfr. Fontana, 1993: 48-49.

²⁹² “El príncipe debe poner fin a la anarquía feudal [...] apoyándose sobre las clases productivas, comerciantes y campesinos [...] si las clases urbanas quieren poner fin al desorden interno y a la anarquía externa, deben apoyarse sobre los campesinos como masa” (Q13, §13: 1572-1573).

²⁹³ “Maquiavelo es un hombre completamente de su época y su ciencia política representa la filosofía de su tiempo que tiende a la organización de las monarquías nacionales absolutas, la forma política que permite y facilita un ulterior desarrollo de las fuerzas productivas burguesas” (Q13, §13: 1572).

²⁹⁴ Sobre la centralidad de la categoría de nacional-popular, sobre la relevancia de la “ruptura del monopolio de la cultura detentado por las instituciones cosmopolitas” y sobre la identificación de lo nacional con lo territorial por Gramsci en el Cuaderno 17 (Q17, §32: 1935-1936), donde “el término ‘territorial’ indica [...] masas humanas ligadas a la tierra”, cfr. Izzo, 2009: 171-172.

distingue entre “la separación ocurrida con el Humanismo respecto a la vida nacional que se fue formando tras el Mil, [...] [y] el Humanismo como un proceso progresivo para las clases cultas “cosmopolitas” pero regresivo desde el punto de vista de la historia italiana” (Q17, §3: 1910). El propio Maquiavelo es, desde este punto de vista, “el teórico de lo que sucede fuera de Italia, no de eventos italianos” (Q17, §8: 1914).²⁹⁵ Gramsci retoma así en la consideración final del humanismo una idea del propio Croce en su *Storia dell'età barocca*, precisamente aquella que incide sobre la afinidad electiva entre la contrarreforma y la función cosmopolita (progresiva) de los intelectuales italianos en el extranjero:

el pensamiento y el sentimiento moderno y la religion de los nuevos tiempos crecían directamente por virtud de los hombres nuevos, que surgían en cada parte de Europa, pero sobre todo en los países que la Contrarreforma no tenía bajo su gobierno y *en los que se refugiaron los italianos perseguidos por la Inquisición*, y llevaron su pasión y los frutos de su culto y sereno intelecto (Croce, 1957: 18, el destacado es nuestro).

Lengua y Estado-Nación.

Como ha señalado Michele Ciliberto “entre modernidad, estatalidad, lengua y religiones nacionales hay un nexo orgánico, constitutivo: aquel nexo precisamente que ha faltado en Italia por el hiato que se ha abierto entre ‘Reforma’ y ‘Renacimiento’” (Ciliberto, 2020d: 177). En lo que resta quisiéramos recuperar los pasajes gramscianos relativos al rol de la lengua en la constitución de la modernidad política y al papel que juega la disputa entre la concepción del mundo propia de una civilización que se expresa en lengua vernácula y aquella otra latinizante que, ajena al plano nacional-popular, resulta afín al cosmopolitismo eclesiástico.²⁹⁶ Finalmente,

²⁹⁵ Gramsci continúa así una tesis de Piero Gobetti, sostenida en el primer número de *La Rivoluzione liberale* (1922) y que seguramente había conocido de primera mano: “nuestra reforma fue Maquiavelo, un aislado, un teórico de la política. Sus conceptos no supieron encontrar un terreno social sobre el que fundarse, ni hombres que los viviesen. Maquiavelo es un hombre moderno porque funda una concepción del Estado, reacia a la trascendencia y piensa un arte político como organización de la práctica y profesa una religiosidad de la práctica como espontaneidad de iniciativa y de economía” (Gobetti, 1922: 1).

²⁹⁶ Como, atendiendo al papel de la relación entre lengua nacional y comunidad política moderna, ha señalado Peter Ives: “en gran parte de Europa, antes del declive del latín como lengua *oficial*, la relación entre la lengua de una persona y el lugar en el que esta vivía, así como la comunidad dentro de la que se insertaba, no era en absoluto *natural*, *obvia* o *automática*” (Ives, 2009b: 52).

trataremos de ponderar la posible influencia de la tematización ascoliana de la Reforma en la caracterización de esta problemática en los *Quaderni*.

A lo largo de toda su reflexión sobre el nudo temático que compromete a las nociones de Reforma, Renacimiento, Contrarreforma y Humanismo, Gramsci no deja de introducir menciones al papel que la lengua, ya sea el vulgar o el latín, juega en la consolidación de las estructuras de la modernidad política. Esto no es de extrañar, habida cuenta del universo problemático al que se refieren, muy especialmente en lo que respecta a la relación entre masas y dirigentes, entre los muchos y los pocos, ya que Gramsci considera que

cada vez que aflora, de un modo u otro, la cuestión de la lengua, significa que se están imponiendo una serie de otros problemas: la formación y la ampliación de la clase dirigente, la necesidad de establecer relaciones más íntimas y seguras entre los grupos dirigentes y la masa popular-nacional, es decir, de reorganizar la hegemonía cultural (Q29, §3: 2346).

Así, el proceso histórico que se inicia tras el año mil, que incluye el ascenso y declive de las economías de las Ciudades y que culmina en la Contrarreforma, debía necesariamente entretenerse con la historia lingüística de la península.²⁹⁷ Desde el punto de vista de la lengua, la cultura de las Ciudades medievales despunta con “el surgimiento del vulgar [que] marca una separación de la antigüedad”, lo que obliga a explicar al mismo tiempo “como a este fenómeno lo acompaña un renacimiento del latín literario” (Q5, §123: 644). La explicación de este proceso doble y contradictorio contiene elementos de capital importancia para comprender la aproximación gramsciana al lenguaje y a la naturaleza lingüística de las ideologías, muy especialmente la idea de “que cada lengua es una concepción del mundo integral” y que, por lo tanto, el momento de Reforma que se expresa con el florecimiento de la burguesía italiana “significa [...] que estaban en lucha dos concepciones del mundo: una burguesa-popular que se expresaba en el vulgar y una aristocrático-feudal que se expresaba en latín y se remontaba a la antigüedad romana y que esta lucha caracteriza al Renacimiento y no ya la serena creación de una cultura triunfante” (Q5, §123: 644-

²⁹⁷ En la carta ya citada a Tatiana Schucht del 17 de noviembre de 1930, Gramsci reconstruye muy someramente este recorrido: “desde que la lengua escrita (el llamado medio latín, es decir, el latín escrito desde el 400 después de C. al 1300) se separó completamente de la lengua hablada por el pueblo, que, detenida la centralización romana, se dividió en infinitos dialectos. A este medio latín, le sucedió el vulgar, que fue nuevamente inundado por el latín humanista, dando lugar a una lengua docta, o sea la lengua de los intelectuales y de las clases cultas” LC: 364.

645).²⁹⁸

La cuestión remite por tanto a la lengua en la que ha de declinarse la cosmovisión de la nueva clase dirigente nacida del interregno tardomedieval, ya que debe asumirse que con el antropocentrismo del Renacimiento “no ha sido ‘descubierto’ el hombre, sino que ha sido iniciada una nueva forma de cultura, es decir, de esfuerzo para crear un nuevo tipo de hombre en las clases dominantes” (Q17, §1: 1908). En otras palabras, la pugna a la que remite la concepción conflictiva del Renacimiento trata de dirimir si la nueva clase dirigente será aquella que se expresa en vulgar: la burguesía, esto es, la clase productiva que fía su consolidación a la capacidad de involucrar a todo el pueblo en un proyecto nacional asentado sobre un bloque no solo político sino también lingüístico. O si, por contra, la clase dirigente seguirá siendo aquella que se expresaba en latín, de espaldas a un pueblo al que se dominaba con métodos expeditivos y con la vista puesta en toda la cristiandad.²⁹⁹

El vulgar, para los humanistas, era como un dialecto, es decir, no tenía carácter nacional y [...] por lo tanto los humanistas eran los continuadores del universo medieval [...] y no un elemento nacional –eran una “casta cosmopolita”– (Q5, §123: 652).

La burguesía de las Ciudades nace “dialectal”, como una fuerza social territorializadora que moviliza todos los recursos del tejido urbano recurriendo al habla espontánea de la ciudad y, por tanto, “deberá esperar al mayor florecimiento del 300 [Toscano] para unificarse, hasta cierto punto, lingüísticamente” (Q6, §116: 788). Es decir, para ganar una lengua vernácula que pueda, siquiera *virtualmente*, llegar a ser hegemónica entre la clase burguesa devenida dirigente y permitir su comunicación con las nuevas clases subalternas, sentando las bases lingüísticas de un Estado-nación

²⁹⁸ Sobre este pasaje, véanse los comentarios de Boothman, 2020: 73. Como hemos indicado ya, Gramsci elabora en fases posteriores de su pensamiento esta equiparación entre lengua, concepción del mundo y cultura, lo que ha llevado a Giancarlo Schirru (2008: 420) a sostener que es a partir de julio de 1932 cuando se cumple el pleno giro lingüístico en la obra de Gramsci. Ciertamente concordamos con Schirru en que solo entonces, ganada la teoría de la traducibilidad y el nuevo concepto de inmanencia, podemos hablar de giro lingüístico *stricto sensu*. Esto no obstante, considerando la nota recién citada – Q5, §123, escrita entre noviembre y diciembre de 1930– y teniendo en cuenta que el análisis clasista del Renacimiento y la Reforma presupone la distinción corporativo-hegemónico y el análisis de la lengua inherente a la cultura burguesa naciente en términos de concepción del mundo, consideramos que el logro del análisis de las relaciones hegemónicas en términos lingüísticos puede, cuando menos, adelantarse hasta esta fecha.

²⁹⁹ “En Italia desde el 600 d. c., cuando se puede presumir que el pueblo ya no comprendía el latín de los doctos, hasta el 1250, cuando comienza el florecimiento del vulgar, es decir, por más de 600 años, el pueblo no comprendía los libros y no podía participar en el mundo de la cultura” (Q3, §76: 354).

culturalmente unificado.

La producción de esta nueva lengua que aspira a convertirse en lengua nacional acompaña entonces la historia de la clase burguesa desde su nacimiento a la detención de su desarrollo, pasando por un florecimiento territorialmente circunscrito que consagra la hegemonía cultural florentina: “hasta el siglo XVI Florencia ejerce una hegemonía cultural conectada a su hegemonía comercial y financiera [...] y hay un desarrollo lingüístico unitario desde abajo, desde el pueblo a las personas cultas, desarrollo reforzado por los grandes escritores florentinos y toscanos” (Q23, §40: 2237). No obstante, la burguesía incipiente queda restringida a sus límites corporativos, lo que hace que la hegemonía del Toscano sea un hecho que “se debe limitar” puesto que “no es acompañado por una hegemonía político-social, y por ello queda confinado a un puro hecho literario”. O lo que es lo mismo: “la burguesía naciente impone los propios dialectos, pero no logra crear una lengua nacional” (Q6, §118: 789). Este déficit nacional-popular de la burguesía deja igualmente sus huellas en las características propias de la lengua:

La hegemonía intelectual de Florencia da una unidad al vulgar, es decir, crea un vulgar ilustre. Pero, ¿qué es este vulgar ilustre? Es el Florentino elaborado por los intelectuales de la vieja tradición: es el florentino de *vocabulario* y también de *fonética*, pero es un latín de *sintaxis* (Q3, §76: 354).

El vulgar ilustre, cuyo principal valedor será Dante, define un momento a medio camino entre la ruptura con respecto al universo medieval y la consolidación –fallida– de la modernidad burguesa.³⁰⁰ No es de extrañar entonces que Gramsci aproxime las figuras de Dante y de Maquiavelo, viendo en el primero a un “adversario de la anarquía comunal y feudal que sin embargo les busca una solución semimedieval” y que, por lo tanto, representa “una transición: hay afirmación de laicismo pero todavía

³⁰⁰ El propio Dante, aun cuando no trasciende el horizonte de las Ciudades medievales, es bien consciente de la falta de popularidad que caracteriza a este vulgar ilustre: “el vulgar que buscamos es diferente del que acostumbra a usar el pueblo Toscano” (Alighieri, 2018: 221). Sobre este carácter restringido ancla, por ejemplo, la crítica de Manzoni al uso del libro de Dante como paradigma de la búsqueda de la lengua italiana: “respecto a la cuestión de la lengua italiana, aquel libro no es relevante, porque en él no se trata de la lengua italiana ni mucho ni poco [...] Dante estaba tan lejos de pensar en una lengua italiana a la hora de componer el libro en cuestión, que a la cosa propuesta en él no le da nunca el nombre de lengua [...]. Si Dante no dio al *Volgare Illustre* el nombre de lengua, fue porque, con las cualidades que le atribuyó, y con las condiciones que le impuso, ningún hombre de buen sentido [...] habría querido ponerle tal nombre” (Manzoni, 1868: 90-91).

con lenguaje medieval” (Q5, §85: 614-615).³⁰¹

En la reivindicación del vulgar ilustre por parte de Dante, Gramsci encuentra un antecedente de “la cuestión de la lengua” que siempre ha sido “un aspecto de la lucha política” y que en el autor de la *Divina comedia* significa

una reacción de los intelectuales a la ruina de la unidad política que existió en Italia con el nombre de “equilibrio de los Estados italianos”, a la ruina y a la desintegración de las clases económicas y políticas que se habían ido formando tras el Mil con las Ciudades y representa el intento, que en buena medida puede decirse logrado, de conservar e incluso de reforzar un grupo intelectual unitario (Q29, §7: 2350).

Lo que nos interesa destacar es que la burguesía “italiana” propicia el surgimiento de una “literatura vulgar que surgía del seno de la civilización citadina” (Q7, §68: 905), la cual, al igual que los demás elementos del proyecto burgués italiano, no alcanza a superar la “disgregación [de los intelectuales] que depende precisamente de la no adhesión a la nación-pueblo, del hecho de que el ‘contenido’ sentimental del arte, el mundo cultural, es abstraído de las corrientes profundas de la vida popular-nacional, que permanece ella misma disgregada y sin expresión” (Q8, §145: 1030). En este contexto, la falta de una verdadera “ida al pueblo” signa el límite del proyecto cultural burgués y da pie al “renacimiento del latín como lengua de los intelectuales, contra el vulgar” (Q17, §33: 1936). Este proceso culmina con el paso definitivo del latín humanista al latín contrarreformado, gracias al cual “la Iglesia favoreció la separación de la cultura del pueblo empezando por el retorno al latín, porque lo consideró como sana reacción contra toda indisciplina mística” (Q7, §68: 906).³⁰²

En el §1 del Q21, Gramsci se detiene con la serie de problemáticas que son el índice y “el reflejo de la fatigosa elaboración de una nación italiana de tipo moderno” (Q2107). Entre estos, nos interesa destacar:

1) “¿Por qué la literatura italiana no es popular en Italia?” [...] 3) cuestión de la lengua nacional, tal y como fue planteada por Alessandro Manzoni [...] 5) ¿es necesario

³⁰¹ Sirva de ejemplo, tanto del lenguaje medievalizante como de la proximidad, siquiera temática, con Maquiavelo, el siguiente pasaje: “es falso decir que los italianos están desprovistos de curia, ya que, aunque carezcamos de Príncipe, sí tenemos una curia, si bien materialmente fragmentada” (Alighieri, 2018: 221).

³⁰² El siguiente pasaje tomado de la carta que Gramsci escribe el 16 de noviembre de 1931 a su hermana Teresina no es, por anecdótico, menos significativo en lo que hace a los largos efectos de la ruptura entre intelectuales y pueblo propiciada por el latín eclesiástico: “las beguinas repiten el latín de los rezos contenido en la Filotea: ¿te acuerdas de que la tía Grazia creía que había existido una ‘doña Bisodia’ muy pía, tanto que su nombre se repetía siempre en el Padre nuestro? Era el ‘dona nobis hodie’ que ella, como muchas otras, leía ‘donna Bisodia’ [doña Bisodia] y personificaba en una dama de tiempos pasados, cuando todos iban a la Iglesia y ‘había todavía un poco de religión en este mundo’” (LC: 493-494).

provocar en Italia una reforma religiosa como la protestante? Es decir, ¿la ausencia de luchas religiosas vastas y profundas determinada por ser Italia la sede del papado cuando fermentaron las innovaciones políticas que están a la base de los Estados modernos fue motivo de progreso o de atraso?; 6) ¿El Humanismo y el Renacimiento han sido progresivos o regresivos? [...] 9) inexistencia de una literatura popular en sentido estricto (Q21, §5: 2108-2109).

Como vemos, la pregunta por la lengua y la literatura que podemos retrotraer hasta el momento de las Ciudades autónomas condensa buena parte de los elementos que han comparecido a propósito del nexo Reforma-Renacimiento. Especialmente significativo, habida cuenta de que el Cuaderno 21 se escribe en un momento (segunda mitad de 1934) en el que la identificación entre lenguaje y concepción del mundo puede darse definitivamente por cumplida, es entender que

no existe, de hecho, ni una popularidad de la literatura artística, ni una producción autóctona de literatura “popular” porque falta una identidad de concepción del mundo entre “escritores” y “pueblo”, es decir, los sentimientos populares no son vividos como propios por los escritores, ni los escritores tienen una función “educadora nacional”, es decir, no se han planteado y no se plantean el problema de elaborar los sentimientos populares tras haberlos revivido y hecho propios (Q21, §5: 2114).

La falta de una literatura nacional-popular en Italia, como supo ver Bonghi, no es sino un síntoma más del fracaso del momento reformado, de la detención del proceso de nacionalización de las masas que impide el logro de una concepción del mundo nacional compartida por doctos y legos desde el momento mismo en el que se constituía el sistema de Estados europeos:

La cuestión no ha nacido hoy: ella se ha planteado desde la fundación del Estado italiano, y su existencia anterior es un documento para explicar el atraso de la formación político-nacional unitaria de la península. El libro de Ruggiero Bonghi sobre la impopularidad de la literatura italiana. También la cuestión de la lengua planteada por Manzoni refleja este problema, el problema de la unidad intelectual y moral de la nación y del Estado, buscado en la unidad de la lengua (Q21, §5: 2117-2118).

Un tema ascoliano y ¿revalorización del “momento Manzoni”?

Este párrafo 5 del cuaderno 21, escrito en la segunda mitad de 1934, nos pone tras la pista de una evolución en el pensamiento de Gramsci. El hecho de que Manzoni – en unión con Ruggiero Bonghi– sea ahora el referente en lo que hace a la cuestión de la lengua, parece indicar una revalorización de su proyecto, aun cuando Gramsci no se detenga a ponderar de nuevo las tesis del milanés. Nuestra hipótesis es que el peculiar

romanticismo del autor de *I Promessi sposi*, su intento por cuadrar el lenguaje vivo con la abstracción racionalista, se muestra congenial con la revalorización de la abstracción que se consume progresivamente en los *Quaderni* y que acabamos de ejemplificar a partir del nexo Reforma-Renacimiento. Así, podemos sostener que Gramsci no se decanta ya unilateralmente por la propuesta de Ascoli, sino que la madura teoría de la hegemonía requiere de un “momento Ascoli” –es decir, de la organización popular por abajo representada ahora por Bonghi– y de un “momento Manzoni” –es decir, de organización y sistematización por arriba–.³⁰³

En este sentido, el texto C en el que se retoma la mención a Ascoli, recoge la relevancia del momento renacimental (expresado en vernáculo) como complemento del espontaneísmo popular: “hay un desarrollo lingüístico unitario desde abajo, desde el pueblo a las personas cultas, *desarrollo reforzado por los grandes escritores florentinos y toscanos*” (Q23, §40: 2237, el destacado es nuestro). Esta modulación en el esquema ascoliano se apuntala en una de las últimas notas de los *Cuadernos*, el párrafo 2 de Q29, en el que Gramsci, discutiendo con la *Guida* de Panzini, incide sobre la relevancia de identificar “cuál es hoy, desde abajo, el centro de irradiación de las innovaciones lingüísticas” (Q29, §2: 2344), sin por ello soslayar el momento Renacimental, el momento de la sistematización abstracta, en definitiva, la planificación:

no se plantea siquiera el problema de si existe (y cuál es) un centro de irradiación espontánea desde arriba, es decir, en forma relativamente orgánica, continua, eficiente, y si esta puede ser regulada e intensificada (Q29, §2: 2345).

Esta complejización del momento ascoliano permite relativizar las afirmaciones sobre el supuesto liberalismo de Gramsci (Lo Piparo, 2014b: 75-80) y reinterpretar el pasaje en el que estas, en buena medida, se fundamentan, enfatizando no tanto los elementos de espontaneidad contenidos en este como la referencia a la organización que se contempla allí. Esto es, se trata en Gramsci de lograr un tipo de organización nueva,

³⁰³ Peter Ives ha llegado a conclusiones similares, obviando no obstante el problema del nexo entre Reforma y Renacimiento: “Gramsci ha rechazado por lo tanto el movimiento de Humboldt y Ascoli –cuando menos unilateral– de la *energeia* al *ergon*, o del sustrato al estrato fenoménico, y ha afirmado que la interacción funciona en ambas direcciones” (Ives, 2009b: 65). Más claro aún, utilizando incluso la misma terminología que nosotros y llegando a idénticas conclusiones, ha sido Stefano Gensini: “probablemente para el Gramsci de los *Cuadernos* (quizás no para el joven Gramsci [...]), el momento ‘manzoniano’ y el momento ‘ascoliano’, aplicados a la particular unificación lingüística de la que se habla [reforma intelectual y moral], deberían haberse compuesto en una correcta dialéctica entre dirección y espontaneidad” (2012: 191-192).

que incluya, superándolo, lo mejor del liberalismo; mas en ningún caso se trata de una adhesión acrítica al programa liberal que en la época del “totalitarismo” de entreguerras –marco irrebasable de la reflexión y el proyecto gramsciano– puede darse por históricamente superado. La anarquía del mercado rigiendo una sociedad civil librada a la anomia del lucro individual no es ya el modelo. Se trata ahora de mantener la productividad espontánea –sea económica, sea lingüística– *dentro* de una planificación que sin aplastar el impulso espontáneo lo discipline, ganando así la asintótica identificación entre libertad y necesidad, entre gramática y uso:

se obtendrá un *determinada* lengua unitaria: se obtendrá una *lengua unitaria* si ella es una necesidad, y la intervención organizada acelerará los tiempos del proceso ya existente; cuál será esta lengua no se puede prever y establecer: en todo caso, si la intervención es “racional”, estará orgánicamente ligada a la tradición (Q2, §3: 2346).

Como vemos, la dificultad para llevar a cabo una previsión no lleva a Gramsci a la exaltada celebración liberal de la anomia. Antes bien, el propio desarrollo histórico acota el número de opciones racionales que pueden ser consideradas y, en cierto sentido, impone ya la necesidad de que formas de organización en pugna traten de decantar el impulso desde abajo según una de esas racionalidades.

En virtud de estas últimas consideraciones podemos afirmar que si bien en la disputa en torno a la cuestión de la lengua, en la que Graziadio Isaia Ascoli y Alessandro Manzoni confrontan sus posturas, encontramos una fuente del tratamiento gramsciano de la Reforma y el Renacimiento que no ha sido tenido en consideración, no es menos cierto que el desarrollo del problema en los *Quaderni* acaba por desbordar la tematización de la Reforma en el *Proemio* ascoliano.

Como dijimos, el *Proemio all'“Archivio Glottologico italiano”* contiene, además de una propuesta de unificación lingüística, un ejercicio de lingüística comparada en el que se exponen los casos de dos naciones, Francia y Alemania, que han consolidado sus respectivas lenguas nacionales.³⁰⁴ A partir de dichos ejemplos, se trata de dilucidar cuál sería la vía adecuada para lograr dicho fin en las coordenadas italianas. El caso Francés debe la unificación lingüística a la adopción en todo su territorio de la variante lingüística vigente en París: “Francia obtiene de París la unidad de su habla, porque París es el gran crisol en el que se ha fundido y se funde la inteligencia de toda Francia. Del vertiginoso movimiento del municipio parisino parte

³⁰⁴ Cfr. Sobre la falta de fuerzas centrípetas –ya sea en lo que atañe a la capitalidad o a la densidad cultural– que favorezcan la unificación de la lengua en la Italia pre-unitaria, cfr. De Mauro, 2020: 16-17.

cada impulso de la universal civilización francesa” (Ascoli, 1872: X). La argumentación de Ascoli, en un gesto que se separa de la francofilia manzoniana,³⁰⁵ apunta a la imposibilidad de importar en Italia, dado el papel específico que Florencia ha jugado en la unificación y a su rol en los equilibrios económico-políticos de la península, un modelo como el Francés:

Si Florencia hubiese podido convertirse en París, todos los italianos cultos tendrían hoy seguramente un lenguaje idéntico a los florentinos; pero es igualmente seguro, que el lenguaje de tal capital de Italia no sería el florentino actual, y quizás no se podría ni siquiera considerarlo como un dialecto toscano (Ascoli, 1873: XII).³⁰⁶

En el caso alemán, el origen de la lengua común debe retrotraerse a la Reforma “que rompió la unidad de la fe y creó la unidad de la nación” (Ascoli, 1873: XIV). La caracterización ascoliana de la Reforma, centrada fundamentalmente en el papel que esta desempeña en la consolidación de la lengua, carga las tintas sobre dos elementos que hemos visto aparecer en el planteamiento de Gramsci: el papel de la literatura³⁰⁷ y, sobre todo, la excepcional densidad cultural de la “más amplia y viva de todas las culturas” (Ascoli, 1873: XVI). En este sentido, el caso del alemán post-reformado resulta paradigmático de una lengua que permite la nacionalización de las masas y la supresión de la distancia entre lo alto y lo bajo en una cultura nacional compartida:

los pensadores están en continuo diálogo entre ellos a lo largo de toda la gran patria alemana, el obrero, desde hace generaciones, quizás desde hace siglos, la mide ávidamente con sus pasos [...] Con el poeta, hecho intérprete asiduo de la fe, educador asiduo y omnipresente de cada noble afecto de la nación, la lengua misma recurre continuamente a las fuentes vivas de la tradición antigua y del pueblo (Ascoli, 1872: XV).

La situación de la Italia Contrarreformada sería la perfecta contrapartida del modelo alemán. Esto es, frente a la densidad inherente a la efervescencia cultural reformada, la Italia humanista y renacentista en sentido cultural, cuyos efectos perduran hasta el *Risorgimento*, se divide entre “la obra excelsa o el vagar”, o lo que es lo mismo, se caracteriza por “un saber concentrado en los pocos” que hace que “ningún país, y en

³⁰⁵ Sobre el particular, cfr. Bricchi, 2012: 107.

³⁰⁶ La teoría del sustrato lingüístico que hemos expuesto en sus líneas fundamentales, constituye el fundamento “técnico” de la postura ascoliana. Baste mentar las últimas páginas del *Proemio*, en las que el autor describe la tarea del *Archivio Glottologico italiano*: “descubrir, discernir y definir, en trazos amplios pero seguros, los idiomas y por lo tanto los pueblos que sucumbieron a aquella potente palabra [la palabra de Roma], *pero siempre reaccionando sobre ella con mayor o menor fuerza*” (Ascoli, 1873: XXXIX, El destacado es nuestro).

³⁰⁷ “En el caso de Alemania, el uso es realmente creado y establecido por la literatura común” (Ascoli, 1873: XXIV).

ningún tiempo, supere o alcance la gloria civil de Italia, si reparamos en la cuota que corresponde a cada pueblo en la sagrada falange de los grandes hombres”.³⁰⁸ Ascoli, desde este punto de partida, retoma dos elementos que nos resultarán conocidos. En primer lugar, la cultura italiana no-reformada aparece, según el tópico acuñado por De Sanctis, caracterizada por “la excesiva preocupación por la forma” (Ascoli, 1873: XXVI-XXVII). En segundo lugar, se refiere al “antiquísimo cáncer de la retórica” que, en última instancia, difunde la creencia según la cual “el incremento de la cultura se halla en relación directa con la proximidad o la mayor cercanía entre la palabra hablada y la palabra escrita, justo allí donde lo cierto es precisamente lo opuesto” (Ascoli, 1873: XXVIII).

La caracterización de la situación italiana lleva a Ascoli a cargar las tintas sobre la proporción existente entre los grandes maestros y “los ejércitos de autores menores que los secunden con la obra asidua y difundida” (Ascoli, 1873: XXVII). En cierto sentido, eso le ubica en la que más arriba hemos descrito como caracterización estereotípica del problema Reforma-Renacimiento, contemplando la Reforma, a diferencia de Gramsci y Croce, desde una perspectiva en la que la densidad de la cultura, difundida fundamentalmente por el medio escrito, ha generado ya una alta cultura y sobrepasado el momento inicial que limitaba su productividad al impulso popular. No obstante, el énfasis del autor en la creación de las capas intelectuales intermedias, así como sus críticas al “momento renacimiento”, lo hacen poco convergente con la complejidad del problema que Gramsci gana en fases posteriores de su reflexión y con la revalorización del renacimiento espontáneo. En definitiva, no alcanza Ascoli a entrever la existencia de una Reforma no confesional en las ciudades italianas y en la lengua vernácula.

El problema de la densidad de la cultura, en todo caso, resulta ciertamente convergente con la cuestión de la creación de una cultura nacional-popular y con el papel que los intelectuales desempeñan en esta operación. No obstante, también Ruggiero Bonghi se ocupa de este problema y, en este sentido, no es casual la revalorización de sus *Lettere* en una fase avanzada del encarcelamiento como los Cuadernos 21 y 23, pues este vendría a representar el “momento Ascoli” —es decir, el momento de lo popular— sin por ello cerrarse a la relevancia de la cuestión nacional, del “momento Manzoni”. Así, el planteamiento de Bonghi conserva una autonomía

³⁰⁸ Las tres citas proceden de: Ascoli, 1873: XXVII.

para la alta cultura y establece una relación entre esta y el trabajo de los “mediocres”, mientras que Ascoli parecía por momentos solayar del todo la relevancia del trabajo de los grandes en la consecución de la lengua.

Habida cuenta de que Gramsci acomuna en numerosas ocasiones la problemática planteada por Bonghi con la cuestión de la lengua según Manzoni, creemos que esa figura límite es revalorizada, no en lo que hace al contenido concreto de su proyecto, sino en tanto que paradigmática de una determinada lógica hegemónica. Así, la cuestión de la lengua, pareja al problema de la hegemonía, termina por ganar un planteamiento genuinamente dialéctico, en tanto que combinación de la lógica inductiva y la deductiva gracias a un *como si* que lleva la dialéctica más allá de la “lógica del concepto” (Croce, 1997: 67). Gramsci se refiere ahora a una dialéctica real, en el que los sujetos históricos cobran autoconciencia de sí gracias a *abstracciones determinadas* (ver siguiente capítulo) y en la que la organización aparece como una “necesidad práctica ‘inductiva’” (Q9, §68: 1140).

Capítulo 3.

Matteo Giulio Bartoli y la reflexión gramsciana sobre la causalidad y la ley.

3. 1. ¿Por qué Bartoli es importante para Gramsci?

Gramsci encuentra en el enfoque teórico más general, que hibrida la cuestión del lenguaje con la problemática histórico-cultural, y en algunas aportaciones metodológicas del que había sido su maestro en Turín, numerosos elementos que muestran una cierta congenialidad y refuerzan, complejizándola, su reflexión madura sobre el materialismo histórico (Rosiello, 1959: 309; De Mauro, 1991: 135) y, más en concreto, con cómo este ha de relacionarse con los procedimientos de la ciencia contemporánea. En este sentido, resulta de particular relevancia el modo en el que la heurística movilizadora por Bartoli en su investigación se muestra afin a la manera en que Gramsci elabora su reflexión sobre la causalidad histórica en un sentido antideterminista y antieconomicista, reivindicando la efectividad causal de las superestructuras, esto es, una función no solo epifenoménica de la ideología.

Es muy probable, además, que algunos elementos del análisis neolingüístico, especialmente las nociones de prestigio e irradiación, cuyas convergencias con la problemática general de la hegemonía son manifiestas, hayan podido –junto a otras influencias– proveer el utillaje teórico necesario para apuntalar el principio de la eficacia de las superestructuras como clave de la teoría de la hegemonía, favoreciendo el enriquecimiento de la noción con respecto a su original formulación bolchevique.

No significa esto último –y parece una discusión más o menos fuera que responde a intereses que trascienden a los de la exégesis fidedigna³⁰⁹– que el origen del concepto de hegemonía, tal y como Gramsci lo utiliza, se deduzca exhaustivamente de su formación como lingüista,³¹⁰ y más específicamente de la noción de *prestigio* desarrollada por Bartoli y Meillet (Lo Piparo, 1979: 92-100).

³⁰⁹ Naturalmente, nos referimos al ya mentado *affaire* Lo Piparo (1987: 175). Este texto ha recibido numerosas respuestas, entre las cuales cabe destacar De Mauro, 1991: 138.; Boothman, 2004: 85-89; Schirru, 2008b y Carlucci, 2014b: 30.

³¹⁰ Si bien es cierto que el término comparece en los *Appunti* de 1912-1913, compilados por el propio Gramsci (ver *infra*), no es menos cierto que esta ocurrencia esporádica no permite deducir la riqueza de matices que alcanza la elaboración gramsciana en los *Quaderni*. El pasaje en cuestión, sobre el que había ya llamado la atención Derek Boothmann (2012: 14), reza: “se nos presenta de nuevo un problema que hemos ya discutido en parte ¿de qué depende la influencia lingüística? A menudo se dice: de la potencia de un pueblo, tanto de cultura como de censo; y se dice que Roma por su civilización inferior no logró romanizar a Grecia. ¿Pero era Roma acaso más civil que Etruria? Y, sin embargo, en Italia destruyó las antiguas nacionalidades y las antiguas lenguas e impuso la propia *hegemonía* en todas las actividades del espíritu” (Bartoli, 2016: 91, el destacado es nuestro).

Antes bien, parece demostrado que este se asume, ante todo, tras su contacto con los debates bolcheviques post-revolucionarios y –tal y como lo reconoce el propio Gramsci– más concretamente según los planteamientos del último Lenin (Thomas, 2009: XXII; 230-241; Frosini, 2003: 95-98; Brandist, 2015: 106; 224; Capella, 2007: 15-16).³¹¹

Como trataremos de mostrar, la renuncia a este origen aboca a autores como Lo Piparo a una incapacidad para distinguir la fórmula gramsciana del concepto weberiano de legitimidad (Lo Piparo, 1979: 121),³¹² cargando las tintas sobre un modelo consensualista que tiende a enfatizar el momento de espontánea adhesión de las clases aliadas en detrimento de la función pedagógica ejercida por la clase dirigente.³¹³ Resultado de tal renuncia es un modo de pensar el Estado que distingue abstractamente la hegemonía en la sociedad civil de la coraza de coerción que le brinda el momento de la dictadura o de la sociedad política (Carlucci, 2014b: 31), y ubica así el momento hegemónico aisladamente en la trama privada del Estado y ya no en la mediación dinámica que el intelectual-organizador (ya sea público –funcionario– o privado –técnico–) lleva a cabo para amoldar la estructura económica

³¹¹ Por limitarnos a la apreciación de uno de los comentaristas más centrados en los aspectos lingüísticos de la reflexión gramsciana, Luigi Rosiello, cabe decir que: “el antecedente del concepto de ‘hegemonía’ es seguramente el de ‘prestigio’ lingüístico y cultural que encontramos en las páginas de Meillet y de Bartoli [...] y que es ulteriormente precisado por Bartoli en los términos de la relación entre la variedad lingüística de la clase dominante y las de las clases dominadas. Pero el término ‘hegemonía’ [...] ofrece a Gramsci la posibilidad de usar un concepto más amplio y comprensivo, utilizado por el marxismo militante soviético y por lo tanto referible no solo al ámbito lingüístico” (1986: 246). Rosiello, además, aduce a favor de esta tesis el §33 del Q7: “importancia filosófica del concepto y del hecho de la hegemonía, debido a Ilici [Lenin]” (Q882).

³¹² cfr. Filippini, 2010. En este texto el autor lleva a cabo un matizado análisis de la analítica del poder weberiana, centrado fundamentalmente en la legitimación racional y en la relación de la burocratización moderna con la democracia. Este destaca las afinidades con las posiciones gramscianas surgidas de su reflexión en torno a las condiciones de posibilidad de la revolución en occidente, entendiendo esta como un proceso que no puede limitarse ya a una sustitución, golpe de Estado mediante, de élites en el poder político, sino que requiere un proceso de construcción molecular de un nuevo sujeto político a partir del reconocimiento de la politicidad inherente a lo social. Por esta vía, Gramsci logra fundir la distinción entre discurso político y descripción sociológica en una nueva teoría general de la política (filosofía de la praxis como unidad de teoría y práctica, de conocimiento y programa).

³¹³ Cfr. Q1, §44: 41; Q1, §47. Sobre la parcialidad de un abordaje restringido al momento meramente consensual dice Peter D. Thomas: “La hegemonía, entonces, surge como una nueva práctica política “consensual” diferente de la mera coerción (un medio de dominación de las clases dirigentes anteriores) sobre este nuevo terreno de la sociedad civil; pero, al igual que la sociedad civil, integralmente conectada con el Estado, el significado completo de la hegemonía solo se gana completamente cuando se relaciona con esta distinción dialéctica de coerción” (Thomas, 2009: 144).

a una forma estatal que la penetra capilarmente.³¹⁴ Recordemos una cita que hemos aducido anteriormente, centrándonos ahora en como la noción de *prestigio*, cara a la lingüística de Bartoli, se hibrida en el dispositivo hegemónico con elementos de coerción y con la esfera de la economía:

Los intelectuales tienen una función en la “hegemonía” que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y en el “dominio” sobre ella que se encarna en el Estado y esta función es precisamente “organizativa” o conectiva: los intelectuales tienen la función de organizar la hegemonía social de un grupo y su dominio estatal, es decir, el consenso dado por el *prestigio* de la función en el mundo productivo y el aparato de coerción para aquellos grupos que no “consienten” ni activa ni pasivamente o para aquellos momentos de crisis de mando y de dirección en los que el consenso espontáneo sufre una crisis (Q4, §49: 476, el destacado es nuestro).

La renuncia de Lo Piparo a un explícito tratamiento de la necesaria función del dominio en la teoría de la hegemonía anticipa toda una línea de lecturas que toman por referencia la seminal alocución de Norberto Bobbio al congreso cagliaritano del Istituto Gramsci de 1967 (Bobbio, 1977),³¹⁵ en la que el autor del PSI defiende la exterioridad recíproca entre la noción gramsciana de sociedad civil y la de estructura económica, dividiendo a su vez las superestructuras en dos compartimentos estancos: la sociedad civil (lugar del consenso) y la sociedad política (ámbito de la coerción). Esta premisa, sumada a la bobbiana consideración de la noción gramsciana de sociedad civil como *tòpos* específico de la hegemonía, permiten al autor sostener, con un planteamiento a-dialéctico ajeno al universo gramsciano, la equiparación exhaustiva de las nociones de sociedad civil y de hegemonía, sentando definitivamente la imagen de un Gramsci teórico del consenso en la primera.

³¹⁴ Sobre la teoría gramsciana del intelectual, cfr. Vacca, 2020. Naturalmente, nos referimos a la célebre definición de Gramsci en el §88 del Cuaderno 6: “en la noción general de Estado entran elementos que hay que reconducir a la noción de sociedad civil (en el sentido, se podría decir, que Estado=sociedad política+sociedad civil, es decir, hegemonía acorazada de coerción)” (Q763-764). El punto de partida sobre una trama privada del Estado compuesta por dispositivos aptos para “disciplinar” el consenso se encuentra ya en las reflexiones del primer cuaderno: “el Estado tiene y exige consenso, pero también “educa” este consenso con las asociaciones políticas y sindicales, que son sin embargo organismos privados, dejados a la iniciativa privada de la clase dirigente” (Q1, §47: 56). Las reflexiones de Carl Schmitt sobre el Estado total, aunque animadas por una posición partidaria contraria a la de Gramsci, son del todo convergentes con su diagnóstico: “surge un Estado *total* basado en la identidad de Estado y sociedad que no se desinteresa de ningún dominio de lo real y está dispuesto en potencia a abarcarlos todos” (Schmitt, 2014: 55). Sobre la relación Gramsci-Schmitt, pensada desde el punto de vista que nos ocupa, véase: Kalyvas, 2017 y, Laleff, 2021 (especialmente los capítulos VII y VIII).

³¹⁵ También Lo Piparo se apoya en ella. Cfr. 1979: 105, n. 51; 123; 144.

Esta línea de investigación ha sido asumida en buena medida por la influyente lectura de Perry Anderson (2017: 48), la cual, siendo decisiva para la recepción anglosajona de Gramsci, es pergeñada ante todo como una intervención –destinada a extirpar oportunamente al autor sardo su nervio revolucionario– contra la línea mayoritaria del PCI en la coyuntura eurocomunista (el texto de Anderson se publica originalmente en la *New Left Review* en 1976). Asimismo, sin citar a Bobbio (cuyo texto Mouffe había recogido en su importante compendio de 1979 *Gramsci and the Marxist Theory*), el manifiesto del posmarxismo asume su interpretación y atribuye a Gramsci la defensa de una exterioridad de la estructura económica con respecto al terreno en el que se desarrolla la disputa ideológica (Laclau y Mouffe, 2001: 104), sentando al mismo tiempo las bases de una lectura que cifra la originalidad del sardo, ante todo, en su contribución a la teoría de la ideología (Mouffe, 1979b; 1985). Asimismo, el énfasis consensualista está presente en la influyente concepción de la hegemonía propia de los *subaltern studies*, que podemos resumir en la definición de Ranajit Guha: “hegemonía significa una condición de dominación (D) en la que, en la composición orgánica de D, la persuasión (P) es mayor a la coerción (C)” (Guha, 2019: 48).³¹⁶

3.1.1. El vínculo del discípulo.

A pesar de la señalada asimetría entre el legado bartoliano –en concreto de sus nociones de prestigio e irradiación– y la totalidad de determinaciones que dan la más compleja definición gramsciana de la hegemonía, parece evidente que su abandono de la vida universitaria, su labor periodística y su intensa militancia política, no han bastado para que el Gramsci que es detenido el 8 de noviembre de 1926, haya perdido por completo el interés en su vocación temprana. Así, en la carta que inaugura las *Lettere dal carcere*, dirigida a Clara Passarge –la casera que hospedaba a Gramsci durante su estancia romana en el número 25 de la Calle Giovan Battista Morgagni– el

³¹⁶ Para una crítica la posición bobbiana que subraya las continuidades en la lectura de Anderson, cfr. Thomas, 2009: 58; 170-175. Para una crítica filológica incontestable a la lectura de Anderson, cfr. Francioni, 1984: 147-227. Para un énfasis en el carácter parcial de la lectura posmarxista y sus implicaciones en las teorías de la poshegemonía contemporáneas, cfr. Thomas, 2020. Para una lectura crítica de la noción de hegemonía propia de los *subaltern studies*, cfr. Thomas, 2021. Para un valioso estado de la cuestión sobre la fortuna anglosajona del texto bobbiano, cfr. Tarascio, 2021.

reo le solicita que le envíe, junto a una gramática alemana y a un ejemplar de la *Divina comedia*, “el *Breviario di lingüística* de Bertoni y Bartoli que estaba en el armario frente a la cama” (LC: 3). También en la carta del 3 de octubre de 1927, dirigida a Tatiana Schucht, Gramsci vuelve a solicitar “el *Manualetto di lingüística* de Giulio Bertoni y Matteo Giulio Bartoli, impreso en Módena en 1925 o en 1926” (LC: 124). La primera de estas cartas no alcanza su destino y es retenida por las autoridades fascistas. En cuanto a la segunda de ellas, ha de leerse junto a la carta del 12 de diciembre de 1927, dirigida también a Tatiana y en la que Gramsci advierte a la cuñada de que

no he llegado a recibir un volumen encargado hace ya mucho: Giulio Bertoni y Matteo Bartoli, *Manualetto di linguistica*, impreso en Módena en 1925, por un editor que no recuerdo. Si es difícil de encontrar se puede dejar pasar, porque ya he abandonado el plan de escribir (por fuerza mayor, dada la imposibilidad de tener a mi disposición el material para escribir) una disertación sobre el tema de título “Esta mesa redonda es cuadrada”, que pienso que se habría convertido en un modelo para los trabajos intelectuales carcelarios presentes y futuros. La cuestión, por desgracia, seguirá irresuelta por un tiempo y esto me genera un cierto malestar (LC: 140).

Dejemos por ahora de lado la idea de que su disertación sobre la lingüística podría servir de *modelo* para los demás trabajos carcelarios,³¹⁷ y centrémonos en las precisiones cronológicas que dotan de inteligibilidad a estas cartas. Dado que hasta enero de 1929 Gramsci no recibe el permiso para escribir en la celda (Vacca, 2014: 115), y dado que este ya se había solicitado el 27 de marzo de 1927, no hay razones para dudar de su genuina intención, a la altura de diciembre de 1927, de consagrar parte de su trabajo intelectual a la lingüística. Asimismo, no parece haber razón para dudar de que su pasajera renuncia a la redacción de las notas basadas en la lectura del *Breviario di neolinguistica* (este es el título exacto de la obra solicitada por Gramsci) se deba tanto a las dificultades para hacerse con dicho material bibliográfico (que nunca llegará a recibir³¹⁸) como a la inicial demora en la obtención de los permisos requeridos. De igual modo, el hecho de que, a la altura de agosto de 1930 (en la nota 74 del Cuaderno 3), aluda –como había hecho en la carta de diciembre del 27, y otra vez a propósito de Bartoli y Bertoni– al escrito titulado *Questa tavola rotonda è quadrata* –texto croceano sobre el que vuelve en Q29, §1 (1935)–, parecen dar cuenta de un genuino interés por los tópicos teóricos mencionados en estas cartas.

³¹⁷ Sobre las convergencias entre el historicismo bartoliano y la comprensión general del marxismo en Gramsci, cfr. Rosiello, 1986a: 237.

³¹⁸ Cfr. Gerratana en Q2604.

Y, sin embargo, puede todavía albergarse la duda sobre si las solicitudes presentes en ellas responden –precisamente en 1926-1927– a las genuinas inquietudes intelectuales de Gramsci. ¿Acaso no podrían ser una falsa pista que, ante el escrutinio fascista de la correspondencia, desvíe la atención de su más reciente actividad política hacia sus viejas ocupaciones universitarias con la literatura y la lingüística?³¹⁹ Además, las cartas sacarían a relucir el viejo vínculo con Matteo Bartoli, cuya inextirpable fe política irredentista devino más tarde, previo paso por una radicalización nacionalista contemporánea a la Gran Guerra, en un filofascismo sin complejos (De Mauro, 1964: s/p; Schirru, 2017: 80).

Si bien esta posibilidad tiene un carácter especulativo, no es menos cierto que el tono fuertemente sarcástico (atiéndase al uso de las comillas) de la carta que a menudo ha sido aducida como prueba de la filiación gramsciana a las posiciones de Bartoli –y de su rechazo *in toto* al modelo de la neogramática– podría corresponderse con un intento de encriptar mensajes políticos dirigidos a la cadena de interlocutores que comenzaba en Tatiana Schucht y que, a través de Piero Sraffa, ponía a Gramsci en contacto con el PCd'I y con su vértice: Palmiro Togliatti. La carta en cuestión, fechada el 19 de marzo de 1927, contiene el primer programa de trabajo realizado tras su encierro e incluye como segundo punto del mismo la realización de:

¡Un estudio de lingüística comparada! Nada menos. ¿Pero qué podría ser más “desinteresado” y *für ewig* que esto? Se trataría, naturalmente, de tratar solo la parte metodológica y puramente teórica del argumento que no ha sido nunca abordada completa y sistemáticamente desde el nuevo punto de vista de los neolingüistas contra los neogramáticos [...]. Uno de los mayores “remordimientos” intelectuales de mi vida es el profundo dolor que causé a mi buen profesor Bartoli, de la Universidad de Turín, el cual estaba convencido de que yo era el arcángel destinado a derrotar definitivamente a los “neogramáticos”, ya que él, miembro de la misma generación y ligado por millones de hilos académicos a esa chusma de hombres infames, no quería rebasar en sus enunciaciones cierto límite fijado por las conveniencias y la deferencia con los viejos monumentos funerarios de la erudición (LC: 56, carta a Tatiana del 19 de marzo de 1927).

Además de este segundo punto, los intereses de Gramsci en este proto-programa de trabajo incluyen: “1º una investigación sobre la formación del espíritu público en Italia en el siglo pasado [...]. 3º Un estudio sobre el teatro de Pirandello y sobre la transformación del gusto teatral italiano [...]. 4º Un ensayo sobre las novelas de

³¹⁹ Vacca señala que esta posibilidad está presente en las cartas de Gramsci anteriores al 20 de mayo de 1927, momento en el que se cursa la tercera orden de captura contra él y se corrobora la posibilidad de una detención mucho más larga de lo especulado en un primer momento, cfr. Vacca, 2014: 116-117.

apéndice y el gusto popular en literatura” (LC: 55-56). En su *Vita e pensieri di Antonio Gramsci*, Giuseppe Vacca –quien considera central en el desarrollo ulterior de los *Quaderni* únicamente al primero de estos puntos–, señala que “la carta del 19 de marzo de 1927 [...] tiene todas las características de la comunicación en código” (Vacca, 2014: 114). En la hipótesis de Vacca, el destinatario último del mensaje cifrado sería, como hemos dicho, Palmiro Togliatti, y el primero y el segundo de los puntos que componen el supuesto primer programa de trabajo, serían, en realidad, un recordatorio de “la dura confrontación política mantenida entre ellos [Gramsci y Togliatti] cinco meses antes³²⁰ [...]: el modo de concebir la ‘hegemonía del proletariado’ y el nexo entre la construcción del socialismo en la Unión Soviética y la búsqueda de ‘vías nacionales diferentes’” (*ibid.*: 117). En este contexto, Vacca concluye:

El estudio de lingüística comparada era una metáfora muy clara del tema del que había partido la política de Gramsci: la “traducción en lenguaje histórico italiano” del bolchevismo según las indicaciones del propio Lenin (*id.*).

Ciertamente, este punto de la argumentación del libro (por lo demás excepcional) de Giuseppe Vacca no deja de suscitar algunos problemas, no tanto por su verosimilitud como por la dificultad de ganar elementos de juicio ulteriores que puedan corroborar la validez del código por él aducido. Las dudas se multiplican si nos atenemos a la que sería la clave de bóveda de su argumentación, esto es, a la supuesta transparencia que la imagen del “*für ewig*” tendría para Palmiro Togliatti:

Für ewig evoca lo *eterno* que, en lenguaje secularizado, se adapta a la función de lo teórico y para un “historicista absoluto”, como se profesaba Gramsci, era también una expresión autoirónica. Gramsci quería decir que pretendía tratar a fondo los temas afrontados en el ensayo sobre la cuestión meridional y esto implicaba desarrollar sus presupuestos teóricos. En otras palabras, había identificado problemas nuevos con respecto a los cuales no se podía confiar en las fluctuaciones de la política de la Komintern y de la URSS. “Desinteresado” quiere decir, por lo tanto, políticamente riguroso y teóricamente radical (Vacca, 2014: 118).

³²⁰ Vacca se refiere a la controversia que rodea a la carta que Gramsci dirige el 14 de octubre de 1926 al Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética, y en la cual trata de mediar en el conflicto abierto entre la mayoría (Stalin y Bujarin) y la Oposición unificada (Trotsky, Zinoviev y Kamenev). Apoyando las tesis de los primeros, pero mostrándose crítico con cualquier solución que suponga un retroceso a posiciones corporativas basadas en el abandono de la NEP y la alianza obrero-campesina. Como es sabido, ante la capitulación de la minoría el 16 de octubre, Togliatti considera que carece de sentido entregar la carta, a cuyo planteamiento, que no siempre es claro en la atribución de responsabilidades, se opone. Cfr. Gramsci, 1992: 455-462. La respuesta de Togliatti en: *ibid.*: 463-466.

La hipótesis de Vacca es verosímil y ciertamente da cuenta en buena medida de la operación teórica que Gramsci cumple durante su encierro. No obstante, además de que no resulta fácil corroborarla, debemos también ponderar sus efectos sobre el tema que nos ocupa. Si, efectivamente, el estudio dedicado a los neolingüistas y los neogramáticos, que Gramsci propone como el segundo de sus puntos de investigación, se agota en ser un mero código que podría traducirse por “condiciones de la revolución bolchevique en Italia”, las notas gramscianas dedicadas a la cuestión lingüística a lo largo de los *Quaderni* perderían en buena medida, ya desde los primeros compases de la escritura, su autonomía teórica, y sería muy difícil entender cuál es el sentido de otras notas que retoman las cuestiones mencionadas, incluida una tan tardía como el §1 del Q29. Así, si bien no descartamos por completo la hipótesis de Vacca –y creemos que su excepcional biografía aduce una cantidad de documentación ingente que corrobora la hipótesis de la mediación de Tatiana y Sraffa con el partido– creemos que la carta del 19 de marzo sí puede considerarse como un primer esbozo del programa de trabajo presente en los *Cuadernos* (y, como mostraremos en el capítulo 5, hay en ella elementos teóricos sustantivos para la comprensión de la totalidad del proyecto carcelario). En relación al objeto de estudio que nos ocupa, creemos que el hecho de que el programa de trabajo que inaugura la redacción de los *Quaderni* –fechado el 8 de febrero de 1929 y compuesto por dieciséis puntos– incluya en decimoquinto lugar el rótulo “*Neo-grammatici e neo-linguisti* (‘questa tavola rotonda è quadrata’)” (Q5) da muestras de una continuidad en los intereses de Gramsci que trasciende la inmediata comunicación con Togliatti.

Ciertamente, el interés de Gramsci por el *Breviario* no es perenne y la mayor parte de las notas dedicadas a Bartoli se concentran en los primeros compases de la escritura –Cuaderno 3–, desapareciendo la polémica entre neogramáticos y neolingüistas de la reagrupación temática que encabeza el octavo cuaderno y reapareciendo solo algunas menciones a Bartoli en el Cuaderno 29. Pese a esto, en este punto quisiéramos arriesgar una hipótesis, a saber, que la reflexión de Gramsci sobre la parte “metodológica y puramente teórica del argumento” (LC: 56) acaba por mostrar la afinidad electiva entre la reflexión sobre las “normas areales” desarrollada por su mentor y la idea de una “causalidad hipotética”, basada en el principio del “supuesto que”, que es propia del “mercado determinado”, tal y como Gramsci lo teoriza en su primer desarrollo de la noción.

Sabemos que se trata de una hipótesis arriesgada, y cuya justificación requiere del apoyo en otras fuentes lingüísticas de la obra de Gramsci –como Michel Bréal o Giovanni Vailati– y en otros tópicos teóricos –como la teoría de la traducibilidad o la equiparación de lenguaje e ideología– igualmente vinculados a una lectura del marxismo que implica todo un giro lingüístico; pero también esta multiplicación de las referencias puede ser aducida como muestra del calado, que trasciende su mero uso como código, del interés de Gramsci por la lingüística.

3. 2. Matteo Giulio Bartoli.

Matteo Giulio Bartoli nace en Labin (Albona) de Istria (actual Croacia) en 1873 y fallece en Turín en el año 1946. Como ciudadano austro-húngaro inicia sus estudios en la Universidad de Viena, bajo la tutela del romanista Wilhelm Meyer-Lübke, quien puede considerarse junto a Gilliéron, Ascoli y Croce su principal influencia. Le unirá a este autor de origen suizo un largo discipulado que desemboca en una amistad interrumpida solo temporalmente tras la declaración de guerra de Italia a Alemania en 1915, momento en el que se radicaliza el nacionalismo de ambos, para ser retomada una vez el conflicto mundial ha concluido (Schirru, 2017: 80). De Meyer-Lübke Bartoli hereda, además de su perenne atención a la cronología, un denodado interés por la lingüística románica que, como veremos, dirige sus primeros trabajos hacia el estudio del Dalmático. No obstante, la aproximación geográfica de Bartoli tiene por fin encarar las lenguas neolatinas con un método en parte diferente al planteamiento metodológico neogramático,³²¹ pues este último se había gestado con un objeto diverso, a saber, la reconstrucción de las lenguas muertas a partir de un método comparativo del que deducir las leyes que permiten, a contrapelo, dibujar su evolución (Terracini, 1948: 320).

Su familiarización con la geolingüística se debe presumiblemente a la estancia que realiza en París todavía durante los estudios universitarios y bajo la tutela Jules Gilliéron. Este será el principal promotor, junto a Edmond Edmont, del *Atlas linguistique de la France*, obra publicada en trece volúmenes entre 1902 y 1910. La larga influencia de Gilliéron y su atención al papel de las variables geográficas en la

³²¹ Cuyo rigor comparatista y cuya atención a la fonética histórica había sido asumida con entusiasmo por su primer maestro (Schirru, 2008b: 401).

evolución de la lengua, llevarán a Bartoli a imitarlo, iniciando en 1924 la elaboración del *Atlante linguistico italiano*, de cuyo comité de redacción era presidente, y, en 1929, del *Atlante Lingüístico Albanés*. Asimismo, de Gilliéron toma el interés por un enfoque al tiempo objetivista e historicista (Rosiello, 1959: 318) y por el trabajo de campo. Además, por influencia del francés refuerza su atención al dialecto (Dardano, 1974: 38), elemento igualmente importante para la glotología ascoliana y la neogramática (Dardano, 1974: 24; Timpanaro, 1972: 160-162). Pese a esta convergencia, la obra de Gilliéron marca en este punto toda una serie de diferencias con respecto a las otras escuelas. El francés sustituye la estaticidad del comparativismo neogramatical y la glotología ascoliana –ambas corrientes con una notable carga naturalista y fisiologicista– por una aproximación dinámica que rastrea las causas de la distribución geográfica en una lucha entre palabras que reproduce la “pugna” por expandir su habla entre diferentes centros de cultura. El resultado de dicho conflicto será la historia *única* de cada término (Dardano, 1974: 39-40; Rosiello, 1957: 40).

Tras licenciarse en Viena, Bartoli realiza un lectorado en Estrasburgo por invitación de Gustav Gröber (Terracini, 1948: 316) y allí traba contacto con Heinrich Hübschmann, uno de los grandes representantes de la neogramática, cuya influencia metodológica se hace patente “en los argumentos con los que Bartoli sostiene la autonomía genealógica del dalmático” (Schirru, 2016: XVII).³²² Asimismo, en esta universidad se familiariza con la obra de Benedetto Croce, quien, gracias a la mediación de Karl Vössler, había entablado por aquel entonces un diálogo científico con los allí radicados Gröber y Paolo Savj-Lopez (Schirru, 2016: XVII-XVIII).

De la *Estética* croceana, que sobre todo utilizará como ariete contra las posiciones epistemológicas de los neogramáticos (concentradas en torno al principio de la falta de excepción de las leyes fonéticas), toma además un cierto énfasis en los factores culturales del cambio lingüístico, con el cual tiende a soslayar el papel de la fisiología en dicho proceso. De Croce, toma igualmente el rechazo a las distinciones académicas entre léxico, gramática, sintaxis y fonética (Bartoli, 2016: 11; 1925a: 126;

³²² “Partiendo de la identificación de un grupo de lexemas que tenían una etimología independiente en el ámbito romance y apoyándose sobre matrices fonéticas diferentes de las conocidas para los otros grupos. Este método había sido utilizado por Hübschmann años antes para sostener la autonomía del armenio con respecto al indo-iránico” (Schirru, 2016: XVII).

Croce, 1997: 149; Schirru, 2016: XXVII; Raggiunti: 53).³²³ No toma de Croce, en cambio, su identificación de estética y lingüística ni su rechazo al estudio, como objetos legítimos de la ciencia-filosofía, de los expedientes empíricos de la lengua (De Mauro, 1964: s/p).³²⁴

³²³ Esta reivindicación del idealismo lingüístico, se hace explícita en las últimas líneas del *Breviario*: “la filosofía italiana ha ayudado eficazmente a combatir los [...] errores de los neogramáticos, que son en el fondo los materialistas de las lingüística. Por ejemplo y sobre todo, Croce ha enseñado a los neolingüistas que entre las diversas divisiones tradicionales, como el ‘léxico’ y la ‘gramática’, y así entre sus diversas partes, como la ‘fonética’, la ‘morfología’ y la ‘sintaxis’, por el contrario, no subsiste la diferencia mencionada en el §24 [entre los métodos para el estudio del léxico y la gramática], y que los reflejos fonéticos no son realmente explicados por causas fisiológicas (Bertoni y Bartoli, 1928: 125-126).

³²⁴ Ciertamente la adhesión de Bartoli a los motivos idealistas puede calificarse de “superficial” (Schirru, 2016: XXX) aun cuando esta es palmaria –no sin introducir ciertas precauciones– ya en *Alle fonti del neolatino*: “todo lenguaje, de todo momento y de todo individuo es creación. Pero no [...] creación hecha de la nada, sino hecha con elementos que la pre-existían (Bartoli, 1910: 898). Sin embargo, podemos encontrar en las veladas referencias de Bartoli a las posiciones de Croce durante su magisterio un principio de la heterodoxa lectura gramsciana en los *Quaderni*: del uso, por así decirlo, de Croce contra Croce, que permite al sardo ganar una lectura democratizante del individualismo expresivo (ver capítulo 5). Así, en la *Dispensa* dice Bartoli: “tratándose de hechos lingüísticos, la causa, es decir, la razón estética debería ser el principal fin de nuestras investigaciones, pero no siempre sería posible encontrarla; en cambio es más fácil encontrar de dónde ha partido la innovación, lo que es indispensable para saber por qué ha nacido y se ha difundido” (2016: 16). Como vemos, la postura croceana aboca a una aporía difícilmente resoluble: identificando los hechos lingüísticos con el resultado de la expresión estética los ubica en un ámbito que resulta inaccesible para los métodos normales de la investigación científica (la individualidad artística, lo concreto), la cual es considerada como productora de meras abstracciones (Croce, 1941: 175-176; 179), así como en un espacio inaccesible –en tanto que meramente individual– para la política lingüística de la índole que fuere. Sobre el desencuentro entre la tradición idealista, con su concepción de la ciencia (*Wissenschaft*) como ciencia de lo concreto, y la ciencia positiva (*Science*) obligada a bregar con formas de abstracción expresadas en enunciados nomotéticos, resulta imperecedero el célebre ensayo de Manuel Sacristán, *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia*, cfr. Sacristán, 1983: 348.

Por lo que respecta a la segunda alusión de Bartoli a Croce, esta puede verse como un antecedente claro del correctivo que Gramsci moverá contra las posturas de este: “el lenguaje no soporta esquemas fijados más o menos arbitraria o lógicamente, y que su única ley es el gusto individual *o colectivo*” (Bartoli, 2016: 72, el destacado es nuestro). Si bien, Bartoli podría pasar a simple vista por un croceano de estricta observancia, para quien esté más familiarizado con las tesis de la *Estética* resultará evidente que la cuña final –ese “o colectivo”– se aleja del individualismo croceano y, a su vez, abre la puerta para la crítica que Gramsci le dirigirá en el Q6: “la historia de las lenguas es historia de las innovaciones lingüísticas, pero estas innovaciones no son individuales (como sucede en el arte) sino que son de toda una comunidad social que ha innovado su cultura, que ha ‘progresado’ históricamente: naturalmente también ellas llegan a ser individuales, pero no del individuo-artista, sino del individuo-elemento histórico-[cultural] *completo* determinado” (Q6, §71: 738). Como es obvio por lo expuesto en el capítulo anterior, la posición de Gramsci ataca a la concepción del artista-neoláico, que parece ser, aun cuando Croce haga una explícita crítica del genio (Croce, 1997: 45), la conclusión última a la que aboca el individualismo y su rechazo de las bridas que la lingüística impone a la expresión.

Bartoli recibe además una profunda influencia de la obra de Graziadio Isaia Ascoli, de quien hereda tanto su noción de sustrato, desarrollada ante todo en términos culturales, como la idea de la historicidad de los hechos lingüísticos. El propio Bartoli, en su *Introduzione alla neolinguistica* reclamará dicha influencia, reinterpretando la polémica de Ascoli y los neogramáticos con el fin de hacer de este autor un neolingüista *avant la lettre* centrado en la individualidad histórica de los fenómenos lingüísticos.³²⁵

En lo que respecta a sus posiciones políticas, como ya hemos tenido ocasión de mencionar, Bartoli era un irredentista, defensor acérrimo de la italianidad de su Istria natal. Esto es, consideraba que los territorios con mayoría italiana fuera de la península itálica debían ser anexionados al nóvel Estado italiano.³²⁶ Con la entrada de Italia en la guerra profundiza su fe nacionalista y en los años veinte se asimila por completo al fascismo. Gramsci tendrá noticias de dicha adhesión precisamente a propósito de un episodio teórico-político. Como hemos señalado en el primer capítulo, sabemos de dicha constancia gracias a Q29, §8, la penúltima nota del Cuaderno 29, dedicada al discurso inaugural del año académico 1934 de la Universidad de Turín, el cual fue dictado por el propio Bartoli y titulado *Quistione linguistiche e diritti nazionali*. La breve nota gramsciana se muestra crítica con las

³²⁵ Timpanaro (2011: 396) se pronuncia explícitamente contra la coherencia de dicha auto-interpretación. Además, el propio Timpanaro ha señalado la distancia existente entre el concepto ascoliano de sustrato y el uso del mismo término por parte de Bartoli, toda vez que este lo depura de resabios naturalistas y lo reduce a la “relación dialéctica tradición-innovación, presente en todo acto lingüístico” (1972: 174). Terracini, por su parte, había matizado este hiato pues, según él “en Ascoli se encuentran ideas que permitan ampliar el fenómeno de sustrato mucho más allá de una reacción de tendencias endémicas puramente fisiológicas y sacan a la luz la calidad de mezcla o, como decía Ascoli, de ‘contaminación’ que es característica de los hechos de sustrato. Se tiene aquí el germen por el cual la teoría viene a injertarse en una más amplia que –concibiendo la innovación en rígida relación con su extensión en el tiempo y el espacio, es decir, con la expansión histórica de una lengua– explica toda innovación como un episodio particular de esta expansión, es decir, como el resultado de influencias que una lengua, un estrato social, una variedad dialectal de ella ejerció o sufrió en confrontación con lenguas y dialectos con los que está en contacto cultural” (Terracini, 1938: 329).

³²⁶ Sirva de ejemplo la dedicatoria del artículo *Alle fonti del neolatino*, primer texto en el que comparece el término “neolingüística” y en el que podemos leer: “estas páginas [...] reiteran la italianidad del suyo [de Ascoli] y nuestro país: Istria” (Bartoli, 1910: 890). Y la argumentación, en base al nuevo método geográfico, de la italianidad lingüística del Adriático oriental: “¿Cuáles son en cambio las pruebas o los indicios aducidos para probar o hacer probable la tesis de que el habla de Rovinj o Dignano o el de Veglia son ladinas o ladinizantes? / Son elementos lexicales en su mayoría, recogidos sin ninguna atención a la historia o a la geografía de las áreas, sin ninguna distinción entre áreas unidas o separadas, entre formas antiguas y nuevas” (Bartoli, 1910: 907).

tesis defendidas por el maestro,³²⁷ quien, contradiciendo su anterior posición en *Das Dalmatische*, sostenía ahora la indivisibilidad de la Italia dialectal, así como la no autonomía del Dalmático y su pertenencia a los dialectos italianos (Schirru, 2010: 6). De este modo sentaba las bases para el equivalente italiano de un derecho de los *Volksgruppen* que justificase, en un modo que entroncaba con sus tesis irredentistas y les servía de corolario, el expansionismo Mussoliniano.³²⁸ Esta constante de su posición política, como ha señalado Tullio de Mauro, tendrá efectos sobre su trabajo teórico, llevándole a defender, por ejemplo, una lectura que no tiene en cuenta los aspectos democratizantes de la obra de Ascoli (1964: s/p).³²⁹

Volviendo sobre su trayectoria académica, entre 1904 y 1912, Bartoli dirige la sección *Lingua letteraria* en el *Kritischer Jahresbericht über die Fortschritte der romanischen Philologie* (De Mauro, 1964: s/p), lo que le ubica en una posición privilegiada para colaborar en la recopilación de información para el *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, de Wilhelm Meyer-Lübke, tarea en la que, como ya hemos visto, involucrará a Antonio Gramsci.³³⁰ Este trabajo, junto a la selección y traducción –en colaboración con G. Braun– de la *Grammatica storico-comparata della lingua italiana e dei dialetti toscani*, del lingüista suizo (Bartoli, 2016: 9), y a su primera gran obra, publicada en 1906: *Das Dalmatische. Altromanische Sprachreste von Veglia bis Ragusa und ihre Stellung in der appenninobalkanischen Romania*, le valdrán la cátedra –ganada por unanimidad en 1907– de “Historia comparada de las lenguas clásicas y neolatinas”, la cual posteriormente pasará a llamarse cátedra de “Lingüística” y, en 1939, de “Glotología” (De Mauro, 1964: s/p).

En cuanto a *Das Dalmatische*, esta obra compendia los resultados de una larga investigación cuyo punto de partida sería la disertación que Bartoli realiza en 1908, enriquecida ulteriormente bajo la dirección de la Academia imperial de las ciencias de Viena (Schirru, 2016: XVIII). Su disertación se apoya, además de en el estudio de

³²⁷ “Parece por la nota que el discurso es muy discutible en algunas partes generales: por ejemplo la afirmación de que ‘la Italia dialectal es una e indivisible’” (Q29, §8: 2351).

³²⁸ Sobre el derecho del *Volksgruppe* confróntese Neumann, 2014: 113-118.

³²⁹ Como hemos apuntado ya, Ascoli era un autor con profundas convicciones democráticas e incluso filosocialistas. Defensor laico de la monogénesis del lenguaje y feroz crítico de las derivas racistas que podían seguirse de la teoría de las “reacciones étnicas”, es decir, del análisis biologicista en términos de sustrato que él mismo defendía.

³³⁰ Cfr. Schirru, 2011: 950-957; 2017. También en la bibliografía de los *Appunti* del curso 1912-1913 se alude al diccionario: “el mejor y cronológicamente último [diccionario etimológico de las lenguas romance] es el de Meyer-Lübke que está en curso de publicación” (Bartoli, 2016: 10).

algunos documentos textuales provenientes de Ragusa (actual Dubrovnik) (Schirru, 2010: 6, n. 17), en un trabajo de campo realizado en 1897 en la isla de Veglia. Durante esta investigación Bartoli lleva a cabo una serie de entrevistas a Antonio Udina, último hablante del dialéctico –hoy extinto– de la isla, el cual se considera una de las variantes terminales del Dalmático (Schirru, 2016: XVI). Si esta lengua resulta relevante es porque cumplía en oriente una función especular a la del sardo en Occidente (Terracini, 1948: 317),³³¹ pues sus escasos vestigios –tanto orales como escritos– permitían la reconstrucción del latín regional (la variante dalmática) y, toda vez que este se hallaba en una zona disputada por eslavos e italianos, ofrecía la posibilidad de rastrear sus huellas en el rumano, el italiano, el neogriego, el véneto –que Bartoli hablaba en la intimidad– y el croata. La investigación sobre el dalmático, llevada a cabo mediante un paciente contraste entre cada uno de los elementos más antiguos de esta lengua con los de las lenguas aledañas (*ibid.*: 318), lleva a una serie de indicios que permiten establecer relaciones, por un lado, con el rumano y, por otro, con los dialectos centro-meridionales italianos, lo que describe un área geolingüística que Bartoli bautiza como “apenino-balcánica” en oposición a un área occidental “pirenaico-alpina” (Bartoli, 1928: 80; Terracini, 1948: 318).

En *Das Dalmatische* –obra dividida en dos partes: la primera consiste en una descripción del contexto geográfico, histórico y lingüístico; y la segunda en una antología de textos, una gramática histórica y un glosario (Schirru, 2016: XVIII)– Bartoli defiende el origen romance y la autonomía de dicha lengua como subgrupo interno al “amplio grupo ilirio-romance” (Schirru, 2010: 6). Las líneas generales de la obra se reproducen en buena medida en la segunda parte de los *Appunti*. En ella se intuye ya el interés por la lingüística geográfica, lo que encaminará su trabajo posterior en una dirección polémica –heredada tanto de Gilliéron como de Ascoli y

³³¹ La cita de Bartoli, quien atribuye la tesis a su maestro Meyer-Lübke, resulta imperdible: “¿Cuántas y cuáles son las lenguas neolatinas? Convencionalmente se dice que son tantas como las lenguas literarias o escritas [...] Partiendo del criterio literario se cuentan estas lenguas neolatinas comenzando por oriente: *rumano, italiano, ladino, francés, provenzal, catalán, español, portugués*. –A estas Meyer-Lübke añade: *el sardo* y *el dalmático*, separándose del criterio literario, porque si el sardo tuvo un poco de literatura el dalmático no la tuvo en absoluto; ¿y entonces por qué? La razón es esta: estos dos lenguajes son importantes para la historia de las lenguas romance, porque conservan una frase del latín hablado que en las otras regiones ya ha sido superado hace mucho; esto se explica fácilmente si se piensa en su historia y en su posición geográfica” (Bartoli, 2016: 109-110).

sustentada en la recurrente crítica de Croce a las leyes fonéticas– con las líneas metodológicas de la lingüística hegemónica (De Mauro, 1964: s/p).³³²

En 1910 publica el primer intento de dicha polémica: el artículo titulado *Alle fonti del neolatino*, en el que comparece por primera vez el término “neolingüística”.³³³ Tras la mala recepción de dicho artículo, a Bartoli le llevará quince años de trabajo no demasiado documentados (Terracini, 1948: 318; Vidossi, 1948: 204) –y de los que los *Appunti* (1912-1913) redactados por Gramsci suponen un testimonio inestimable– desarrollar más en profundidad su nueva perspectiva. Tras estos, en 1925, publica su *Introduzione alla neolinguistica* y el *Breviario di Neolinguistica*, escrito junto a Giulio Bertoni.

En el segundo de los libros, el cual concentra el interés de Gramsci, ambos autores llevan a cabo una división del trabajo intelectual según la cual a Bertoni le corresponde desarrollar, en la primera parte del libro, los principios generales de la teoría; mientras que Bartoli ocupará la segunda con los criterios técnicos. Esta división dista de referirse a dos desarrollos de unas premisas teóricas compartidas. Antes bien, mientras que Bertoni comprendía su trabajo como una teoría lingüística *stricto sensu*, el maestro de Gramsci se limitaba a suministrar “una serie de indicaciones metodológicas [...] sobre como reconstruir, a falta de documentación histórica suficiente, la cronología y los centros de irradiación y de expansión de las formas lingüísticas” (Lo Piparo, 1979: 63). La discordancia entre ambas partes, que no pasará inadvertida para Gramsci (Q6, §74: 351-352), lleva a la obra a recibir numerosas críticas negativas³³⁴ y hará que en trabajos ulteriores Bartoli abandone la

³³² Mientras que para Gilliéron, como hemos visto, la polémica con los neogramáticos respondía a motivos teóricos profundos, en el caso de Ascoli esta se debía ante todo a razones de precedencia, cfr. Timpanaro, 2011: 396; 398. Esto es, Ascoli no solo no era reacio a la abstracción neogramatical, sino que su método coincidía con el criterio epistemológico basado en la falta de excepción de las leyes fonéticas y su teoría del sustrato –las “causas etnológicas”– se autocomprendía, precisamente, como el garante de esta. El sustrato era, por consiguiente, lo que permitía según Ascoli salvar la cientificidad de la glotología según los rígidos criterios de demarcación positivistas que, más que animarlos realmente, le eran atribuidos a los lingüistas de la escuela de Leipzig (Ives, 2004: 49; Rosiello, 1986b).

³³³ Las primeras líneas del artículo –cuyo exergo es una cita de la crítica croceana a las leyes fonéticas– constituyen toda una declaración de intenciones en lo que hace a las filias y las fobias del nuevo enfoque: “si bien las teorías neolingüísticas contradicen los métodos de los neogramáticos no así a la teoría de nuestro Ascoli sobre el origen y la evolución del lenguaje” (Bartoli, 1910: 889). Véase lo escrito en la nota anterior.

³³⁴ Franco Lo Piparo ha citado por extenso la crítica de Antoine Meillet al *Breviario*, no sin indicar que el autor francés no tiene en cuenta el estado de la neogramática italiana: “este

etiqueta de “neolingüística” en favor de aquella otra de “lingüística espacial” (Bartoli, 1945: 177; Vidossi, 1948: 209-210). Además, Bartoli renuncia por completo a la construcción de una filosofía del lenguaje sistemática –tal parece ser más bien la pretensión de Bertoni³³⁵– y se limita al objetivo mucho menos ambicioso de brindar

proceder es simplista. La antigua escuela sería la de los neogramáticos. Es tarde para combatirla: de los dos fundadores, uno, Osthoff ha muerto hace tiempo; y el otro, Brugmann, murió hace muchos años no sin haber evolucionado a lo largo de su vida científica. Nadie hoy en día se denomina neogramático. Y, en ningún momento los neogramáticos han reinado solos. En Alemania, la escuela de Berlín, no ha dejado de hacerles la guerra, y, por otro lado, ni Bréal les ha reconocido, ni F. de Saussure ha sido de los suyos. Finalmente, Hugo Schuchardt ha polemizado vehementemente con ellos, y ha seguido otros caminos” (Meillet en Lo Piparo, 1979: 62).

³³⁵ Excede nuestros intereses, pues no parece haber rastros de su influencia sobre la obra del sardo, un estudio pormenorizado de la obra de Bertoni. Nos limitamos, por consiguiente, a reproducir la opinión del propio Gramsci, quien carga con dureza contra el lingüista que desde 1922 había comenzado a colaborar con su antiguo mentor (Schirru, 2010: 939-940): “su figura de estudioso me ha resultado siempre repugnante intelectualmente: hay en ella algo de falso, de no sincero en el sentido literal de la palabra; más allá de la prolijidad y la falta de ‘perspectiva’ en los valores históricos y literarios” (Q3, §74: 352). En la misma nota, Gramsci justifica su animadversión ante el hecho de que en el artículo *Nuovi orientamenti linguistici*, publicado por Bertoni en el *Leonardo* en 1926, este dé preeminencia a Giovanni Campus, un colaborador de Bartoli, especialista en lingüística sarda y participante, también, en la recolección de información para la etimología de Meyer-Lübke (Schirru, 2017: 81-82), sobre la figura del maestro (Q351). Además, un poco antes, en el mismo párrafo: “Bertoni, no ha entendido a Bartoli, pero tampoco la estética de Croce, en el sentido que de la estética croceana no ha sabido derivar los cánones de investigación y de construcción de la ciencia del lenguaje, sino que no ha hecho más que parafrasear, exaltar, lirificar algunas impresiones: se trata de un positivista sustancial que se amilana frente al idealismo porque está más de moda” (Q351-352). Es por esto que Gramsci se sorprende por la reseña positiva que Croce le dedica a las especulaciones idealistas de Bertoni en una reseña del *Breviario* aparecida en *La Critica* en 1926. Sin embargo, hemos de señalar que en 1941, en un texto titulado *La filosofia del linguaggio e le sue condizioni presenti in Italia*, el filósofo Napolitano carga duramente contra Bertoni por su negación de los resultados de la tarea de los lingüistas como una mera abstracción carente de utilidad, la cual se basa en la incapacidad de Bertoni para entender la diferencia entre historia de la poesía e historia de la cultura, y para reconocer la segunda como una actividad diferente a la *expresión estética* (Croce, 1941: 175-176). También en el §5 del Cuaderno 29, Gramsci carga contra el idealismo no-historicista de Bertoni: “la tendencia del idealismo ha encontrado su expresión más realizada en Bertoni: se trata de un retorno a viejas concepciones retóricas, sobre las palabras ‘bellas’ y ‘feas’ en sí y por sí, concepción rebarnizada con un nuevo lenguaje pseudo-científico. En realidad se trata de encontrar una justificación extrínseca a la gramática normativa tras haber ‘mostrado’ su ‘inutilidad’ tanto teórica como práctica” (Q2347-2348). Este intento de disimular la naturaleza inherentemente política de las gramáticas normativas, de su saberse resultado de un acto político que las instaura en unas correlaciones de fuerzas determinadas y con unos fines específicos (Q29, §5), converge con las formas esperantistas de comprender la consecución de la lengua nacional. Así, en el párrafo 36 del Cuaderno 7, se critica también –junto a las tendencias esperantistas y a aquellas de los pragmatistas como Vilfredo Pareto o Prezzolini, quienes conciben el lenguaje como causa de error– la concepción de Bertoni, en su obra *Linguaggio e poesia*, que le lleva a “considerar ‘bellas’ en sí ciertas palabras a diferencia de otras” (Q886-887). Para una consideración de las críticas a Bertoni, considerado como el lastre que impidió el desarrollo de un objetivismo historicista en la lingüística italiana que

una serie de criterios heurísticos que puedan resultar útiles para la investigación, esto es, un conjunto de normas técnicas de alcance general: las “normas areales” o “espaciales”.

La publicación de la *Introduzione* y del *Breviario* —en la que detenemos nuestra exposición dado que la influencia de Bartoli sobre Gramsci no se extiende más allá de este periodo— signa el punto álgido de la autocomprensión de su obra en los términos de una neolingüística. Aun cuando abandone pronto la etiqueta, esto no impide que los criterios y las líneas de investigación esbozadas en estas obras marquen sus trabajos inmediatamente posteriores consagrados al estudio del latín vulgar de Italia y a su evolución (Terracini, 1948: 319). El objetivo fundamental para la lingüística del tiempo era releer la historia de la lengua latina a la luz de la transición del latín al romance (Schirru, 2016: XXI). Esto —aun cuando a diferencia de los neogramáticos su atención se dirija a las lenguas vivas y ricas en sus fuentes— sitúa de lleno a Bartoli en el ámbito de las tareas reconstructivas (Terracini, 1948: 320). Su trabajo pretende elaborar la historia del latín como una serie de “innovaciones sucesivas que tienen orígenes geográficos diferentes, escalonados cronológicamente desde la edad arcaica a la tardía” (Schirru, 2016: XXII). Esta aproximación dinámica obliga a Bartoli a pensar el latín como “la totalidad de vocablos registrados o atribuibles al latín dentro de unos límites de tiempo determinados” y cada una de sus fases como la “ocurrencia y combinación de ejemplos más o menos numerosos, de innovaciones más o menos frecuentes” (Terracini, 1948: 321).

De tal trabajo, que se extiende por casi veinte años, se llega a una elaboración geográfica y cronológica de las diferentes áreas y fases del latín vulgar, así como de su interacción con las nacientes lenguas vernáculas, sin parangón en la lingüística precedente.³³⁶ Bartoli, como veremos, lograba así superar algunos de los límites de la

fuese capaz al mismo tiempo de superar el comparativismo a-cronológico de los neogramáticos y el subjetivismo idealista, cfr. Rosiello, 1959: 320-324.

³³⁶ “[Bartoli] la descubre [la latinidad vulgar de Italia] animada en el periodo más antiguo por un fuerte empuje productor de novedades lingüísticas confrontadas con el latín de las provincias que no acogieron estas novedades o las aceptaron de forma tardía. En cambio, en siglos posteriores, romance y ya no romanos, la situación se invierte: esta o aquella provincia asume una tendencia decisivamente innovadora ‘in loco’; desde una de ellas en particular, la Galia, la ola innovadora se esparce por todo el entorno y alcanza, en todo o en parte, la más arcaica península itálica. ¿La razón? La primera ola de innovaciones, la de Italia, es debida, según Bartoli, al germen del prestigio cultural ejercido a la vez sobre Roma por oscos, umbros y griegos. La efervescencia de innovaciones romance más tardías nace en cambio del contacto con Germanos y Eslavos vencedores, por lo tanto, según Bartoli nace más fácilmente fuera que dentro de Italia. La individualidad de cada área romance en particular es

escuela neogramática a fuerza de desplazar su objeto desde la atención a las lenguas indoeuropeas hacia el latín, lo que permitía una reconstrucción ya no de las “ruinas lingüísticas”, sino de la lengua en acto (Terracini, 1948: 320). Esto no obstante, la renovación metodológica de Bartoli no es plena, pues se basa, como el trabajo de sus predecesores, en normas inductivas respaldadas estadísticamente y en el recurso a correspondencias fonéticas que, sin embargo, no quiere, en un primer momento llamar “leyes”.³³⁷ En todo caso, gracias en buena medida al cambio en su objeto de estudio logra una “reforma” en el método que le lleva a superar el esquematismo abstracto que necesariamente se derivaba para los neogramáticos de la escasez de documentos y del trabajo sobre lenguas muertas y a ganar una óptica del todo diferente, limitada a la construcción de normas –ya no carentes de excepción sino estadísticamente respaldadas (Terracini, 1948: 321; p. ej. Bartoli, 1925a: 93; 107)– que le asistiesen en la investigación empírica.³³⁸

3. 3. ¿Neolingüistas *versus* neogramáticos?

La escuela de los neogramáticos –término acuñado polémicamente por Friedrich Zarncke (Timpanaro, 1972: 164)– de Leipzig, cuyos más insignes representantes eran Friedrich Karl Brugmann (1849-1919), Herman Osthoff (1847-1909), August Leskien (1840-1916), Hermann Paul (1846-1921) y Berthold Delbrück (1842-1922),³³⁹ representa el más célebre de los intentos de renovación –siguiendo los principios positivistas a la moda– de la gramática comparada en las postrimerías del XIX. En dicha empresa, los neogramáticos aspiran a una homologación de los criterios de

repetidamente medida por Bartoli de igual modo que este episodio” (Terracini, 1948: 319). El itinerario descrito por Terracini comparece, por ejemplo, en: Bartoli, 1910: 894. Ver también la síntesis que se ofrece en Boothman, 2020: 70.

³³⁷ En los últimos estertores de su carrera, Bartoli se declara más bien indiferente a la polémica en torno a la leyes fonéticas: “todas estas leyes y leyecitas sirven para mostrar que soy todo lo contrario a un ‘adversario de las leyes fonéticas’. No soy su adversario, sino, quizás, uno de sus reformadores” (Bartoli, 1945: 192).

³³⁸ “Bartoli no fue en absoluto un defensor del método comparativo tradicional, sino un vivaz reformador de este: sustituyó la comparación atomística de raíces, fonemas y morfemas por la comparación de áreas espaciales y de fases lingüísticas” (Rosiello, 1959: 301-302).

³³⁹ Los dos primeros publican en 1878 *Morphologische Untersuchungen*, obra seminal de la corriente en la que se definen las líneas maestras de su perspectiva: “falta de excepción de las leyes fonéticas; naturaleza psicológica del cambio lingüístico; necesidad de estudiar las lenguas vivas y de llevar la experiencia de este estudio también al trabajo de reconstrucción prehistórica” (Timpanaro, 2011: 395).

demarcación de la lingüística –que fundamentaba el cambio lingüístico regular en aspectos fisiológicos y el cambio excepcional en otros de índole psicológica– con aquellos propios de las ciencias naturales, aunque manteniendo, en tanto que ciencia histórica, su propia especificidad. Esta equiparación había de consumarse en la descripción de la evolución fonética mediante el recurso a enunciados legaliformes cuya presunción como inquebrantables iba supuesta *al nivel de la explicación*.

El surgimiento del enfoque neogramático en la segunda mitad del siglo XIX se caracteriza por una notable continuidad con la lingüística romántica en lo que hace a su objeto de estudio. Como aquellos, los *Junggrammatiker* centraron los esfuerzos de su investigación en las lenguas indoeuropeas más antiguas, ya fuese en el sánscrito, el latín y el griego clásicos, el gótico o el eslavónico (De Mauro, 1964: s/p). Lo llamativo de este trabajo, centrado en el estudio de lenguas muertas cuyo funcionamiento en un contexto histórico pleno de determinaciones resultaba ya incognoscible, es que su objetivo no se limitaba a la descripción de dichas lenguas sino que tenía por fin la reconstrucción de la proto-lengua de la que todas ellas se derivaban (*id.*). Para ello, los neogramáticos recurrían a un método histórico-comparativo en el que se aislaban “los elementos que parecían genéticamente afines” para después “confrontar estos ‘átomos’ lingüísticos” en busca del étimo común (*id.*). Este contraste basado en correspondencias fonéticas regulares venía a sustituir a una “investigación etimológica [que] en muchos casos hacía uso todavía de aproximaciones de palabras, tomadas de lenguas diferentes, parecidas por significante y significado, sin detenerse a discutir la naturaleza de esta familiaridad” (Schirru, 2008b: 400). La gran innovación de los neogramáticos fue, entonces, restringir la legitimidad de la especulación etimológica a aquellos casos en los que la evolución de un término podía ser justificada con el recurso a una ley fonética que se cumpliese sin excepción para todos los términos en su misma situación.

Esta idea, no tanto de la existencia de leyes fonéticas como de la falta de excepción a las mismas, constituye la nota distintiva de la aproximación neogramática. Esta, como ha señalado Paolo Ramat, no es *al nivel del modelo explicativo* una reflexión sobre la causalidad, pues los teóricos de Leipzig “se limitan a constatar la regularidad de las correspondencias fonéticas sin ofrecer una explicación [de la causa del cambio]” (Ramat, 1986: 56). En el hecho de que los cambios registrados pueden ser descritos en enunciados legaliformes, y no tanto en las causas concretas a las que se deban tales cambios (sobre las cuales se especula e

investiga al margen del modelo explicativo como *otra* parte del trabajo del lingüista), se juega la posibilidad misma de que la lingüística pueda ser considerada como ciencia:

Si se admiten desviaciones arbitrarias, fortuitas, imposibles de coordinar entre ellas, se reconoce que el objeto de la investigación, es decir, la lengua, no es accesible al conocimiento científico (Leskien en Dardano, 1974: 23).

Estos rígidos criterios epistemológicos les llevan a especular –más allá de la forma *lógica* de la explicación– fundamentalmente con dos tipos de causas del cambio (que en tanto particulares caen fuera de la forma de ley). En primer lugar, la evolución normal y regular del lenguaje responde sobre todo a causas fisiológicas, a la imperfección de los órganos fonadores y auditivos que necesariamente termina por generar cambios como resultado de los procesos de transmisión de un determinado lenguaje. En segundo lugar, los neogramáticos reconocen la existencia de factores psicológicos que intervienen en el cambio lingüístico por analogía, es decir, por “la innovación inconsciente de un individuo particular [que] se extiende luego, de forma igualmente inconsciente, a la colectividad de los hablantes” (Timpanaro, 1972: 164). A pesar de que los neogramáticos aceptan este segundo tipo de causa del cambio lingüístico, que en buena medida se aduce cuando se ha de justificar una excepción práctica a las leyes fonéticas, no es menos cierto que tales autores tienden a mantener una jerarquía que privilegia las causas fisiológicas del cambio (Dardano, 1974: 23; Rosiello, 1986b: 41), esto es, privilegian las dimensiones objetivas de la lengua sobre las subjetivas.

Si bien este planteamiento a menudo condujo a una imagen estereotípica de los neogramáticos que acusaba a estos autores de naturalistas y biologicistas –acusación en la que incurre el mismo Gramsci (Q3, §74: 352)³⁴⁰– la realidad es que dichos autores se encuentran por completo dentro del método histórico-comparativo. Por lo

³⁴⁰ La imagen que Gramsci tiene de la neogramática es en buena medida una imagen distorsionada derivada de que los años de su formación con Matteo Bartoli son aquellos en los que muy probablemente la polémica de este con los neogramáticos alcanzase sus más altas cotas de intensidad. Asimismo, como ha señalado Luigi Rosiello (1986a: 245), es muy probable que Gramsci no conozca en detalle la neogramática alemana, sino más bien a sus epígonos italianos, quienes exacerbaban los elementos biologicistas a menudo con un sesgo racista muy evidente (Lo piparo, 1979: 62; 74-77). No había pues, por tiempo y lugar, tenido contacto con los grandes trabajos de la lingüística positivista, sino con aquel positivismo que, como recuerda Eugenio Garin, “entre el final del 800 y el principio del 900, estaba ya en plena disolución, tanto que el objeto polémico de Croce y Gentile, fue a menudo una híbrida unión de temas mal combinados y de equívocas mistificaciones” (Garin, 1976: 163).

tanto, en ningún caso atribuyen capacidad causal a las llamadas leyes fonéticas, las cuales son leyes inductivas constituidas por abstracciones que registran regularidades ganadas durante la investigación mediante la comparación entre lenguas diferentes, diferentes fases de una misma lengua o diferentes funciones en una misma lengua y momento. No se trata en ningún caso de leyes transhistóricas equiparables a las que rigen en las ciencias naturales, al contrario, son simples abstracciones que se formulan en forma de ley, *conditio sine qua non* para poder decir que se está haciendo un tratamiento científico de la lengua. Como señala Luigi Rosiello:

Los neogramáticos eran positivistas y participaron activamente en el programa positivista de unificación metodológica de las ciencias [...] que proponía la asunción de un mismo esquema de explicación válido para todas las ramas de la investigación empírica (ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre). La puesta en práctica de tal programa en el ámbito de la lingüística implicaba el reconocimiento de que los hechos de cambio como producto de la actividad humana fuesen explicables en base a la asunción de leyes generales adecuadas al objeto de investigación [...] los unos, los fenómenos naturales, tienen propiedades universales; los otros, los fenómenos lingüísticos, tienen características históricamente determinadas (Rosiello, 1986b: 25).

Por consiguiente, los neogramáticos alemanes son perfectamente conscientes de la diferencia entre las leyes naturales y las leyes fonéticas, circunscribiendo por completo estas últimas al ámbito histórico. Esto arroja un problema evidente, dado que las leyes fonéticas son abstracciones ganadas mediante una inferencia inductiva, ¿cómo resulta posible sostener la falta de excepción de dichas leyes? La concepción del sustrato de índole naturalista propia de Ascoli venía a garantizar esta falta de excepción (Timpanaro, 2011: 401), los neogramáticos italianos solucionaban el problema cayendo en un fatalismo determinista³⁴¹ y el neoidealismo, con afán polémico negababa la existencia misma de dichas leyes.³⁴² Los neogramáticos, por su parte, son perfectamente conscientes de las numerosas excepciones que afectaban por doquier a las leyes fonéticas y, por consiguiente, saben no solo que la efectividad de las mismas ha de ser circunscrita a determinadas condiciones históricas, sino también

³⁴¹ Lo Piparo nos ofrece la siguiente cita de Goidanich en *Il mio insegnamento di glottologia*: “las alteraciones fonéticas [...] dependen del imperfecto funcionamiento del órgano del oído y del aparato oral: ellas son, por lo tanto, fatales” (Goidanich en Lo Piparo, 1979: 75).

³⁴² Ciertamente, el historicismo croceano que consideraba todo acontecimiento histórico como el resultado de la creatividad libre e irrepetible del individuo, no podía asumir la existencia de leyes, siquiera inductivas, que estuviesen en condiciones de embridar esta creatividad, motivo por el cual se mostraba necesariamente crítico con las pretensiones científicas de las ciencias sociales o del hombre, no menos que de las ciencias naturales. Así, en la *Estética*, estas últimas constituyen uno de sus blancos predilectos. Cfr. Croce, 1997: 56-57; 80; 85; 104.

que su falta de excepción ha de funcionar solo al nivel de la forma de la argumentación (Rosiello, 1986b: 23).³⁴³

Por lo tanto, si los neogramáticos se afanan en sostener el principio de la falta de excepción, esto se debe a que no pueden capitular ante los contraejemplos, es decir, no pueden asumir que estos falsen la ley: donde no hay enunciados nomotéticos no hay ciencia o, dicho en otras palabras, no hay una ciencia de lo concreto. En este sentido, las excepciones han de ser pensadas como el resultado de interferencias entre leyes, de cambios por analogía o como fenómenos destinados a ser subsumidos bajo una ley que no ha sido descubierta todavía.³⁴⁴ Y, por consiguiente, el estatuto epistemológico de la “falta de excepción” es el de un requisito *lógico* de la explicación nomológico-deductiva, no el de una descripción empírica del funcionamiento de las leyes fonéticas. Estas últimas, en tanto que generalizaciones empíricas ganadas por inducción, han de considerarse como leyes particulares que pueden ser deducidas de leyes y principios más generales, “uno de los cuales es precisamente aquel, no siempre explícitamente expresado, de que ‘las lenguas mutan en el tiempo con regularidad’” (Rosiello, 1986b: 27). De esta forma, *al nivel de la explicación*, se opera con un modelo deductivo en el que estas leyes descriptivas pueden considerarse como analíticamente contenidas en las premisas de las que se siguen por necesidad lógica. En definitiva: la falta de excepción *postulada* por los neogramáticos “ha de ser entendida como necesidad lógica de la argumentación explicativa y no como propiedad empírica inherente al fenómeno resumido en la ley fonética” (*id.*).³⁴⁵

³⁴³ “No todos los cambios lingüísticos se dejan reconducir a leyes fonéticas, con lo que aquella causalidad sin excepción está al mismo tiempo conectada con numerosas excepciones efectivas a las leyes fonéticas” (Sebeok en Ramat, 1986: 57).

³⁴⁴ El positivismo bujariniano, ciertamente menos consciente de los matices epistemológicos de la problemática que sus homólogos lingüistas, muestra un buen ejemplo de la transposición del requisito lógico de la necesidad sin excepción ya no como criterio lógico, sino como principio de interpretación empírica: “su voluntad, como todo el resto de la naturaleza, está condicionada por ciertas causas y el hombre no constituye una excepción [...]. Es cierto que estas causas son difíciles de determinar. Pero esto es otro problema. Sin duda no hemos descubierto todas las causas en el reino de la naturaleza. Pero esto no significa que esas causas no puedan ser explicadas” (Bujarin, 1972: 132).

³⁴⁵ En este error incurre, y en buena medida guiado por el lugar común que ubica en una demarcación empírica el problema de la falta de excepción, Michel Bréal, padre de la semántica y autor, como hemos de ver, bien conocido por Gramsci: “dejando a un lado los cambios de fonética, que son del dominio de la gramática fisiológica, yo estudio las causas intelectuales que han presidido la formación de nuestras lenguas. Ordeno los hechos bajo ciertas leyes, pero de forma tal que no cabe atribuir a dicha expresión un sentido imperativo.

En resumen: el tan polémico principio de la “falta de excepción” no sería sino el nexo lógico que vincula las leyes más generales y los principios teóricos (la premisa del argumento) con las generalizaciones empíricas y sus condiciones particulares de aplicabilidad al material histórico.

Habida cuenta de esto, carece de sentido la equiparación llevada a cabo por Franco Lo Piparo (1979: 80) entre, de un lado, los postulados de una racionalidad transhistórica (y en buena medida independiente de la agencia subjetiva), bien sea individual bien colectiva, propias del universo teórico-político de la II Internacional y, de otro, las leyes, supuestamente transhistóricas, de la neogramática (ha de reconocerse, no obstante, que en *Lingua, Intellettuali, Egemonia in Gramsci* se centra ante todo en la neogramática italiana).³⁴⁶ En virtud de tal paralelismo, el autor palermitano sostiene la posibilidad de extender parte de la crítica gramsciana al determinismo y al economicismo propios del esquema interpretativo de la II (excepción hecha de Labriola) y de la III Internacional, a una supuesta crítica al fatalismo inherente al principio de la falta de excepción de las leyes fonéticas. Ciertamente, esta sugerente hipótesis, argumentada en base a numerosos textos de juventud, queda desbaratada por el carácter *lógico* y no empírico del principio de la falta de excepción. El cumplimiento de las leyes fonéticas no responde a ninguna “astucia de la razón” que viniese a garantizar *telos* alguno, sino que más bien construiría la norma asumiendo que tal desviación se ha de producir y solo en el momento de dar cuenta de ella a nivel teórico, como un *explanandum* analíticamente contenido en un *explanans*, cabría decir que las cosas ocurren “como si” las leyes fonéticas no estuviesen sujetas a excepción.

Como es de esperar, aun cuando la crítica al determinismo no pueda hacerse extensiva a la neogramática, la insuperable escisión entre teoría y práctica que aqueja el modelo neogramático no se corresponde con el núcleo teórico de la filosofía de la praxis, el cual, de forma afin a los neolingüistas que proclaman la “unidad de concepción y método” (Bartoli y Bertoni, 1928: 126),³⁴⁷ innovará la noción de ley – sin negar por ello su carácter abstracto o su valor heurístico– como regularidad, tendencia o previsión, siguiendo un modelo basado en la inmanencia de la teoría a la

No se trata de leyes sin excepción, de leyes ciegas, según reputan las de la fonética algunos escritores” (Bréal, 1905: 5).

³⁴⁶ También Peter Ives parece seguir esta interpretación del palermitano, cfr. Ives, 2009b: 63.

³⁴⁷ Para una interpretación de Bartoli como autor en el que “práctica y teoría se iluminan recíprocamente”, cfr. Vidossi, 1948: 205-206.

práctica y en la consiguiente practicidad de la propia teoría. Así, si bien Gramsci, con la fe del discípulo, se muestra polémico con la neogramática, es difícil que llegue a amalgamar los exabruptos deterministas del socialismo con el preciosismo teórico que caracteriza a la noción de ley movilizada por la gran lingüística decimonónica, la cual estaba en condiciones de evaluar con la competencia teórica propia de un experto.

La equiparación de Lo Piparo –que ha sido ampliamente cuestionada (Rosiello, 1986a: 256, n. 4; Schirru, 2008b: 399 y 432, n. 8; Carlucci, 2014a: 136)– además de basarse en una exageración, que hemos visto y sobre la que volveremos, de las deudas entre neolingüística y lingüística neoidealista (Lo Piparo, 1979: 82), puede en nuestra opinión ser abordada a partir del cuestionamiento de una equiparación implícita en el texto del autor. Para Lo Piparo pareciera no haber diferencia entre el carácter *suprahistórico* de las leyes de desarrollo social de la vulgata marxista y la naturaleza *incosciente* de las leyes fonéticas:

tanto para los neogramáticos italianos como para los marxistas positivistas los procesos históricos son determinados y guiados por leyes independientes de la voluntad y de la intervención consciente y organizada de los hombres (Lo Piparo, 1979: 80).

Aunque volveremos sobre el particular al final del presente apartado, cuando nos ocupemos con el estatuto de la “ley” y de la abstracción en la filosofía de la praxis, baste decir por ahora que no hay razón para equiparar determinismo histórico y acción incosciente, y que más bien, muy a menudo, el determinismo presupone la voluntad organizada de los hombres y su intervención consciente y es a través de ella que se realiza.³⁴⁸ Muy al contrario, el *quid* de la cuestión tendría que ver con la capacidad causal de la ley, con la distinción, de un lado, de una fórmula registrable *a priori* y dotada de la suficiente consistencia ontológica como para poder ser considerada como la condición suficiente de un determinado patrón social y, por otro lado, la consideración de la ley como un elemento meramente explicativo, que recoge *a posteriori* los resultados de la observación empírica metodológicamente reglada. En definitiva, las leyes fonéticas no representan “un apriorístico y teleológico ‘deber ser’, sino la constatación *a posteriori* de una evolución ya verificada” (Ramat, 1986: 55).

³⁴⁸ Sirva de ejemplo a este respecto la argumentación de Bujarin: “los fenómenos sociales [...] se realizan ‘a través’ de la voluntad de los hombres [...]. El socialismo se realizará inevitablemente porque es inevitable que los hombres, determinadas clases de hombres, luchen por su realización y que lo hagan en circunstancias que puedan asegurar su victoria. El marxismo no niega la voluntad, la explica” (Bujarin, 1972: 146).

Si hubiésemos de buscar, además de la escisión entre teoría y práctica, un límite al modelo neogramatical –el cual lo torna incompatible con la aproximación gramsciana– este se vislumbra en el fuerte internismo de su enfoque, esto es, en la desatención a las variantes histórico-culturales del cambio social. Este hecho conducía a los neogramáticos a centrarse, de espaldas a cualquier forma de abordaje contextual, únicamente en las regularidades fonéticas deducidas de la comparación entre lenguas.³⁴⁹

Por su parte, tanto Bartoli como Gramsci, sostendrán con denodado esfuerzo una apertura de la disciplina a los elementos culturales y contextuales de la lengua, al modo en el que los avatares socio-políticos, pero también, por ejemplo, geográficos, determinan las pautas de difusión, contacto e hibridación entre códigos. Sirva de ejemplo, que nos introduce ya en la exposición de la neolingüística, la formulación polémica de Bartoli en *Alle fonti del neolatino*:

Estas “normas fonéticas” [...] tienen por lo menos dos inconvenientes. Ante todo no nos dicen por qué estos ü, y otros sonidos prepalatales, están geográficamente próximos. Luego, imaginando que estos sonidos sean efecto de esta o de aquella fuerza asimilativa o desasimilante de sonidos precedentes o subsiguientes, de este o de aquel desplazamiento [...] o de cualquier otro accidente en la articulación de los órganos de la palabra, no se parte para nada de una *causa*, no se da en absoluto un porqué (Bartoli, 1910: 897).³⁵⁰

Esta apertura al contexto refleja una común influencia de Croce en la obra de Bartoli y Gramsci, la cual remite no solo al interés por la interferencia entre lenguas, sino a la atención común a las condiciones que marcan la pauta de difusión de las innovaciones (Schirru, 2008b: 410-412). En los *Frammenti di etica*, tal y como reporta Schirru,

³⁴⁹ Timpanaro, contraponiendo la teoría del sustrato a las modas teóricas del XIX, sobre todo al evolucionista August Schleicher, con quien tiende a compararse no siempre de forma justa a los *junggrammatiker* (Ramat, 1986: 54-55), recuerda: “la lingüística comparada oficial de mitad del XIX [...] había preferido atribuir los cambios de las lenguas a causas ‘internas’, a una especie de vida vegetativa que el lenguaje, al igual que los organismos vegetales y animales, habría poseído” (Timpanaro, 1972: 160).

³⁵⁰ La polémica con los neogramáticos continúa en *ibid.*: 899 y ss. Asimismo, reaparece al comienzo de la intervención de Bartoli en el *Breviario*: las opiniones [de los neogramáticos] expresadas más arriba son, en parte, diametralmente opuestas a las de los neolingüistas, y la razón de esta antítesis parcial está en el hecho de que los neolingüistas tratan de responder a tres preguntas que veremos inmediatamente, y a las cuales los neogramáticos no creen necesario buscar alguna respuesta o responden con un método diferente del neolingüístico. / Las tres preguntas son las siguientes: / 1) ¿cuál es la relación cronológica entre aquellas fases? [...] / 2) Encontrada la innovación [...] se pregunta cuál es la patria de la innovación. Es decir, ¿aquel *plus* ha surgido en las áreas donde lo encontramos o ha alcanzado un área desde otra? ¿Y desde cuál? / 3) ¿Cuál es la causa de la innovación? Es decir, ¿por qué *plus* ha sido preferido a su predecesor MAGIS?

Croce escribe: “los filósofos originales ‘son hijos de la tierra fatigosa, no nacen por partenogénesis de la filosofía, recogen las voces de nuevos eventos y de nuevas necesidades” (Croce en Schirru, 2008b: 440). Encontraremos este tópico croceano en numerosos lugares de los *Quaderni*, aplicado sobre todo a la traducción de la historia de la metafísica como historia de las superestructuras, visión “historicista” que encuentra en la teoría de los intelectuales como agentes de hegemonía su punto álgido. Así, en Q10(2), §8, sembrando la figura de Croce, Gramsci reconoce que,

Frente al concepto de “sistema” ha puesto en valor el concepto de problema filosófico, así él *ha negado que el pensamiento produzca otro pensamiento, abstractamente*, y ha afirmado que los problemas que el filósofo debe resolver no son una filiación abstracta del precedente pensamiento filosófico, sino que son propuestos por el desarrollo histórico actual (Q10(2), §8: 1225, segunda mitad de mayo de 1932. El destacado es nuestro).

Este mismo tópico croceano había sido planteado en términos lingüísticos por el propio Bartoli, precisamente en un lance polémico con los neogramáticos, quienes sostendrían que, habida cuenta de ciertas correspondencias fonéticas “normales” entre dos lenguas, la innovación de una de las formas, sería “espontánea o partenogenética” (Bartoli y Bertoni, 1928: 120), es decir, del todo independiente a consideraciones ajenas a la estructura de ambas lenguas. En Q6, §71, escrito entre diciembre de 1930 y el 13 de marzo de 1931, Gramsci calca la posición de su maestro al afirmar que

en la lengua no hay partenogénesis, es decir la lengua <que> produce otra lengua, sino que hay innovación por interferencia de culturas diferentes, etc., lo que ocurre en modos muy diferentes, ocurre incluso para masas enteras de elementos lingüísticos, y ocurre molecularmente (Q6, §71: 739).

Solo siete párrafos antes (Q6, §64, escrito, como el §71, entre diciembre de 1930 y el 13 marzo del 31), Gramsci –citando el capítulo “Troppa filosofia” contenido en *Cultura e Vita Morale* (1914) de Croce– utiliza por vez primera la imagen de la partenogénesis, esta vez para referirse ya no a la lengua en sentido estricto sino a que

la literatura no genera literatura, [a que] las ideologías no crean ideologías, las superestructuras no generan superestructuras sino como herencia de inercia y de pasividad: ellas son generadas no por “parthenogenesis” sino por la intervención del elemento “masculino” –la historia– la actividad revolucionaria que crea el hombre nuevo, es decir, nuevas relaciones sociales (Q733).

La lectura conjunta de estos dos párrafos estrictamente contemporáneos –más si cabe si tenemos en cuenta lo dicho en el §131 del cuaderno 5 (noviembre-diciembre de 1930), a saber, que “la lengua debería ser tratada como una concepción del mundo” (Q664)– permite ubicar al final del año 1930 los comienzos del giro

lingüístico gramsciano. A esta altura resulta posible el análisis en términos lingüísticos de las realidades superestructurales, mas el *linguistic turn* no puede considerarse consumado todavía, toda vez que la estructura se piensa aún en términos extralingüísticos y no como un lenguaje diferente que puede ser *traducido* en términos superestructurales.³⁵¹ Todavía no se ha consumado la teoría de la traducibilidad recíproca entre economía política (estructura), política (lenguaje político francés) e ideología (filosofía clásica alemana), que según la original lectura gramsciana de la *Sagrada familia*, constituye el núcleo teórico de la filosofía de la praxis como forma no economicista del marxismo. La crítica de la partenogénesis sirve, pues, solo como un punto de partida para la consideración historicista de las producciones lingüístico-ideológicas-filosóficas como abstracciones que responden a un determinado equilibrio de unas relaciones sociales todavía extra-lingüísticas.

Volviendo a nuestra exposición sobre Bartoli: tal apertura de la lengua a numerosos elementos extralingüísticos –que no pasa inadvertida a Gramsci– permite rastrear los orígenes de la neolingüística en el contexto en el que se hacen patentes las limitaciones resultantes de exportar los fines y los métodos forjados por la neogramática a un nuevo objeto de estudio, a saber, el estudio de las lenguas romance. A diferencia de los trabajos seminales de la neogramática, esto obligaba a habérselas con lenguas todavía en uso, cuyas relaciones se enriquecían cotidianamente en un tupido entramado de préstamos y copias que se derivan de la interacción entre las diferentes culturas y pueblos que portan consigo un determinado código comunicativo (De Mauro, 1964: s/p). La riqueza característica de este objeto de estudio, formado por una cantidad ingente de fuentes que no dejan de multiplicarse y que pueden ser circunscritas a los avatares históricos que dictan su evolución conforme los pueblos que las portaban expandían o menguaban sus límites, obliga a explicar la difusión de las diferentes lenguas en el tiempo y el espacio. Este cambio pronto desborda el esquematismo neogramatical basado en el trabajo sobre lenguas muertas y fuentes exiguas.

³⁵¹ En términos generales, como veremos en el próximo capítulo, la teoría de la traducibilidad tiende a superar teóricamente el marco que ofrece la metáfora arquitectónica que distingue entre estructura y superestructura. Aun cuando Gramsci siga recurriendo a este durante su exposición, el nivel de desarrollo teórico que Gramsci conquista en los Cuadernos 10 y 11 tenderá siempre a sustituirlo por la circularidad de los lenguajes que resultan recíprocamente traducibles.

Así, si bien no consigue trascender el trabajo con leyes inductivas que, en última instancia, registran estadísticamente regularidades fonéticas con fines reconstructivos (Vidossi, 1948: 216), la neolingüística se ve obligada a dotarse de herramientas heurísticas más dúctiles que le permitan la interpretación de las lenguas en acto y de las relaciones cronológicas entre estas en su evolución. Este cambio paradigmático es pensado por Bartoli como un desplazamiento de la dualidad normal-anormal a la dupla antiguo-reciente (Bartoli, 1910: 900), la cual permite establecer una cronología –que no llega a ser historia (Vidossi, 1948: 205)– que gana una aproximación en la que el autor

excluye [...] toda complicación y complejidad de criterios en favor de uno solo. Esta lucha borrosa se rompe para él en pedazos, se reduce a un solo elemento primario, yo diría a una mónada que contiene su secreto elemental: a la pareja de dos formas, de dos términos que, sentidos por el uso como equivalentes, en un determinado tiempo, en un determinado lugar, han entrado en conflicto, sucediendo cronológicamente el uno al otro. [...] Bartoli sustituye la metódica deductiva por la consideración de la diferente difusión alcanzada por cada uno de los dos términos de cada pareja, teorizando su experiencia y la ajena con un conjunto de normas tomadas de la amplitud y de la posición relativa de las dos áreas en conflicto: áreas entendidas, naturalmente, en el sentido de una geografía antrópica, donde centro y lados son determinados por el problema histórico que se toma en consideración (Terracini, 1948: 320-321).³⁵²

De esta manera, de un estudio del lenguaje *qua* lenguaje, Bartoli pasaría –recurriendo a un enfoque metodológico que a través de la geolingüística deconstruye de hecho la distinción entre la aproximación sincrónica (coincidencia de dos lenguas o fases lingüísticas en el tiempo) y diacrónica (geografía que permite datar su antigüedad) (Ives, 2004: 47)³⁵³– a indexar su objeto de estudio, expandiéndolo hasta incorporar las coordenadas espacio-temporales y los factores culturales que atraviesan a la lengua. Esto implica que Bartoli volcará el objeto de estudio de la lingüística hacia su afuera: hacia los aspectos políticos, culturales y geográficos que condicionan su evolución. De este modo, frente a las leyes fonéticas como generalizaciones exclusivamente derivadas de la comparación entre lenguas, las tesis de los neolingüistas sostendrán, siguiendo una máxima que a menudo se ha utilizado para describir las posiciones de

³⁵² En la más exigua formulación del propio Bartoli: “se busca solo la relación cronológica entre dos fases lingüísticas, y para cada una de ellas y parejas similares podemos tener a nuestra disposición dos o más normas” (Bartoli y Bertoni, 1928: 107).

³⁵³ También Benvenuto Terracini, apunta en esta dirección a partir de su estudio del concepto de sustrato: “en lingüística un ‘cuando’ es siempre sustituible por un ‘donde’ (es decir, un episodio cronológico encuentra siempre su representación en una particularidad geográfica” (Terracini, 1938: 324). Asimismo, Luigi Rosiello ha llamado la atención sobre el mismo hecho (1959: 318).

Gilliéron (Schirru, 2016: XXVI), que “cada palabra tiene su historia”, historia que responde no solo al desarrollo fonético sino al peso que adquiere en el lenguaje en virtud de la influencia alóglota producida por el contacto entre pueblos y culturas, así como por el conflicto entre ellos y el prestigio diferencial del que son portadores:

Los lenguajes más conservativos son los que han sufrido menos la influencia de lenguajes extranjeros. Pero, más precisamente, se debe decir en este caso: lenguajes hablados por pueblos que tienen un mayor prestigio, que ejercen una influencia sobre los *imitadores*. [...] Se puede decir que *las causas de las innovaciones del lenguaje se resuelven en última instancia, en la imitación de otros lenguajes, que tienen mayor prestigio* (Bartoli y Bertoni, 1928: 94).³⁵⁴

Es debido a este giro que incorpora los factores extralingüísticos como causas en la explicación, que un destacado discípulo del istriano como Benvenuto Terracini ha podido hablar de una “visión del lenguaje como lucha incesante de espíritu de imitación y de prestigio” en la que “cada innovación es la recreación de un modelo suministrado por una lengua de mayor prestigio” (Terracini, 1948: 321).³⁵⁵

Habida cuenta de estos rudimentos, ¿cuál es, en definitiva, la pregunta que inspira todo el trabajo de Bartoli? La neolingüística, o lingüística areal, aspira a explicar cómo se forma y se difunde en un área geográfica y social un objeto colectivo como la lengua y cuáles son los criterios metodológicos adecuados para reconstruir su historia. El axioma básico de su explicación comparte –en tanto que la constatación de la pluralidad étnica y lingüística de la mayoría de regiones europeas le lleva a desechar por principio cualquier metalenguaje neutro del que haya podido deducirse todas las lenguas (Carlucci, 2014b: 124): todo “lenguaje [es] procreante, y a su vez procreado” (Bartoli y Bertoni, 1910: 898)– la concepción ascoliana del conflicto entre lenguas (Ives, 2004: 45). De esta se deriva el principio según el cual, si hay competencia entre dos formas lingüísticas, estas “no pueden haberse desarrollado al mismo tiempo y desde las mismas circunstancias. Antes bien, en tal tesitura, una forma lingüística debe ser más antigua que la otra” (Ives, 2004: 46). Este postulado

³⁵⁴ El presente pasaje condensa los tres ejes en los que Bartoli había esquematizado su investigación al comienzo de su parte en el *Breviario*: “I. La relación cronológica entre las fases lingüísticas [...]. II. Los centros de irradiación [...]. III. Las causas de las innovaciones” (Bartoli y Bertoni, 1928: 65).

³⁵⁵ La función de la mimesis en la dinámica de la lengua comparece ya en la primera página de *Alle fonti del neolatino*: “Ascoli y los neolingüistas están de acuerdo en estas tesis: toda innovación en el lenguaje es creación y nace de la imitación de otro lenguaje, es decir, del lenguaje de otro individuo o de otro momento: el lenguaje es creado o, mejor, recreado como gérmenes heteroglossos” (Bartoli, 1910: 889). La idea de la imitación, reaparece, precisamente para matizar el modelo expresivo à la Croce, en *ibid.*: 898.

requiere una estrecha atención a la dimensión geográfica³⁵⁶ y a las implicaciones de esta en la comprensión del desarrollo diacrónico de las lenguas.

Esta atención se decanta en el planteamiento concreto de Bartoli, con la formulación de cinco normas areales que han de servir de brújula para “reconstruir, a falta de suficiente documentación histórica, la cronología y los centros de irradiación y de expansión de las formas lingüísticas” (Lo Piparo, 1979: 63; 170). Tales normas, anticipadas en parte en otros trabajos, pero formuladas íntegramente en el *Breviario*, son: 1. *Norma del área más aislada*: ante la coexistencia de dos fases lingüísticas, “la fase anterior se conserva en el área más aislada y la posterior se encuentra, en cambio, en el área menos aislada” (Bartoli, 1925: 67) (el ejemplo típico de región aislada serían las islas); 2. *Norma de las áreas laterales*: “si de dos fases lingüísticas una se encuentra en áreas laterales y la otra en un área de en medio, la fase de las áreas laterales es normalmente la fase anterior, siempre que el área del medio no sea el área más aislada” (Bartoli, 1925: 70); 3. *Norma del área mayor*: “el área mayor conserva normalmente la fase anterior, siempre y cuando el área menor no sea la más aislada y no esté constituida por áreas laterales” (Bartoli, 1925: 72); 4. *Norma de la fase posterior*, según la cual la fase anterior se conserva habitualmente en el área posterior” (Bartoli, 1925: 73) (entendiendo posterior en un sentido cronológico: que ha entrado en contacto más tardíamente); 5. *Norma de la fase desaparecida*: “si de dos fases lingüísticas una está muerta o moribunda y la otra sobrevive, la fase sobrepasada es normalmente la fase anterior” (Bartoli, 1925: 75).

Como vemos, por su propia formulación, tales normas no permiten una reconstrucción *a priori* de la diseminación territorial de las lenguas ni tampoco un pronóstico exhaustivo de su devenir futuro. Se sitúan, en cambio, en el nivel de la contingencia propia de una facticidad todavía en acto.³⁵⁷ Las normas, por tanto, han de verse más bien como guías prácticas de investigación que retroactivamente

³⁵⁶ El notable análisis de la influencia de Bartoli en los *Quaderni del carcere* a partir del estudio de los *Appunti di glottologia* del curso 1912-13 (redactados por Gramsci bajo la supervisión del maestro) que ha realizado Derek Boothman, abunda en la relevancia de la dimensión territorial, tanto en lo estrictamente geográfico como en las valencias geopolíticas, para la neolingüística. Se señalan además los paralelismos existentes entre los ejemplos del glotólogo y, entre otras, las relaciones norte-sur, oriente-occidente o campo-ciudad analizadas en los *Cuadernos* (Boothman, 2012: 11-12; 19).

³⁵⁷ Ante tres hipótesis a partir de las cuales Bartoli ha de seleccionar la que mejor se adapta al patrón de difusión de una determinada innovación, el lingüista afirma: “los tres casos supuestos son posibles: ninguno se puede excluir *a priori*. Pero veamos cuál es el más probable” (Bartoli y Bertoni, 1928: 77).

permiten reconstruir las huellas resultantes del choque entre lenguajes diversos. El trasfondo problemático es nuevamente el que hemos descrito a propósito de la noción ascoliana de sustrato, cuestión convergente con aquella posición teórica relativa a la partenogénesis que es común a Ascoli, Bartoli, Gramsci y Croce. Como vimos a propósito de Ascoli –aunque el “rival” de Manzoni no llega a hacer un uso explícito del término– la adopción de los nuevos usos lingüísticos depende directamente del *prestigio*: en su caso de la clase intelectual que los promueve; en el de Bartoli, del *prestigio* que el pueblo que habla la lengua de sustrato atribuye al pueblo portador de la nueva lengua. El reconocimiento de la neolingüística al legado ascoliano es explícito en este punto:

Ascoli y los neolingüistas están de acuerdo en estas tesis: toda innovación en el lenguaje es creación y nace de la imitación de otro lenguaje, es decir, del lenguaje de otro individuo o de otro momento: el lenguaje es creado o, mejor, procreado con gérmenes heteroglosos (Bartoli, 1910: 889).

La adopción lingüística no puede, en ningún caso, agotarse en una imposición forzosa, del mismo modo que no puede erradicarse por la fuerza la lengua de sustrato, lo cual no es óbice para no reparar en el *factum* de la lucha y en su función en la difusión de las lenguas. Carece de sentido, pues, una lectura de Bartoli que enfatice unilateralmente el momento “consensualista” del prestigio, en detrimento del momento conflictual inherente al contacto entre pueblos, sea este debido a la guerra o al comercio.

La idea del prestigio, considerada al margen del conflicto, parece homologable a los elementos consensuales inherentes a la noción de hegemonía.³⁵⁸ La metonímica sustitución *pars pro toto* puede, en este caso, apoyarse en una cierta desatención por parte de Bartoli de las relaciones sociales conflictivas que segmentan cada comunidad lingüística. Bartoli, aun cuando reconoce el conflicto como un requisito inherente al funcionamiento del concepto de prestigio, no parece ir más allá de un modelo que supone la adopción *in toto* de la lengua extranjera por la población indígena, como si el conflicto se produjese entre dos bloques homogéneos. El límite del modelo a la hora de anticipar la lógica hegemónica estaría pues en su desatención a las

³⁵⁸ Noción, además, que se halla presente en la obra de Bartoli (en los *Appunti*). De donde, como hemos visto, puede haber sido tomada por Gramsci en época tan temprana como 1913. Puede encontrarse un detallado catálogo de las fuentes, tanto lingüísticas como filosóficas o políticas, a través de las cuales Gramsci puede haber arribado al término hegemonía en: cfr. Boothman, 2008.

fragmentaciones internas de cada lengua. Tampoco queda contemplada, en la perspectiva que solapa prestigio y hegemonía, la necesidad de recurrir a elementos normativos y disciplinarios (políticos *stricto sensu*) para la imposición de un standard pronto a contener la heterogeneidad lingüística dentro de una comunidad. En el caso del prestigio, esta segmentación interna se manifestaría como adopción diferencial de la lengua extranjera.³⁵⁹

Por consiguiente, la idea de hegemonía partiría, especialmente en los primeros compases de los *Quaderni* (donde se usa en un sentido netamente dirigentista e intrasocial³⁶⁰), precisamente del punto ciego de la noción bartoliana de prestigio. Esto no es óbice para negar que, cuando la hegemonía se asocia a la relación entre lenguas mediada por el prestigio, se refiere a una relación de imitación que implica la paulatina sustitución, en el desenvolvimiento cotidiano, de los usos y costumbres de una de las lenguas precedentes,³⁶¹ es decir, se refiere a un *proceso* que implica un amplio grado de consenso y aceptación por parte de la cultura que queda circunscrita a un rol subalterno.

Así, en Q1, §73, a propósito del debate Manzoni-Ascoli, se habla de “la cuestión, planteada por Manzoni, de volver a la hegemonía florentina y rebatida por Ascoli que, historicista, no cree en las hegemonías lingüísticas por decreto ley” (Q1, §73: 82). Parece claro que el consenso más que el dominio desempeña un papel central en este temprano uso de la noción de hegemonía lingüística. Esto, en nuestra opinión, no justifica la solución dada por Schirru, según la cual cabe diferenciar un uso “técnico” del término hegemonía de un “uso genérico” que sería el propio de este

³⁵⁹ Giancarlo Schirru ha aducido que la complejización de la noción de prestigio en la hegemonía gramsciana, para que esta se amolde a la fragmentación inherente a la “interferencia y la influencia ‘molecular’ [que] puede suceder en el seno mismo de una nación, entre diferentes estratos” (Q6, §71: 739), puede deberse a la influencia de los trabajos de la lingüística francesa: Bréal (Schirru, 2008: 413), pero también Meillet (Rosiello, 1959: 306-307; Schirru, 2011: 965-966). No obstante, los estudios especializados han tendido a obviar una obra que no por haber sido profusamente criticada por Gramsci deja de mostrar sobre el particular una profunda convergencia con su atención a la fragmentación social de la lengua: “se podría demostrar que en función de las condiciones de existencia social, se modifica también el carácter de la lengua [...] la división de la sociedad en clases, en grupos, y según sus ocupaciones, imprime también su huella en el lenguaje” (Bujarin, 1972: 288).

³⁶⁰ Cfr. los comentarios a Q1, §44 en Schirru, 2008: 416-418.

³⁶¹ Esta sustitución, como hemos visto, no es nunca total ni un mero resultado de la imposición unilateral o la sustitución sin resto de una lengua por otra, se trata más bien de un híbrido en el que predominan los rasgos lingüísticos y culturales de la civilización dominante aunque afectados y modificados por la acción de sustrato de la lengua afectada negativamente por aquella.

parágrafo (Schirru, 2008: 441). Antes bien, si tenemos en cuenta que Gramsci se está refiriendo al interior de una misma comunidad lingüística y que el corolario a su argumento consensualista presupone ya una referencia a la “estructura económico-cultural” (Q1, §73: 82), cabría señalar que en el Cuaderno 1, el concepto de hegemonía traduce, *como una de sus partes*, la noción de prestigio, sin hacerlo no obstante en el sentido estrictamente bartoliano, sino presuponiendo las influencias que lo reubican en un marco de fragmentación social. De no ser así, no se entendería por qué en Q1, §44 la “hegemonía política [...] se refiere a una relación entre clases sociales y por lo tanto es una de las formas a través de las cuales la política está en relación con la estructura social” (Schirru, 2008: 417); y, sin embargo, la explícita conexión de la “hegemonía lingüística” con la “estructura económico-cultural” en Q1, §73 remite a un uso del término del todo diferente.

Como ha señalado Giuseppe Vacca, para Gramsci “entre las clases en lucha no hay solo antagonismo, sino también interdependencia” (Vacca, 2017: 70), o lo que es lo mismo, el uso del término hegemonía en relación a la fragmentación social clasista no excluye necesariamente sus usos en un sentido consensualista. En definitiva, digámoslo una vez más, concordamos con Schirru en que carece de sentido derivar exhaustivamente, como hace Lo Piparo (1979: 141), el concepto gramsciano de hegemonía de la noción bartoliana de prestigio, pero no creemos que sea necesario excluir la dimensión consensualista asociada al prestigio de las primeras ocurrencias del término hegemonía en los *Cuadernos*, sino que, más bien, tal matiz aparece ya siempre complejizado *como una parte* de un concepto más amplio y cuyo uso remite siempre a un escenario en el que se verifica la existencia de relaciones sociales antagónicas.

Volviendo ahora a Bartoli, hemos de señalar cómo su noción de prestigio se hibrida con aquella otra, igualmente querida por Gramsci, de irradiación. El funcionamiento de este mecanismo estriba en que la nueva lengua sea transmitida por una civilización culturalmente superior que sea capaz de *fascinar* al pueblo conquistado.³⁶² Esta fascinación incorpora una dimensión cultural y se encuentra en íntima relación con la noción de centro de irradiación, entendido este como el punto

³⁶² Por ejemplo: “obsérvese ante todo que los itálicos (oscos y umbros), los griegos y los celtas eran, entre los pueblos de la edad pre-romana y romana, los únicos que hablaban lenguajes ario-europeos y poseían una civilización par o incluso superior a la romana. Otros, como los Ilirios, tenía también lenguaje ario-europeo, pero civilización inferior a la romana” (Bartoli, 1910: 894).

que indica el origen de una innovación que se difunde a partir de él con intensidad decreciente por el territorio. En este proceso cae la diferencia entre un centro de irradiación lingüística y un centro de irradiación cultural. En tal virtud, encontramos a menudo en la obra de Bartoli fórmulas como: “e irradiaron, llevados por la civilización greco-italica y por la galo-romana y franco-romana más allá de los confines de Italia” (Bartoli, 1910: 896, el destacado es nuestro).³⁶³

La dupla prestigio-irradiación, aun cuando el segundo de sus términos presenta solo ocho ocurrencias en los *Quaderni* (Boothman, 2012: 14; 2020: 69), tiene una relevancia estructural para comprender la teoría gramsciana de la hegemonía. La idea de una pluralidad de centros de irradiación destinados a producir la aquiescencia de las clases subalternas impide pensar la hegemonía en los términos mecánicos y a-dialécticos de una imposición unilateral que encuentra por correlato una adhesión pasiva. Al mismo tiempo, esta pluralidad de centros permite establecer una mediación entre la lógica general de la hegemonía y la particularidad de los aparatos destinados a realizarla.³⁶⁴ En otras palabras, pensar en términos de irradiación exige la apertura al análisis fenomenológico de las diferentes instituciones que desempeñan ese rol (periódicos, escuela, literatura, etc.) y de los requisitos técnicos para llevar a cabo la consolidación de un bloque histórico culturalmente cimentado. En este sentido, frente a las concepciones estrechamente electoralistas que no incorporan una auténtica analítica de los poderes lábiles que operan en los regímenes representativos, escribe

³⁶³ Quizás resulte significativo, más si cabe dadas las consecuencias ya referidas del irredentismo bartoliano sobre sus posiciones lingüísticas, la presencia del término irradiar (es Francisco Javier Conde quien vuelca así el alemán *ausstrahlen*) precisamente en el texto “El concepto de imperio en el derecho internacional”, de Carl Schmitt, texto en el cual se centra el interrogatorio recibido por el jurista en Núremberg, justo por ser considerado un intento de legitimación científica de la doctrina del *Lebensraum*. Así, en su primer párrafo, leemos: “Son Imperios [...] aquellas potencias rectoras y propulsoras cuya idea política irradia en un espacio determinado y que excluyen por principio la intervención de otras potencias extrañas al mismo” (Schmitt, 1941: 83, el destacado es nuestro). Sobre las respuestas en Núremberg, cfr. Schmitt, 2015. Debo a Roberto Navarrete mi agradecimiento por su ayuda con este pasaje.

³⁶⁴ Para esta distinción, cfr. Gerratana, 1977: 111-113. Especialmente: “las instituciones y los instrumentos de esta nueva forma de hegemonía, una hegemonía sin aliados subalternos, una hegemonía destinada a ser educación permanente en el autogobierno, han de presentarse necesariamente con características profundamente innovadoras” (*ibid.*: 112). La teoría de la hegemonía basada en el pluralismo institucional que defiende Juan Carlos Portantiero, aun cuando no puede, en tanto que parte de la prioridad de la noción de revolución pasiva, asimilarse al horizonte de politización permanente al que Gerratana circunscribe el pensamiento de Gramsci, sí puede reconocerse en la estrecha relación que se confiere a las formas institucionales diferenciadas como mecanismos necesarios para la realización del “principio de hegemonía” (*ibid.*: 112); cfr. Portantiero, 1981: 147-161.

Gramsci:

no es cierto que el peso de las opiniones de los particulares sea “exactamente” igual. Las ideas y las opiniones no “nacen” espontáneamente en el cerebro de cada particular: han tenido un centro de formación, *de irradiación*, de difusión, de persuasión, un grupo de hombres o incluso una individualidad singular que las ha elaborado y presentado en la forma política de actualidad. (Q13, §30: 1625, el destacado es nuestro)

El anterior pasaje, redactado entre mayo de 1932 y noviembre del 33, debe complementarse con el tercer párrafo del Cuaderno 29, en donde Gramsci plantea y actualiza la problemática en los términos de la formación de una lengua nacional. En esta nota, significativamente titulada “Focos de irradiación de innovaciones lingüísticas en la tradición y de un conformismo nacional lingüístico en las grandes masas nacionales”, podemos leer:

1) La escuela; 2) los diarios; 3) los escritores de arte y los populares; 4) el teatro y el cinematógrafo sonoro; 5) la radio; 6) las reuniones públicas de todo tipo, incluidas las religiosas; 7) las relaciones de “conversación entre los diferentes estratos de la población más culta y menos culta [...]”; 8) los dialectos locales [...] Puesto que el proceso de formación, de difusión y de desarrollo de una lengua nacional unitaria ocurre a través de todo un conjunto de procesos moleculares, es útil ser conscientes de todo el proceso en su complejidad, para ser capaces de intervenir activamente sobre él con los máximos resultados (Q2345).³⁶⁵

La idea de irradiación remitirá por lo tanto a esa trama privada del Estado en la que se elabora molecularmente el consenso que sustenta la hegemonía. Se trata de todo un conjunto de instituciones privadas que funcionan como centros de gravedad que organizan a los agentes sociales adscritos a una determinada concepción del mundo.³⁶⁶ De esta forma, Gramsci completa su extensión de la teoría bartoliana más allá de los elementos *stricto sensu* geográficos, importando su uso a la arena social. De lo que se trata es de elaborar una estratigrafía de las relaciones sociales tal y como estas basculan en torno a unos centros de irradiación en condiciones de uniformizar

³⁶⁵ El listado de los centros de irradiación destinados a producir el conformismo lingüístico que venimos de citar, coincide en buena medida con los elementos que componen “la organización material destinada a mantener, a defender y a desarrollar el ‘frente’ teórico o ideológico”. Entre estos, además de la prensa, se cuentan “las bibliotecas, las escuelas, los círculos y clubs de distinto tipo, hasta la arquitectura, las disposiciones de las calles y los nombres de estas” (Q3, §49: 332-333). Para un comentario de este paralelismo, cfr. Sućeska, 2020: 87.

³⁶⁶ No es trivial a este respecto que Gramsci sostenga que “la fundación de una clase dirigente (es decir de un Estado) equivale a la creación de una *Weltanschauung*” (Q7, §33: 881). Si Estado = Clase dirigente = Concepción del mundo y si la irradiación opera en la trama privada del Estado que adhiere a las clases subalternas a una determinada concepción del mundo, puede comprenderse el valor estructural de dicha noción para el análisis de las formas concretas que adquiere un principio hegemónico.

conductas a través del prestigio (del intelectual o de la clase, por ejemplo³⁶⁷). Así, el análisis sociolingüístico³⁶⁸ de Gramsci replica el *modus operandi* de la lingüística areal: el prestigio del centro irradiador y el grado de comunicación o de aislamiento de las periferias sociales (ya no, aunque también, necesariamente espaciales), siguen siendo los elementos que deben ser considerados para desentrañar la “manifestación ‘espontánea’ de un conformismo gramatical” (Q29, §2: 2342). Es en virtud de estas que puede entenderse, por ejemplo, por qué “un campesino que se urbaniza por la presión del ambiente urbano, termina por adaptarse a la forma de hablar de la ciudad [del mismo modo que] las clases subalternas tratan de hablar como las clases dominantes y los intelectuales” (Q29, §2: 2342-2343).

Como ha señalado Boothman, Gramsci traduce así en las diadas campo-ciudad, subalterno-dominante, folclore-dialecto, los elementos que en Bartoli aparecen en sus “aspectos físico-psicológicos ‘primitivos’” (2012: 12). Tanto folclore como dialecto indican que nos hallamos ante una fase antigua, lo que ha llevado a autores como Franco Lo Piparo (1979: 179) –tesis que suscribimos– a defender la necesidad y los beneficios de realizar una lectura conjunta de los Cuadernos especiales 27 (“Observaciones sobre el ‘folklore’”) y 29 (“Notas para una introducción al estudio de la gramática”). Tal clave hermenéutica responde tanto a criterios cronológicos – ambos cuadernos son redactados en los primeros meses de 1935– como temáticos. En virtud de los mismos, las relaciones entre dialectos y lengua nacional pueden –dada la unidad en que se acompasan las diferentes áreas culturales que incluye una formación hegemónica– adquirir valor ejemplar para desentrañar los procesos de traducción que rigen la apropiación y re-elaboración de la cultura hegemónica en el folclore de las clases subalternas, y viceversa.

Q9, §15 sería un buen ejemplo de esta aproximación de lingüística y demología. En él, Gramsci no solo incluye elementos periodizantes asimilables a los de la lingüística histórica, sino que atiende tanto a la posibilidad de la comparación como a la diferencia de los elementos de la lengua con respecto a la cultura en general:

De cualquier forma se trata de una “prehistoria” muy relativa y muy discutible y nada sería más disparatado que querer encontrar en una misma área folclorística las diferentes estratificaciones. Pero también la confrontación entre áreas diferentes,

³⁶⁷ Recordemos: “los intelectuales tienen la función de organizar la hegemonía social de un grupo dirigente y su dominio estatal, es decir, el consenso dado por el *prestigio* de la función en el mundo productivo” (Q4, §49: 476, el destacado es nuestro).

³⁶⁸ Como señala Boothman (2012: 15; 2020: 69), Gramsci cultiva elementos propios de la sociolingüística años antes de que se acuñe siquiera el término.

aunque solo sea una indicación metodológica racional, no puede dar lugar a conclusiones taxativas, sino solo a conjeturas probables, ya que es difícil hacer la historia de las influencias que cada área ha recibido y a menudo se comparan entidades heterogéneas. El folklore, al menos en parte, es mucho más móvil y fluctuante que la lengua y los dialectos, lo que por lo demás puede decirse para la relación entre cultura de la clase culta y lengua literaria: la lengua se modifica en su parte sensible mucho menos que el contenido cultural (Q1105).

3.4. Los *Appunti* del curso 1912-1913 y su significado.

Gramsci cursa en el año académico 1911-1912 la asignatura de glotología que impartía Matteo Bartoli en la Universidad de Turín. El sardo se examina el 4 de noviembre de 1912 obteniendo la calificación “30 e lode”, esto es, un sobresaliente *cum laude* (Bianchi, 2020: 57).³⁶⁹ Probablemente el hecho de haber obtenido la máxima calificación, junto a la colaboración ya analizada –que le vale el encarecido agradecimiento del maestro (Schirru, 2017: 87)– recopilando información para el *Romanisches etymologisches Wörterbuch* de W. Meyer-Lübke, sea lo que lleva a Bartoli a solicitar la ayuda del alumno en la redacción de la *Dispensa*. Además, dado que por lo ya expuesto cabe suponer que Bartoli tenía conocimiento de la muy precaria situación económica en la que se encontraba Gramsci, es muy posible que tal encargo se haga con la vista puesta en paliar dicha condición, toda vez que a menudo el amanuense recibía en estos casos una pequeña remuneración (Schirru, 2016: XIV; 2017: 87). Como hipotetiza Schirru, es muy probable que la ocupación de Gramsci con la redacción de los *Appunti*, sea la verdadera causa, o cuando menos una causa que se suma a sus problemas de salud (Gramsci, 1992: 80), de que no haya podido presentarse a ningún examen en la convocatoria estival de 1913 (Schirru, 2017: 86; Bianchi, 2021: 57).

Si bien buena parte de la bibliografía precedente consagrada al estudio de la cuestión lingüística en Gramsci atiende al contenido de los *Appunti*, puesto que existían a disposición de los investigadores varias copias sitas en la Fondazione

³⁶⁹ En el mismo año académico, y en la misma fecha, Gramsci se examina en el curso de Gramática latina y griega impartido por Luigi Valmaggi (27/30) y en el curso de Geografía de Luigi Hugues (20/30). Al año siguiente se presentará a cuatro exámenes más: Literatura griega (impartida por Angelo Taccone: 24/30), Literaturas neolatinas (impartida por Rodolfo Renier: 27/30), Historia moderna (impartida por Pietro Fedele: 27/30) y Filosofía moral (impartida por Zino Zini: 25/30) (Bianchi, 2021: 57). Para una aproximación a la figura de Valmaggi, cfr. *ibid.*: 52-53. Para Taccone: *ibid.*: 62-63.

Istituto Gramsci, no ha sido hasta el año 2016, en el marco de la Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci, cuando se ha puesto a disposición de la comunidad científica una edición crítica del curso debida al trabajo de Giancarlo Schirru.

Una primera descripción de un ejemplar que parece coincidir con dos de las copias presentes en el Istituto (Schirru, 2016: 176-177), elaborada por Renzo de Felice en 1964, rezaba:

Los apuntes [...] son litografiados y repiten claramente el inconfundible estilo de la caligrafía gramsciana. La copia examinada por nosotros presenta además una breve dedicación autógrafa de Antonio Gramsci a un amigo y, evidentemente, compañero de estudios. Reproducimos aquí la portada: R. Università di Torino / Appunti / di / GLOTTOLOGIA / Anno Accademico 1912-13 / Dattilo-Litografate / A. Viretto / Corso Valentino, 23 / Torino. (De Felice, 1964: 219-220).

Como señala el propio De Felice, siguiendo en esto a Tullio De Mauro, el texto está completamente atravesado por los intereses de Bartoli y por algunos indicios que corroboran su autoría, entre ellos la querencia por el uso del término, de cuño ascoliano, “arioeuropeo” en lugar del tradicional “indoeuropeo”; el uso de mapas que se corresponde con su atención a la lingüística espacial; el interés por la cronología de las innovaciones lingüísticas y por su relación con la etnografía, esto es, “en las relaciones creadas a causa de la contigüidad geográfica entre lenguas de diferente naturaleza” (De Felice, 1964: 220-221).

Por lo que hace a la estructura, de las dos secciones en las que se divide el curso, la primera de ellas, sin título, está consagrada al estudio de la morfología verbal del francés y lleva a cabo reconstrucciones histórico-gramaticales que constantemente remiten a la fonología histórica, metodología cara a los neogramáticos a la que Bartoli no alcanza a dar una alternativa.³⁷⁰ La segunda parte se dedica, como indica su título, al estudio de la “Etnografía Balcánica”. El término etnografía no se refiere en los tempranos años diez a la disciplina que hoy conocemos, esto es, al “significado general de ‘descripción de los pueblos y de las razas humanas’ sino a aquel más particular de ‘estudio del lenguaje, de su difusión en el espacio y en el tiempo’” (Bartoli, 2016: 61, n. 1). Esta definición puede retrotraerse hasta la *Allgemeine Ethnographie*, publicada por Friedrich Müller en 1873, obra “que consiste en un catálogo de las lenguas entonces conocidas que contiene informaciones sobre su

³⁷⁰ Para una lista de los puntos del curso en los que Bartoli se detiene con fenómenos de cambio fonológico, cfr. Schirru, 2016: XX. Con el reconocimiento por parte de Bartoli de su interés en las leyes fonéticas se ocupa Vidossi (1948: 207).

origen y difusión y sobre su clasificación genealógica o areal” (Schirru, 2016: XV).

³⁷¹ En cuanto al sentido de centrarse en la región balcánica, esto se debe al valor estratégico de la misma, pues como indica el propio Bartoli,

³⁷¹ Sobre el valor de la expresión, cfr. Schirru, 2016: XV y Timpanaro, 1972: 151. Un buen ejemplo de etnografía en este sentido será una de las traducciones que Gramsci realiza en prisión. Apenas recibe el permiso para escribir en su reclusión, Gramsci se ocupa con la traducción de la obra titulada *Die Sprachstämme des Erdkreises* (1909), de un autor vinculado –en la línea de la obra de Friedrich Müller– con la etnografía lingüística: Franz Nikolaus Finck. “Finck había sido un humboldtiano –ampliamente deudor también de Steinthal– a través de la admisión de una relación directa entre lengua y cultura, pensamiento y lenguaje. / Contra el cientificismo naturalista, cuestionando [...] el planteamiento de los neogramáticos que explicaban los procesos lingüísticos en base a la previsibilidad de leyes intrínsecas, Finck veía en la lengua la expresión de una concepción del mundo, de una cultura, inseparable de la actividad humana” (Borghese, 1981: 646) (Sobre la recepción de las ideas humboldtianas y steinthalianas por parte de Gramsci a través del pensamiento de Labriola, cfr. Schirru, 2010a) La traducción de la obra referida se inicia en el cuaderno de traducciones B (1929-1931) y es concluida en el cuaderno C (1929-1930) (Borghese, 1981: 641-642), “cuando Gramsci ha escrito apenas algunas decenas de notas del Cuaderno 1” (Cospito y Francioni, 2007: 24). Parece evidente, por la carta que Gramsci dirige a Tatiana el 16 de diciembre de 1929, que por aquel entonces se está ocupando con la traducción de Finck, en concreto con el capítulo “La lingua dei negri africani” (Borghese, 1981: 643), el penúltimo de la obra. Por lo tanto, es muy probable que la traducción se haya completado íntegramente antes del fin de 1929, cuando el Q1, había sido redactado a la suma hasta el parágrafo 42. La carta reza: “en este momento me interesa la cuestión de si la lengua de los Niam Niam, que se llaman a sí mismos pueblo de los Sandeh, mientras que el nombre de Niam Niam les es atribuido por los vecinos Dinka pertenece o no a la rama sudanesa occidental” (LC: 296). Por su parte, el texto de Finck traducido por Gramsci dice: “de los idiomas que pertenecen a esta rama lingüística [sudanés occidental] [...] debe ser citado en primer lugar el ssandheico, la lengua del pueblo que se llama a sí mismo A-Ssandeh, pero que es mucho mejor conocido por el nombre de Niam-Niam, que le atribuyen los vecinos Dinka” (Gramsci, 2007: 587-588). Cfr. Borghese, 1981: 643. Gramsci había solicitado el libro a Tatiana en una carta del 3 de octubre de 1927, después de haber recibido por error otro libro del mismo autor, y confirma su recepción en la carta del 14 de noviembre de 1927 (“el libro de Finck y el de Maurras han llegado, pero no me han sido entregados todavía” (LC: 132). “Había pedido [...] un librito de Finck, como no recuerdo el título, en lugar del libro que quería, me han enviado uno bastante interesante [*Haupttypen des Sprachbaus*] para quien quiera estudiar chino, lapón, turco, georgiano, samoano y el dialecto de los negros de Zambeze, pero no interesante todavía para mí [...]. El deseado se titula precisamente así: F. N. Finck, *Die Sprachstämme des Erdkreises*, Edizione Teubner de Leipzig, en la colección ‘Aus Natur und Geisteswelt’” (LC: 124). Como ha señalado Lucia Borghese, no es casualidad que la carta de octubre del 27, que ya hemos citado, incluyese la petición del *Breviario di neolinguistica* de Bartoli y Bertoni, del que el texto de Finck podía representar un “fecundo complemento, una clasificación no mecánica y arbitraria, sino basada en la distribución étnico-geográfica de los fenómenos lingüísticos” (Borghese, 1981: 645). Quizás sea desde los recuerdos de su juvenil discipulado que Gramsci acomuna el manifiesto de la neolingüística con la obra de Finck, la cual, como dice con un tono burlesco refiriéndose a la compañera Yulca, “será un complemento de sus estudios de geografía, que me han costado tanto trabajo de propaganda y de agitación” (LC: 124). La metodología historicista desplegada por Bartoli en el *Breviario* podía nutrirse con los datos particulares ofrecidos por el trabajo de Finck, según los criterios de la filología “como expresión metodológica de la importancia de que los hechos particulares sean determinados y precisados en su inconfundible ‘individualidad’”, importancia que no excluye “la utilidad práctica de identificar ciertas ‘leyes de tendencia’ más generales” (Q11, §25: 1429). Un

muchos son los pueblos que la habitan (muchos en proporción a su superficie) y hablando de su lenguaje podremos, al menos ocasionalmente, tocar a los grupos de lenguajes ario-europeos de Europa y de Asia que la circundan: podremos al menos mencionar las características y la difusión en el espacio y el tiempo de todas o casi todas las lenguas ario-europeas (Bartoli, 2016: 61, n. 1).

Habida cuenta de esto, parece obvio que los *Appunti* continúan el juvenil interés que había llevado al lingüista istriano a ocuparse con el dalmático como eslabón que permitía conectar el romance oriental con el italiano meridional. La península balcánica era una zona privilegiada para este tipo de aproximación, puesto que ella es el lugar propicio no solo para rastrear la interacción entre diferentes lenguas romance (rumano, italiano, veneciano, etc.), sino también el choque entre estas y diversas lenguas de origen ario-europeo (armenio, griego, indo-iránico, etc.) (Bartoli, 2016: 104). Esto no obstante, a la altura de 1912-1913, a diferencia de lo que sucederá en etapas ulteriores de su obra (Terracini, 1948: 322-323), Bartoli no dedica demasiado espacio a las lenguas ario-europeas, sino que atiende ante todo a las lenguas neolatinas que por aquellos años copan su investigación.

Como atestigua el numeroso recurso a mapas y las exhaustivas descripciones geográficas, centradas en el relieve de las diferentes áreas en las que Bartoli subdivide la península, el curso vendría a profundizar las investigaciones que tratan de encontrar en la geografía una causa de la mayor o menor difusión de una lengua en un territorio determinado (Bartoli, 2016: 61-90). Igualmente, la descripción sincrónica propia del acercamiento geográfico se hibrida con la descripción diacrónica característica de la metodología histórica, la cual se hace patente en el análisis bartoliano de las diferentes dominaciones (Roma, Bizancio, Venecia y los principados Eslavos) que se suceden o conviven en el territorio peninsular. Estas, a su vez, dado que cada pueblo se piensa como portador de una cultura que se expresa en una lengua determinada, difundieron en mayor o menor medida su lengua por el territorio. El planteamiento de

ejemplo de dicha utilidad podría ser la única referencia a Finck en los *Cuadernos*, la cual se sitúa en Q5, §23. Allí, a propósito de la hipótesis sobre la inexistencia de la morfología en la lengua china, hipótesis que Gramsci cuestiona, especulando acerca de la necesidad de “alguna función morfológica autónoma”, se dice que “habría que ver el librito de Finck a propósito de los tipos principales de lenguas” (Q560). Esta mención al “librito”, que atestigua el reconocimiento que Gramsci profesa al trabajo del lingüista, es interpretada por Gerratana como una alusión a *Die Sprachstämme* (Q2672) y, sin embargo, ha sido identificada por Cospito y Francioni como una referencia a *Die Haupttypen des Sprachbaus* (Cospito y Francioni, 2007: 24).

Bartoli, en este punto, se vuelve fuertemente culturalista, marcando un hiato rígido entre las nociones de lengua y raza:

Este es solo territorio de lenguas, no de raza ni razas afines; hasta tal punto no es cierto que unidad de lengua corresponda a unidad de raza que la mayor parte de las poblaciones que hablan ario-europeo son de una raza completamente diferente a aquella originaria (Bartoli, 2016: 104).

En Bartoli encontramos por consiguiente una adopción de la problemática ascoliana del sustrato desarrollada en términos eminentemente culturales. La cuestión del sustrato –o reacción étnica, en la terminología querida por Ascoli– remite, como hemos visto, a una problemática de índole fonológica con marcados tintes naturalistas, según la cual “la regular constancia que se advierte en las evoluciones físicas de la palabra [...] son realmente étnicas, es decir, dependen de predisposiciones orales, las cuales inducen constantemente a divergencias constantes de aquella entidad fonética que un estrato étnico asume de otro” (Ascoli en Lo Piparo, 1979: 72).

Sin embargo, como ha señalado Lo Piparo, a quien hemos seguido en este punto, es posible rastrear los indicios de una teoría culturalista del sustrato en el *Proemio*, precisamente en tanto que Ascoli defiende la posibilidad de “descubrir, discernir y definir, con amplios pero seguros trazos, los idiomas y por lo tanto los pueblos, que subyacieron a aquella poderosa palabra [al latín], pero siempre reaccionando sobre ella con mayor o menor fuerza” (Ascoli, 1873: XXXIX). Esta ambivalencia de la noción, una sobredeterminación cultural que afecta el primigenio significado biologicista,³⁷² da lugar a los dos desarrollos fundamentales de la lingüística italiana: por un lado, los neogramáticos, quienes centrarán su atención en la consideración de la lingüística como ciencia natural y tenderán a dar preeminencia a las causas fisiológicas como origen del cambio lingüístico, a menudo, como en el caso de Goidanich, justificando por el camino una jerarquía racial (Lo Piparo, 1979: 76); por otro, el neoidealismo croceano se centrará fundamentalmente en el lado culturalista, naturalmente sin recurso a teoría del sustrato alguna. Bartoli, quien está

³⁷² Como indica Timpanaro, esta tesis fue defendida con anterioridad por Benvenuto Terracini, quien afirma que “aunque contenida en conceptos claramente naturalistas y expresada con terminología naturalista, su teoría de las ‘reacciones étnicas’ es opuesta por él mismo, por su valor histórico, a teorías sobre el cambio lingüístico de naturaleza puramente evolucionista” (Terracini en Timpanaro, 2011: 396, n. 226). Giancarlo Schirru, por su parte, (2008: 437-438, n. 41) aduce Q17, §43, como ejemplo del desinterés gramsciano por los efectos de sustrato entendido como reacción étnica, los cuales remiten a un “momento ingenuo y popularesco del análisis social” (*id.*).

influenciado por ambas escuelas, considera no obstante que “la lingüística no es una de las ciencias llamadas exactas” (2016: 17) y retoma la vía cultural:

El latín llevado en regiones donde se hablaba una lengua semejante, fue innovado de diversas maneras: y no solo por los oscos y por los umbros que hablaban un lenguaje itálico como el latín, sino también por los griegos, cuya lengua, aunque no siendo tan próxima al latín como el osco-umbro, sin embargo, le era tan semejante que algunos lingüistas imaginaron una unidad greco-latina (Bartoli, 2016: 18).³⁷³

Esta apropiación culturalista de la teoría del sustrato unida a la del prestigio-irradiación convergen con los dos principios fundamentales aducidos por el propio Bartoli un poco antes, los cuales remonta al texto “Introduction à la chronologie du latin vulgaire” de Friedrich Georges Mohl (Bartoli, 2016: 18):

Para que una innovación neolatina pueda nacer y difundirse es necesario que en el lugar de origen existan estas condiciones: 1º un lenguaje pre-romano que sea semejante al latín.³⁷⁴ –2º Una civilización que tenga tal intensidad de vida como para servir con su expansión de medio de transmisión de la innovación lingüística (*id.*).

3.4.1. Dos ecos de los Appunti en los Quaderni.

Entre el curso copiado por Gramsci y los *Quaderni* se establecen varias continuidades que van más allá de los meros parecidos de familia en el estilo científico de la prosa gramsciana o de la atención a las dimensiones territoriales o geográficas de la política que Gramsci se halla interesado en estudiar.³⁷⁵ También algunos de los tópicos abordados en el curso reaparecerán después en los escritos carcelarios. Baste, a modo de ejemplo, atender a dos casos que resultan significativos para nuestro trabajo: los Juramentos de Estrasburgo y las discusiones en torno a la monogénesis o la poligénesis del lenguaje que Gramsci traerá a colación en su reflexión sobre las aportaciones de Trombetti al conocimiento de los orígenes de la lengua etrusca.³⁷⁶

³⁷³ Sobre el mismo tópico, cfr. Bartoli, 1910: 894. Bartoli aduce el siguiente ejemplo hipotético, significativamente transido por la cuestión estética cara a Croce, para avalar la teoría cultural del sustrato: “cuando el primer galo trató de hablar la lengua de los conquistadores, no la reprodujo perfectamente, sino que pronunció los nuevos sonidos en aquel modo que le era más familiar, como le parecía más hermoso, es decir, *à la gálica*, desde aquel momento se puede comenzar a hablar de galo-romano” (Bartoli, 2016: 13).

³⁷⁴ Ya en *Alle fonti...* leemos: “cuanto más se parecen dos lenguas más fácilmente la una ‘influye’ sobre la otra” (Bartoli, 1910: 894).

³⁷⁵ Cfr. Jessop, 2005 y Morton, 2013.

³⁷⁶ Sobre la central importancia que este debate tuvo en la lingüística de la primera mitad del siglo XIX, cfr. Timpanaro, 1972: 152-153. Como veremos, bien entrado el XX, la cuestión enfatiza, reduciéndose prácticamente a ser un subterfugio de las mismas, unas aristas

Los juramentos de Estrasburgo.

En las primeras páginas del curso, Gramsci transcribe los juramentos de Estrasburgo. El contexto en el cual se insertan responde al intento de Bartoli por fijar los límites temporales que separan el latín de la Galia, o, como él lo llama, el “galo-romano” y el francés. En opinión de Bartoli, hablamos de galo-romano para referirnos al latín hablado en la Galia desde el 118 a. C. –momento de la primera conquista romana– hasta el reinado de Carlomagno (768-814), momento tras el cual –Bartoli sigue en esto el criterio de Meyer-Lübke en la *Historische Grammatik der französischen Sprache*– podemos hablar de francés (Bartoli, 2016: 13). En opinión de ambos autores, la diferenciación de la lengua vernácula con respecto al latín escrito se produce a causa del florecimiento cultural que caracteriza a la época carolingia, lo que implica una enseñanza de los clásicos en las escuelas cuyo resultado es la separación entre el habla del pueblo y el estándar en el que se fija la lengua latina. Debido a dicha distancia, el pueblo comienza a sentir la necesidad, en algunos contextos muy concretos, de escribir en su propia lengua (*ibid.*: 14). El más antiguo de los documentos que remite a uno de estos contextos serían los *Juramentos de Estrasburgo*, escritos en una lengua romance inconmensurable con el latín escrito y en lengua germana.

Gramsci, en los *Quaderni*, vuelve sobre el significado de los *Juramentos* no solo desde un punto de vista lingüístico, sino como un documento en torno al que gira el análisis diferencial de la modernidad europea en el que entrelaza las variables culturales, políticas, económicas y lingüísticas. Así, en Q3, §76, Gramsci reproduce el marco general de la argumentación bartoliana, sosteniendo que

a partir del latín vulgar se desarrollan los dialectos neolatinos [...] en toda la Europa romanizada: el latín literario se cristaliza en el latín de los doctos, de los intelectuales [...], que no puede ser de ningún modo equiparado a una lengua hablada, nacional, históricamente vigente (Q353).

ideológicas que, como señala Timpanaro, no estaban ausentes en sus orígenes. Cabe señalar que un precedente fundamental de Bartoli como Ascoli, si bien se decantó, aunque esta casase mal con su teoría del sustrato, por la monogénesis, mantuvo siempre una posición al tiempo laica y anti-racista en relación a este problema (*ibid.*: 169-170) (la monogénesis era cara a los católicos pues parecía aportar una prueba del adanismo; a poligénesis, por su parte, solía conducir a una jerarquización de las lenguas y, solidaria con esta, a una jerarquización de los pueblos y las razas).

De este modo, el hecho lingüístico, en la argumentación de Gramsci, se reconduce inmediatamente al acontecimiento histórico-sociológico del que es síntoma, a saber, la “brecha entre el pueblo y los intelectuales, entre el pueblo y la cultura” (*id.*). La aparición de los primeros escritos en vulgar pone de manifiesto un incremento en la relevancia histórica del pueblo. Es este el contexto en el que se producen los *Juramentos de Estrasburgo* (año 842), escritos en vulgar con la vista puesta en que “los soldados no podían jurar en una lengua desconocida sin quitar validez al juramento” (Q3, §76: 354). Como es sabido, los *Juramentos*, firmados por Carlos el Calvo y Luis el Germánico, dos de los nietos de Carlomagno, contra el hermano de ambos, Lotario, rezan:

Por el amor de Dios y por el pueblo cristiano, y por nuestro bien común, a partir de ahora, mientras Dios me dé sabiduría y poder, socorreré a este mi hermano Carlos con mi ayuda y cualquier otra cosa, como se debe socorrer a un hermano, según es justo, a condición de que él haga lo mismo por mí, y no tendré nunca acuerdo alguno con Lotario que, por mi voluntad, pueda ser perjudicial para mi hermano Carlos.

Este juramento es aducido por Gramsci en Q5, §123 como “origen de la diferenciación histórica entre Francia e Italia” que, como hemos visto, podemos sintetizar en la existencia, a diferencia de Italia, de una tradición nacional-popular en el país galo. Desde esta nueva perspectiva, la Revolución francesa no sería ya una fundación *ex nihilo* de dicha tradición, sino más bien el acontecimiento que apuntala un proceso iniciado casi un milenio antes, toda vez que en Francia

el pueblo participa activamente en la historia (el pueblo-ejército) convirtiéndose en el garante de la observancia de los tratados entre los herederos de Carlomagno; el pueblo-ejército garantiza “jurando en vulgar”, es decir, introduce su lengua en la historia nacional, asumiendo una función política de primer plano, presentándose como voluntad colectiva, como elemento de una democracia nacional (Q646).

Esta temprana irrupción del pueblo Francés en la vida nacional brinda una vez más el elemento de contraste con el desarrollo de los avatares nacional-populares en Italia, o más bien, con la falta de estos.³⁷⁷ Los orígenes de esta falta, como hemos visto, deben retrotraerse a la primera modernidad: al fracaso de las Ciudades medievales para trascender sus límites corporativos y al rol que la ubicación geográfica de la sede papal juega en la Europa contrarreformada. Gramsci recupera en este sentido el tópico maquiaveliano que destaca el carácter históricamente progresivo de la monarquía como factor que ampara el desarrollo molecular de la clase burguesa (Q646). El

³⁷⁷ Puede consultarse sobre el contraste entre Francia e Italia respecto a este asunto: Paladini Musitelli, 2008: 814.

contraste entre los documentos generados en cada territorio no deja lugar a dudas: frente a esta voluntad colectiva nacional-popular expresada en los *Juramentos*, los primeros testimonios escritos en vulgar italiano dan cuenta del déficit nacional-popular asociado al tópico del cosmopolitismo de los intelectuales italianos y a la preeminencia del latín como lengua vehicular de una casta desligada del pueblo. En términos cronológicos, recordémoslo, esto significaba que,

desde el 600 d. C., cuando se puede presumir que el pueblo no comprendía ya el latín de los doctos, hasta el 1250 cuando comienza a florecer el vulgar, es decir, por más 600 años, el pueblo no comprendía los ritos y no podía participar en el mundo de la cultura (Q3, §76: 354).

En este erial político-cultural contrarreformado en el que “de la religion el pueblo *ve* los *ritos* y *siente* las prédicas exhortativas, pero no puede seguir las discusiones y los desarrollos ideológicos que son el monopolio de un casta” (*id.*), no es de extrañar que los primeros documentos en vulgar, destinados a establecer las propiedades eclesiásticas, sean “unos juramentos individuales para fijar la propiedad sobre ciertas tierras de los conventos y [que] tienen un carácter antipopular (‘Traite, traite, fili de putte’). En lugar de espontaneidad y autoctonía” (Q5, §123: 646).

Poligénesis o monogenesis del lenguaje. La referencia al Etrusco en los Appunti.

En los *Appunti*, Bartoli pone en cuestión el origen etrusco del étimo Roma: “¿cómo se ha podido decir que era de origen etrusco, si del etrusco no sabemos nada? No conocemos el significado de las palabras” (Bartoli, 2016: 83). Y esto pese al “mucho” material escrito en etrusco del que se dispone. Como recuerda Bartoli, aun cuando este excede el material utilizado para descifrar el osco y el umbro, resulta prácticamente ininteligible debido a que “aquellas escrituras no siendo bilingües y no teniendo el etrusco ningún parentesco con el italiano y, según parece, ni siquiera con otra lengua ario-europea, son indescifrables” (*ibid.*: 84). A partir de tan pobres mimbres, no obstante, resulta posible rastrear el origen etrusco de ciertos nombres propios latinos debido a que algunas “palabras comparecen siempre en tales posiciones que se entiende que son nombres propios” razón por la cual “conocemos la onomástica etrusca y, encontrando estos nombres en gran número en Etruria y más escasos en otro lugar, podemos decir que son de origen etrusca” (Bartoli, 2016: 84).

Este pasaje recogido en 1913 muestra resonancias con las tres notas de 1930 que Gramsci dedica a las noticias que sostienen que Alfredo Trombetti ha descifrado la lengua etrusca. Así, en Q3, §86 (Julio-septiembre de 1930), en una nota significativamente incluida en la rúbrica “lorianismo”, Gramsci discute la competencia del autor y el valor científico de dicho descubrimiento. En ella, el sardo alude explícitamente a la doctrina de su maestro y, en dicha alusión, pone en valor precisamente el recato especulativo con el que este trata la cuestión de la lengua etrusca: “Bartoli ha encontrado un nuevo método, pero este no puede hacer ruido interpretando el etrusco: Trombetti en cambio afirma que ha descifrado el etrusco, y por lo tanto resuelto uno de los más grandes y apasionantes enigmas de la historia” (Q3, §86: 366). Si bien Trombetti había avanzado sus hipótesis desde 1909, con lo que es posible que Bartoli las conociese durante el curso, lo cierto es que en este no constan referencias a ellas.

Gramsci sintetiza como sigue la tesis de Trombetti, expuesta ya el en Congreso Nacional Etrusco de 1926: “el etrusco es una lengua intermedia, junto a otros idiomas del Asia Menor y pre-helénicos, entre el grupo caucásico y el grupo ario-europeo, con mayores afinidades con este último” (Q365). De esta forma, Trombetti, quien desde 1925 trabajaba sobre la hipótesis de que el etrusco podía ser una “lengua genéticamente afín al itita y a las otras lenguas anatólicas” (Schirru, 2008: 402), se alinea con la hipótesis de un origen transmarino de los Etruscos, contrapuesta a la hipótesis del origen transalpino, y por lo tanto peninsular, de dicho pueblo (*id.*).

A partir de una reseña de Pericle Ducati –publicada en julio de 1928 en la *Nuova Antologia*– Gramsci comenta la contribución de Trombetti al Primer Congreso Internacional Etrusco, celebrado en abril-mayo del mismo año, la cual constituye el gran precedente teórico de su obra *La lingua etrusca* (1928). La reseña contiene una encendida defensa de Trombetti, la cual se apoya no el rigor de su planteamiento, sino el valor político que caracteriza a la italianidad del descubrimiento. Para llevar a cabo tal defensa, Ducati carga, a fin de defender el trabajo del etruscólogo italiano, contra la crítica de Giacomo Devoto, quien había puesto de manifiesto los déficit metodológicos del trabajo de Trombetti. Volveremos en el próximo apartado sobre la defensa gramsciana del método en este contexto. Por ahora, baste señalar el desprecio con el que Gramsci trata el intento de contrabandear, como si fuese una ratificación del trabajo de Trombetti, lo que no responde sino al interés ideológico, en este caso a

una defensa de la “tendencia nacionalista en ciencia” (Q366-367) que, en base a una supuesta capacidad intuitiva no susceptible de ser metodológicamente repetible —una suerte de genialidad de regusto romántico—, pretende exonerar a los resultados obtenidos por Trombetti del escrutinio atento de la mundana comunidad científica.

De nuevo bajo la rúbrica “Lorianismo”, Gramsci vuelve sobre la obra de Trombetti, esta vez para confrontar la otra premisa ideológica que subyace a su planteamiento: la tesis de una monogénesis del lenguaje. Y de nuevo recurre a los problemas de método para desbaratar la hipótesis, basada en un uso meramente intuitivo de las etimologías, que había sostenido Trombetti. Ante todo, Gramsci pone de manifiesto la estrechez del material empírico en el que funda su supuesta demostración: “¿cómo se puede entonces afirmar, como hace Trombetti, sobre números relativamente escasos de formas lexicales (30-40), que tales formas son documento de la monogénesis?” (Q3, §156: 408). Además de esto, la etimología, a falta del recurso a una metodología de recogida y contraste solvente, puede “considerar abstractamente” dos palabras “parecidísimas en una determinada fase histórica”, las cuales, sin embargo, “pueden haber nacido independientemente la una de la otra” (*ibid.*: 408). Frente a esta ligereza metodológica, Gramsci sostiene la necesidad de realizar tanto la historia fonológica como semántica de cada forma concreta para realizar así la comparativa estudiando las “fases históricas homogéneas de las lenguas respectivas” (*ibid.*: 408). Trombetti, por su parte, “se contenta, en las comparaciones, con significados genéricamente afines” (*ibid.*: 409), es decir, con una comparación meramente semántica y por lo tanto sujeta a las veleidades hermenéuticas del investigador. Además, cuando aporta demostraciones fonológicas contrastables, relaja los controles metodológicos de forma igualmente arbitraria (Q409).³⁷⁸ En definitiva, contra Trombetti, Gramsci concluye que “el parentesco entre

³⁷⁸ “Basta para él con que en las palabras confrontadas se verifique la sucesión de dos sonidos consonantes parecidos” (Q409). En Q6, §36, escrito en diciembre de 1930, y rubricado nuevamente “Lorianismo”, Gramsci transcribe un amplio pasaje de Luigi Pareti, tomado del artículo “Alla vigilia del I° Congresso Internazionale Etrusco”, publicado en *Marzocco* el 13 de mayo de 1928. En él, Pareti considera “indispensable no solo llevar adelante intentos de interpretación, sino proceder históricamente, es decir, considerando los términos lexicales y los fenómenos fonéticos en el espacio y en el tiempo: distinguiendo lo que es antiguo de lo que es reciente [...] para cada nombre, hay que rastrear la edad y el estrato étnico al que se remonta, es indispensable que para cada uno de ellos sean recogidos los testimonios más antiguos y registrada la forma inicial precisa, junto a las posteriores deformaciones. Y esto para evitar la comparación arriesgada de términos que se pueden demostrar incomparables, o por disformidad fonética real, o por imposibilidad cronológica” (Q711-712). Este texto se

dos lenguas no puede ser demostrado por la comparación, aunque fundada, de un número incluso grandísimo de palabras, si faltan los argumentos gramaticales de índole fonética y morfológica (y también sintáctica, aunque en menor grado)” (Q409).

Habida cuenta de sus limitaciones teóricas, Gramsci atribuye el éxito alcanzado por las investigaciones de Trombetti no solo a su consonancia con los intereses nacionalistas, sino a la afinidad existente entre el postulado de la monogenesis del lenguaje y la doctrina de la Iglesia católica: “la teoría de la monogenesis del lenguaje era la prueba de la monogénesis de la humanidad, con Adán y Eva como fundadores. Por eso los católicos lo aplaudieron y él llegó a ser popular” (Q3, §86: 365).

La crítica de las posiciones que no distinguen, recurriendo a la criba del método, “la noción objetiva del sistema de hipótesis [ideológicas]” (Q4, §7: 430), es acompañada en el caso de Gramsci por un escepticismo crítico: “ciertamente la monogenesis no puede ser excluida a priori, pero no puede tampoco ser probada, o al menos Trombetti no la ha probado” (Q3, §156: Q409). Este principio de prudencia epistemológica es del todo afín con la reducción historicista del problema kantiano de la “cosa en sí” en un modo acorde al *dictum* –que Gramsci atribuye a la *Sagrada familia* marxiana– según el cual “la realidad se agota por completo en los fenómenos” (Q10(2), §40: 1290). El nómeno, entonces, no ha de comprenderse en el sentido de una entidad incognoscible estable, sino como el límite móvil en donde cesa nuestro conocimiento fidedigno e intersubjetivamente contrastable, esto es, “en el sentido concreto de una ‘relativa ignorancia’ de la realidad, de algo todavía ‘desconocido’ que sin embargo podrá ser conocido un día cuando los instrumentos ‘físicos’ e intelectuales de los hombres sean más perfectos” (*ibid.*: 1291). La obligación de mantener la incógnita a falta de una demostración científica que pueda ser reproducida por cualquier individuo suficientemente informado, nos lleva de nuevo, tanto por la precaución en el enfoque y por el contenido con el que se relaciona, a los *Appunti* de Bartoli.³⁷⁹

sitúa, como ha señalado Schirru, en la estela de la “revolución epistemológica generalizada por los neogramáticos” (2008: 404).

³⁷⁹ En los *Quaderni*, Gramsci se hace eco de las precauciones metodológicas de Bartoli a propósito precisamente del problema del origen del lenguaje en Q6, §71: “el problema [del origen del lenguaje] no puede resolverse por falta de documentos y por lo tanto es arbitrario: se puede hacer, más allá de un cierto límite histórico, historia hipotética, conjetural o sociológica, pero no historia ‘histórica’” (Q738). Para un comentario de este pasaje,

Dada esta distribución geográfica de las diversas formas, ¿de qué región procederá la innovación? Pero, ante todo, ¿esta ha surgido independientemente en las diversas regiones o en una sola y desde esta se ha irradiado en las otras? ¿Se trata, en resumen, de *poligénesis* o de *monogenesis*? / A las dos últimas preguntas no se puede y no se debe dar una respuesta matemática; la lingüística no es una de las ciencias llamadas exactas, y en ciertos casos permite responder solo con una cierta aproximación. La poligénesis es sin duda posible, pero es poco probable que una misma innovación haya surgido independientemente en lugares próximos entre sí y es más probable que haya sido irradiada desde una región a las otras: hay, es cierto, ciertas innovaciones neolatinas de poca vitalidad y de poca fantasía, por así decirlo, que fácilmente pueden haber sido creadas en las provincias del imperio independientemente, pero otras, en cambio, son tan profundas, la nueva creación es tan lejana de la forma original [...], que sería extraño pensar en el surgimiento de ellas independientemente en lugares diferentes (Bartoli, 2016: 17).

3.5. Del debate sobre las leyes fonéticas a las nociones gramscianas de ley.

3.5.1. ¿Lingüística = historia?

Desde los escritos pre-carcelarios a los *Cuadernos y Cartas de la cárcel*, la reflexión gramsciana confiere un enorme protagonismo a las diferentes aristas en las que se decanta el problema de la causalidad, ya sea en tanto que problema epistemológico relativo a las formas de causación económicas, sociológicas o lingüísticas; ya sea como pregunta por la normatividad social en sus vertientes jurídico-políticas, así como por la normatividad intrínsecamente vinculada a la política lingüística y a los modos en los que se asienta la agencia subjetiva en el entramado de restricciones y estímulos que componen dichas determinaciones.³⁸⁰ En definitiva, el problema de la causalidad se presenta como un fenómeno bifronte cuyo correcto planteamiento es significativo tanto desde el punto de vista teórico como práctico. Además, este hilo conductor organiza una multiplicidad de duplas que Gramsci va a resignificar y que reaparecen recurrentemente en nuestra investigación (disciplina y espontaneidad, arbitrio y determinación, entre otras) y cuya comprensión apurada requiere de la clarificación de una noción central para nuestros intereses presentes, a saber, el concepto de ley.

poniéndolo en relación con la lectura crítica de Trombetti, cfr. Rosiello, 1957: 50; 1959: 316-317.

³⁸⁰ La definición de determinación como “fijación de límites [...] [y] ejercicio de presiones” (Williams, 1980: 107) que Raymond Williams ofrece en su *Marxismo y literatura*, es de la mayor relevancia aquí.

El debate en torno a las leyes fonéticas constituye un nodo privilegiado desde el que adentrarnos en los matices que la “legalidad” adquiere en la obra gramsciana y en el modo en el que ya desde sus años de juventud se sirve de sus conocimientos lingüísticos para clarificar algunos de los problemas fundamentales que vertebran el debate político.³⁸¹ Como ha señalado Giancarlo Schirru (2016: XL-XLI), los jóvenes socialistas turineses, y en especial Gramsci, recogen de la obra de Croce –muy claramente de *Teoria e storia de la storiografia* (1917)– la equiparación de filosofía e historia. Gramsci asume dicha equiparación comprendiendo el marxismo como una teoría de la historia, justo en la estela de la misma fuente de la que partía el neoidealismo italiano: Antonio Labriola.³⁸² Aquel heterodoxo de la segunda internacional del que Gramsci aprende la necesidad de postular la autonomía filosófica del marxismo con respecto al materialismo vulgar y a toda comprensión metafísica de la inmanencia,³⁸³ ofrece una indicación metodológica que no hubo de pasar desapercibida para el joven periodista, quien había publicado en *Il grido del*

³⁸¹ Naturalmente, no es menester forzar la hipótesis, no hay razón para suponer que *solo* este debate se encuentra en el trasfondo de la original reflexión gramsciana, pues, más allá de la lingüística, en el ámbito netamente filosófico-político, se estaba produciendo asimismo una honda reflexión sobre la legalidad histórica. Por poner solo un ejemplo, Annibale Pastore, quien había sido presentado al sardo por el propio Bartoli con el mandato de que llenase de filosofía al joven discente (Zucàro, 1957: 1108), y quien fue su profesor de filosofía teórica en el curso 1914-1915, dedicó aquel curso –resumido luego en la obra *Il problema della causalità con particolare riguardo alla teoria del metodo sperimentale*, libro, cuyo segundo capítulo, titulado “Causalità storica” constituye una crítica a Marx (*ibid.*: 1109, n. 27)–, según sus propias palabras, “en general al problema de la causalidad histórico-social” (Pastore en *id.*). Schirru ha señalado la posible relevancia del magisterio de Pastore en la convergencia de los estudios glotológicos y el interés por el marxismo, cfr. 2010a: 96.

³⁸² Recordemos que en el primero de los puntos del programa del trabajo del cuaderno 1 Gramsci alude al materialismo histórico como “teoría de la historia y de la historiografía” (Q5) y que traducirá el capítulo 1 del *Manifiesto comunista*, titulado, como es sabido, “Burgueses y Proletarios” bajo el título “Teoría de la historia” (Gramsci, 2007: 748). No es menos cierto que Gramsci, con su historicismo absoluto, radicalizará la croceana identificación de filosofía e historia, de forma que “se llega así también a la igualdad o ecuación entre ‘filosofía y política’, entre pensamiento y acción, es decir, a una filosofía de la praxis” (Q7, §35: 886). En cuanto a la relación de Gramsci con Labriola, cfr. Liguori, 2006: 113-123; Mustè, 2018; Paggi, 1970: 18-23; 270-275; Schirru, 2010a. Luigi Rosiello (1959: 304) no tiene en cuenta esta influencia cuando afirma que Gramsci “en forma absolutamente original y autónoma, se inserta activamente en la problemática lingüística del pensamiento marxista”. Sobre el vínculo obvio entre Croce y Labriola, puede verse lo escrito a propósito de la concepción labrioliana, croceana y gramsciana del “progreso” en el capítulo 5 de la presente investigación.

³⁸³ Cfr. Q11, §27.

popolo, con el título *Las ideologías en el devenir histórico*, un extracto –en concreto su tercera parte– del mismo texto el 5 de enero de 1918.³⁸⁴

Además de los apoyos directos [...] nuestra doctrina tiene muchos otros indirectos; como encuentra también instructivos hallazgos en muchas disciplinas, en las cuales, por la mayor simplicidad de las relaciones fue más fácil la aplicación del método genético. El caso típico es la glotología (Labriola, 1964: 151).

Difícilmente un socialista novel y al mismo tiempo alumno aventajado de Matteo Bartoli hubiese obviado este pasaje en el que Labriola toma la glotología como ejemplo paradigmático del método dialéctico.³⁸⁵ Antes bien, la comunidad metodológica que el filósofo napolitano encuentra entre la lingüística y el marxismo – y más específicamente en la relación entre el particular y lo universal, entre la práctica y la idea, como partes componentes de la dialéctica histórica– abre la posibilidad a que el sardo aplique sus estudios relativos al estatuto de los enunciados nomotéticos en el ámbito de la lingüística a desentrañar el modo adecuado en que han de comprenderse las leyes de la historia y la economía, las cuales se ubican en el centro del debate político a él contemporáneo. El magisterio de Bartoli, es aquí nuestra hipótesis, dota a Gramsci de un bagaje teórico que le permite elaborar en forma coherente la fuerte pulsión antideterminista que intuitivamente despliega contra el positivismo imperante en el PSI. En este sentido, no es de extrañar que, como su maestro, Gramsci se sirva en un primer momento del utillaje teórico que la filosofía idealista le brindaba. En este sentido, vemos como, si restringimos nuestra mirada al debate sobre las leyes fonéticas, Croce había expresado su posición sobre el particular con claridad meridiana:

Las leyes fonéticas son algo perfectamente legítimo y muy útil; pero son también un grave error. Una cosa y la otra, según se las entienda en un sentido o en otro. / Son legítimas y útiles, cuando sirven únicamente para presentar, en resumen y de forma aproximativa, ciertas diferencias que se aprecian entre el lenguaje de una época y otra, o de un pueblo y otro [...] Pero aquellas leyes constituyen un error, cuando,

³⁸⁴ Siguiendo a Leonardo Paggi (1970: 18), Guido Liguori (2006: 115) ha señalado la relevancia de esta publicación, pues el encuentro con Labriola determina la entrada de la problemática y el lenguaje de la ideología en el pensamiento de Gramsci, temática esta que en su estrecha vinculación con las nociones de concepción del mundo y superestructura, será ampliamente innovada a lo largo de los *Quaderni*, ganando una posición original capaz de contrarrestar las críticas del revisionismo croceano y de traducir en el marco historicista de la filosofía de la praxis los postulados propios del idealismo subjetivista.

³⁸⁵ En la carta a Engels de 13 de junio de 1894, citada por Giancarlo Schirru (2016: XLI), Labriola dice: “vosotros adoptáis como términos antitéticos el método dialéctico y el método metafísico. Para decir lo mismo, yo aquí en Italia en lugar de *dialéctico* debo decir *genético*”. Sobre la continuidad propugnada por Labriola entre el método de la lingüística y el del materialismo histórico, cfr. Descendre y Zancarini, 2018: 106-107.

olvidándose su origen arbitrario y por conveniencia son hipostasiadas y consideradas como leyes reales del hablar. El hombre, al hablar, no obedece a las leyes fonéticas, sino a la ley del espíritu estético, que le hace encontrar, cada vez, la expresión adecuada de lo que se le agita en el ánimo: expresión siempre nueva, porque el hecho de expresar es siempre nuevo (Croce, 1910: 177-178).

La posición croceana –habida cuenta de la escisión insalvable entre teoría y práctica que comporta– terminará por resultar inaceptable para Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel*, como parece claro porque el recurso a correspondencias fonéticas regulares se halla igualmente presente tanto en la obra de Bartoli como en la crítica a Trombetti que hemos expuesto. Y pese a esto, el idealismo voluntarista sirve de punto de apoyo, replicando un gesto isomorfo al de la crítica croceana, en la confrontación del positivismo vulgar que se había instaurado en el socialismo italiano, en buena medida a través del magisterio de Achille Loria y de la práctica de Claudio Treves. La larga égida lorianista convirtió la especificidad de las leyes históricas, no caracterizadas ya como tendencias y regularidades pasibles de sufrir desviaciones que se derivan de la agencia subjetiva, en un modelo rígido y abstracto heredero de las leyes de las ciencias naturales. El resultado solo podía ser el borrado de dicha agencia y su subsunción en las leyes sociales con idéntica necesidad a aquella con la que las leyes de la física afectan a los cuerpos.³⁸⁶

Sirva de ejemplo de la animadversión gramsciana a tal matriz explicativa el siguiente pasaje de “La crítica crítica”, artículo publicado en *Il grido del popolo* el 12 de enero de 1918, en el que, equiparando el rol que desempeña el determinismo en las posiciones de Claudio Treves con el que la “autoconciencia” desempeñaba en la obra de Bruno Bauer, Gramsci sostiene que el primero “ha reducido la doctrina de Marx a un esquema exterior, a una ley natural que se verifica fatalmente fuera de la voluntad de los hombres, de su actividad asociativa, de las fuerzas sociales que esta actividad desarrolla, convirtiéndose ella misma en determinante de progreso, motivo necesario de nuevas formas de producción” (Gramsci, 1982: 554-555). En abierto contraste con esta filosofía de la historia muerta, santo y seña del socialismo en el que se politiza Gramsci, destaca el papel reservado para el aspecto ideal en su lectura de la

³⁸⁶ El joven Gramsci, “tendencialmente croceano”, no podía dejar de recordar las ya aludidas críticas de la *Estética* a las leyes naturales. Por ejemplo: “tales ciencias [naturales] son impropias como conjunto de conocimiento, arbitrariamente abstractas y fijadas. Las llamadas ciencias naturales, reconocen que por todas partes se encuentran limitadas, límites que no son otra cosa que datos históricos o intuitivos [...] ahora que las disciplinas naturales quieren constituirse en ciencias perfectas, deben salir fuera de su círculo y pasar a la filosofía” (1997: 56-57).

revolución bolchevique y el modo específico en el que los revolucionarios rusos se relacionan con el legado teórico de Marx. Así, en “La Rivoluzione contro Il Capitale”, podemos leer:

Viven [los bolcheviques] el pensamiento marxista, el no muere nunca, que es la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán, y que en Marx se había contaminado de incrustaciones positivistas y naturalistas. Y este pensamiento pone siempre como máximo factor de la historia no los hechos económicos, brutos, sino al hombre, a la sociedad de los hombres (Gramsci, 2015: 618).³⁸⁷

Asimismo, en el célebre “Il nostro Marx” (*Il Grido del Popolo*, 4 de mayo de 1918), leemos una fórmula que apunta en dirección a la misma celebración de la capacidad performativa de las ideas y a su relativa independencia con respecto a las leyes de la economía:

Con Marx la historia sigue siendo dominio de las ideas, del espíritu, de la actividad consciente de los individuos singulares o asociados. Pero las ideas, el espíritu, se realizan, pierden su arbitrariedad [...] La historia como acontecimiento es pura actividad práctica (económica y moral). Una idea no se realiza por ser lógicamente coherente con la verdad pura [...] sino en cuanto encuentra en la realidad económica su justificación, el instrumento para consolidarse (Gramsci, 2016: 37).

No obstante, si bien parece evidente que Gramsci se sirve políticamente de la filosofía idealista –en un gesto equiparable al que Croce dirige contra las leyes fonéticas– para criticar el determinismo y el economicismo propios de la Segunda Internacional, es igualmente cierto que, como hemos visto a propósito del debate sobre el Etrusco, nuestro autor es bien consciente de la relevancia de las regularidades fonéticas en el estudio del devenir de las lenguas. Asimismo, resultaría injustificable una perspectiva

³⁸⁷ En este pasaje resuena una referencia –que no siempre ha sido explicitada– a la crítica que Antonio Labriola, en el texto ya referido más arriba –*Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*–, dirige a la doctrina de los factores como explicación histórica: “muchos de los que hablan de materialismo social, ya sea a favor o en contra, creen librarse de todo estorbo cuando afirman que toda esta doctrina consiste en última instancia en atribuir la prevalencia o la acción decisiva al *factor económico*” (Labriola, 1964: 101). El resto del sexto punto del segundo de los *Saggi*, se dedica a la exposición de la doctrina de los factores como un método capaz de profundizar analíticamente en las diferentes ramas del saber positivo para, posteriormente, sintetizarlas dialécticamente, único modo este para exponer en su riqueza de matices y al margen de esquematismos las narrativas concernientes al ámbito histórico. Tal y como Labriola lo formula en el primero de los *Ensayos*: “hay un análisis que, separando abstractamente los factores de un organismo, los destruye en tanto que elementos que participan en la unidad del conjunto: –pero hay otro análisis, y solo este tiene valor para la comprensión de la historia, y es el que diferencia y separa los elementos solo para ver en ellos la necesidad objetiva de su participación en el resultado” (*ibid.*: 23-24). Sobre la crítica labrioliana a la doctrina de los factores y su concepción de la dialéctica marxista nos permitimos remitir a: Garrido, 2021. Sobre el papel de la concepción lingüística de Herbart como inspirador de dicha crítica, cfr. Schirru, 2008a: 782-783.

que quisiese ver en Gramsci a un autor incapaz de comprender que la lingüística positivista –basada en el principio de la “falta de excepción de las leyes fonéticas”– pudiese por ello ser ubicada fuera del comparativismo histórico –por mucho que sus versiones degeneradas italianas apelasen a un fatalismo de corte fisiologicista– hasta el punto de equiparar las leyes fonéticas con las leyes transhistóricas *à la* Treves.³⁸⁸

3.5.2. El debate sobre las leyes fonéticas.

La práctica totalidad de la lingüística de entresiglos asumía, al menos en la investigación empírica, tanto la existencia de leyes fonéticas como la posibilidad de que estas presentasen excepciones (Ramat, 1986: 52) y se dividía “más bien en torno a las razones que determinan las regularidades fonéticas y sobre el modo en el que valorar las excepciones” (Schirru, 2008b: 400). Así, la polémica que pretendemos estudiar ahora se centraba más bien en la posibilidad de que dichas correspondencias sean consideradas como una ley y, ante todo, en qué habría de entenderse por ley y cuál sería su estatuto en el ámbito de las ciencias sociales y en la explicación de fenómenos históricos.

Como hemos señalado ya, para los neogramáticos, el modelo nomológico-deductivo en el que las leyes fonéticas (ganadas inductivamente) han de poder ser deducidas de principios teóricos o leyes más generales, se sirve del principio de la “falta de excepción” como nexo lógico que conecta el *explanandum* y el *explanans*.

³⁸⁸ No vemos razón para ocultar un pasaje que bien podría aducirse como contraejemplo de lo escrito: “la innovación de Bartoli es precisamente esta, que de la lingüística concebida estrechamente como ciencia natural ha hecho una ciencia histórica, cuyas raíces hay que buscarlas ‘en el espacio y en el tiempo’ y no en el aparato vocal fisiológicamente entendido” (Q3, §74: 352). Muy probablemente, la polémica bartoliana, centrada sobre todo en si las correspondencias regulares podían considerarse leyes o no, exageraba la vinculación entre la fisiología y el fatalismo. No obstante, creo que puede argumentarse que este pasaje se limita a reproducir una polémica, en buena medida injusta y derivada del cambio de objeto que caracteriza a la neolingüística, el cual le permite considerar otras causas del cambio más allá de la analogía y los factores fisiológicos. Este pasaje se ubica, además, en el marco de una polémica con Benedetto Croce (estamos en 1930), precisamente en tanto que pretende marcar una diferencia entre el historicismo croceano, adalid de una “inmanencia especulativa” (Q10(2), §9), y el de Bartoli, posible ejemplo de la “terrenalidad del pensamiento”. Finalmente, ni siquiera la base fisiológica del cambio, y lo que de naturalista pueda haber en ella, podría traducirse en la posibilidad de una *prevision* exhaustiva de los cambios futuros, como sucedería si la amalgamamos al universo teórico de la II Internacional, ante todo porque la neogramática se proyectaba por entero hacia el pasado, es decir, a la mera constatación de cambios que se habían producido ya y a las tareas reconstructivas a partir de ellos.

De esta manera, se acota el objeto de estudio de tal forma que, al nivel de la teoría, no se contempla la existencia de fenómenos arbitrarios y no explicados por alguna ley, tal y como exige el criterio de demarcación verificacionista que excluye el reconocimiento de los fenómenos que no son susceptibles de ser subsumidos en enunciados legaliformes.

Como ha señalado Luigi Rosiello, la neolingüística bartoliana, basada en el recurso heurístico a las normas areales, no alteraba en demasía el esquema deductivo adoptado por los neogramáticos. También para ellos las proposiciones que describen las regularidades registradas en la investigación empírica han de poder subsumirse en principios y leyes más generales. La diferencia, no obstante, estriba en que el nexo que a nivel de la explicación conecta el *explanans* y el *explanandum* no es ya la falta de excepción, sino en que expresa “tendencias probabilistas enunciables en leyes de forma estadística” lo que da lugar a “una explicación mediante subsunción inductiva bajo leyes estadísticas o, más brevemente, una explicación inductiva ‘donde el *explanans* no implica lógicamente el *explanandum*, sino que le atribuye solo un alto grado de probabilidad” (Rosiello, 1986b: 30). Por consiguiente, en el caso de Bartoli, las normas areales se hallan contenidas en el *explanans* junto a una cláusula que se refiere a la probabilidad elevada de su efectividad, la cual se expresa, en la formulación de dichas normas, por marcas textuales como “normalmente”, “a menudo” o “habitualmente”.

Lo relevante entonces es que, ya sea en su forma causal o probabilística, deductiva o inductiva, nos hallamos por completo en un modelo nomológico compartido por neogramáticos y neolingüistas. El matiz que separa a neolingüistas de neogramáticos permite ver como las nociones de causalidad y determinación hipotéticas –así como de ley tendencial– manejadas por Gramsci muestran numerosas afinidades con el modelo neolingüístico, el cual se basa también en premisas históricas verificables y en la inferencia de leyes inductivas circunscritas a estas. Además, ya que Gramsci despliega una prolífica reflexión en torno a la noción de ley, podemos encontrar en él numerosas trazas que remiten a, o al menos concuerdan con, las características específicas de las normas areales bartolianas. Esto, en última instancia, nos permitirá reconducir algunos de sus conceptos clave al esquema nomológico que venimos de describir.

Si nos ocupamos con los textos de Gramsci, en diversos escritos de juventud consagrados a la cuestión de las leyes económicas, encontraremos importantes

muestras de su temprano interés por el asunto. El punto de partida metodológico más general de dichos escritos se apoya en la lógica croceana de los pseudoconceptos, “a través de la cual el hecho económico es reducido a constructo práctico, a voluntad organizada, y la ley que lo describe es expresión formal de aquella voluntad” (Guzzone, 2018: 44).³⁸⁹ Las leyes económicas, por consiguiente, son reconducidas a la práctica de los agentes sociales, la cual las reproduce recursivamente pero genera también desviaciones con respecto a la media que registran aquellas, sin que esto sea óbice para sostener que no existen constricciones que permitan dar cuenta de dichas tendencias o negarles su eficacia práctica. Esto, como veremos, no requiere de fetichismo de la mercancía alguno o del recurso al lenguaje de la alienación, sino que Gramsci se mueve en un modelo basado en las voluntades organizadas y constreñidas, explotadas al tiempo que involucradas en un universo ideológico de sentido que apuntala dichas leyes.³⁹⁰ Así, las leyes “son leyes solo en tanto que dependen de un gran número de voluntades burguesas particulares, la cuales no tratan siquiera de ponerse de acuerdo para transformarlas [...] Transformar las leyes económicas significaría renunciar al privilegio de la riqueza” (*Le tessere e la favola del furbo, Avanti!*, 28 de febrero de 1917) (Gramsci, 2015: 144-145). Por esta vía Gramsci sitúa la voluntad en el corazón del hecho económico, o lo que es lo mismo, lo politiza,

³⁸⁹ En un texto inédito titulado “Hegemonía y estrategia socialista o cómo acabar con el marxismo”, José Luis Villacañas sostiene que, para Gramsci, “la economía es un terreno de objetividad, aunque defectivo y necesitado de interpretación” (Villacañas, s/f: 20). La lógica de los conceptos defectivos, según la cual “el concepto funciona por la negatividad constitutiva referencial de la que parte, una referencia que ningún concepto puede dar, pero que todo concepto pretende anticipar” (Villacañas, 2018: 34) resulta, en nuestra opinión, afín a la lógica croceana de los pseudoconceptos.

³⁹⁰ Como ha señalado en numerosas ocasiones Fabio Frosini, los pasajes sobre David Ricardo en la *Miseria de la filosofía*, dotan de sentido a la articulación de necesidad y voluntad que se produce en la noción gramsciana de ideología, la cual es reacia a las acepciones negativas de falsa conciencia y de alienación: “con ideología se entiende, como hace Marx aquí, no la ‘falsa conciencia’, sino la capacidad del pensamiento de ‘hacer presa’ sobre la realidad [...] Ricardo por lo tanto es ‘fatalista’ [...], un teórico del mercado determinado como espacio de determinismo, porque representa ‘una burguesía que, luchando todavía contra los restos de la sociedad feudal’, lucha por aumentar las fuerzas productivas” (Frosini, 2010: 38). Los pasajes a los que se refiere Frosini están en la “séptima y última observación” del segundo capítulo de *La miseria de la filosofía*, donde además se lee: “Adam Smith y Ricardo, que son los historiadores de esta época, no tienen otra misión que la de enseñar cómo se adquiere la riqueza dentro de las relaciones burguesas de producción, formular estas relaciones en categorías, en leyes y demostrar la superioridad de estas leyes [...] frente a las leyes y las categorías de la sociedad feudal” (Marx, 1971: 181). Por lo que respecta a la dócil adhesión de la parte explotada en este despegue de la economía burguesa, Marx atribuye a Ricardo y Smith el pensamiento por el cual “el proletariado que participa en esta lucha, absorbido en este febril trabajo, no padece más que sufrimientos pasajeros, accidentales, y él mismo los considera como tales” (*ibid.*: 180).

subsumiendo la economía en la más amplia realidad histórica y ganando una unidad dialéctica en la que, toda vez que política y economía están estrechamente vinculadas, se renuncia a la fatalidad de unas leyes económicas supuestamente operativas desde el exterior. Esta inmanencia de la política-historia a la economía, constituye un ataque a la línea de flotación del fatalismo socialista:

No hay que creer que estas leyes sean exactamente fatales. Su fatalidad está en función de la sociedad actual [...] todas las leyes, también aquellas que parecen más metafísicas, más impalpables, son en realidad el exponente de un estado de hecho, la responsabilidad del cual puede ser siempre personalizada o mejor, si se me permite, *enclaseda* (Leggi economiche, *Avanti!*, 5 de mayo de 1916) (Gramsci, 2019: 335-336).

Esta unidad en la diferencia de economía y política cuestiona la escatología que vaticinaba un desarrollo social en condiciones de garantizar *a priori* todos los buenos augurios inherentes a la fe socialista, al mismo tiempo que cuestiona los presupuestos de la economía burguesa, cuyas “leyes perpetuamente iguales, inmanentes a la realidad de la economía que es concebida como ajena al proceso histórico general de la civilización” (Gramsci, 1987: 40) pretenden igualmente presentarse como el hecho inmutable que afecta a todo el proceso histórico y no solo a una realidad histórica determinada como es el modo de producción capitalista. Este produce una ciencia específica –la economía política burguesa– que, en tanto no reconoce la posibilidad de ser históricamente alterada, deviene “un esquema, un plan preestablecido, una vía de la providencia, una utopía abstracta y matemática, que no ha tenido nunca, no tiene ni tendrá jamás equivalente alguno en la realidad histórica” (*id*).

Gramsci, en definitiva, ya desde sus escritos de juventud, historiza por completo el hecho económico y solo a partir de este punto de partida –de la preclara conciencia de que los fenómenos sociales son el resultado de la práctica humana y no el efecto de una ley trascendente que se realiza a través de los hombres como meros soportes pasivos de la misma–, elaborará un concepto de ley plenamente inserto en la inmanencia, es decir, destinado a fijar en forma de generalidad las regularidades que registran unas ciertas condiciones empíricas, las cuales pueden no darse o perfectamente pueden cambiar. Como señala Guzzone, Gramsci

vincula economía y política en una unidad dialéctica, inseparable en el plano de la realidad y de la praxis, que sin embargo no excluye la diferencia y el análisis. La discriminación de sus elementos constitutivos es de hecho posible sobre el plano de la abstracción (Guzzone, 2018: 44).

Por consiguiente, puesto que cada ley consiste en una descripción, recurriendo a mecanismos de abstracción, de regularidades prácticas, la crítica a las formas transhistóricas de la ley aplicadas a las ciencias sociales –ya sea por la economía política burguesa o por el socialismo positivista– implica, a su vez, un cuestionamiento de la atribución de capacidad causal a dichos enunciados, es decir, el reconocimiento de su función descriptiva va parejo de la negación de su capacidad prescriptiva.

Hecha esta matización, es igualmente evidente que en ningún caso Gramsci renuncia a la noción de ley, pues comparte por completo el marco epistemológico general en el que no hay ciencia –en el sentido kuhniano de la “ciencia normal”, del todo diferente a la pluralidad de saberes que intervienen en la práctica y el análisis político– de lo concreto. En este planteamiento recoge los resultados de la lingüística francesa, donde autores como Michel Bréal habían sostenido: “para introducir orden en esta investigación, he clasificado los hechos bajo cierto número de *leyes*; más lejos [sic: adelante] se verá lo que entiendo por ley, expresión que no ha de tomarse en sentido imperativo” (Bréal, 1905: 5). Antes bien, como sostiene el mismo Bréal, tratando de esquivar el tipo de malentendidos al que aboca la semántica de lo legal: “llamamos ley, tomando la palabra en un sentido filosófico, a la relación constante que se descubre en una serie de fenómenos” (Bréal, 1905: 9).

Esta función descriptiva no se halla del todo en contradicción con el planteamiento croceano a propósito de las leyes fonéticas que hemos presentado más arriba, el cual negaba su realidad ontológica y circunscribía su valor a las funciones meramente didascálicas. Así, en supuesta concordancia con Croce, Gramsci, en el párrafo 23 del Cuaderno 17 (septiembre-noviembre de 1933), a propósito del valor de las leyes sociológicas, parece reproducir una vez más la atribución a estas de una función meramente descriptiva: “‘Ley sociológica’ en la cual no se hace otra cosa que repetir dos veces el mismo hecho, una vez como hecho y una vez como ley. Sofisma del hecho doble y no ley” (Q1926). Esta argumentación es recurrente en los *Cuadernos*³⁹¹ y podemos encontrarla igualmente en Q11, §26, con la siguiente formulación:

³⁹¹ Para la crítica gramsciana a las leyes sociológicas, cfr. Frosini, 2007: 182-183. Como se señala en dicho artículo, la restrictiva concepción gramsciana de la sociología, difícilmente comparable a los contornos que dicho saber ha adquirido en la actualidad, debe en buena medida circunccribirse a los límites de su polémica con Bujarin y a las nefastas consecuencias

Las llamadas leyes sociológicas que son asumidas como causas –el hecho tal sucede por la ley tal, etc.– no tienen ningún alcance causal; ellas son casi siempre tautologías y paralogismos. A menudo no son sino un duplicado del hecho observado mismo. Se describe el hecho o una serie de hechos, con un proceso mecánico de generalización abstracta, se deriva una relación de parecido y este se llama ley, la cual es asumida en la función de causa. Pero, en realidad, ¿qué se ha encontrado de nuevo? Nuevo hay solo el nombre colectivo dado a una serie de hechos, pero los nombres no son novedades (Q11, §26: 1433).³⁹²

El mismo principio de reduplicación del hecho, finalmente, se encuentra también en el célebre pasaje sobre las correlaciones de fuerzas, modelo gramsciano destinado a superar la tópica distinción entre estructura y superestructura atendiendo por igual a los equilibrios que se producen en el plano político, económico y militar –es decir, a nivel estructural y superestructural– en el seno de una formación social determinada:

se lee a menudo en las narraciones históricas la expresión genérica correlaciones de fuerzas favorables, desfavorables a esta o aquella tendencia. Así, *abstractamente*, esta formulación no explica nada o casi nada, porque *no se hace sino repetir el hecho que se debe explicar, presentándolo una vez como hecho y una vez como ley abstracta* y como explicación. El error teórico consiste, por lo tanto, en dar un canon de investigación y de interpretación como “causa histórica” (Q13, §17: 1583, el destacado es nuestro).

Habida cuenta de los ejemplos aducidos, ¿podemos realmente equiparar la crítica de Croce a las leyes fonéticas –que incluye la arbitrariedad del investigador como factor determinante en la *creación* de la ley– con el cuidadoso marco epistemológico de Gramsci? Como hemos visto, mientras que este último se limita a negar el valor causal, es decir, la capacidad prescriptiva de la ley, en ningún caso niega su capacidad descriptiva, esto es, su capacidad para replicar fidedignamente los hechos.³⁹³ Croce,

que puede causar su aplicación al ámbito de la ciencia política. En este sentido, contra Bujarin y el positivismo aplicado a las ciencias del hombre, Gramsci se propone fundar una nueva ciencia de la política libre de cualquier resabio economicista o determinista y pronta a reconocer las condiciones de posibilidad de un estudio del ejercicio de la libertad situada que constituye su objeto.

³⁹² Además de en el correspondiente texto A (Q4, §23), este tópico es repite en Q4, §38 (y en sus segunda redacción: Q13, §17), en Q4, §31 (y en el correspondiente texto C: Q11, §66: 1550).

³⁹³ Es más, la capacidad de las abstracciones para representar los fenómenos sociales –recordemos la *Einleitung* de 1859 según la cual la base económica de la sociedad puede ser conocida con precisión matemática– constituye –junto al modelo semántico antiempirista que piensa el lenguaje como concepción del mundo y al modelo pragmatista que incide sobre la producción de efectos– una de las concepciones del significado (como figuración de la realidad) que caracterizan a la filosofía de la praxis. Esto no es suficiente para ver en Gramsci una adhesión al modelo del lenguaje como nomenclatura, pues la capacidad para reflejar fidedignamente la estructura (en el ejemplo de la economía), en cambio, se halla también distorsionada por los efectos de las superestructuras (entre las que se cuenta la ciencia económica) sobre aquella. En este sentido, la estructura podrá ser perfectamente representada,

por su parte, pone repetidamente en cuestión la validez cognoscitiva de este núcleo “objetivo” de la abstracción e insistiendo en que se trata de un “resumen de los hechos observados, y [...] que la realidad corresponde a estos hechos, no ya al resumen, que los empobrece y falsifica” (Croce, 1910: 180).

Hasta aquí, salvando los matices terminológicos, todavía podría existir una equiparación entre ambas posturas. No obstante, el distanciamiento con Gramsci se juega en que, para Croce, “circunscribir y determinar en abstracto [lo que hay de común y de diferente en las lenguas que se comparan a fin de deducir la ley] no se puede si no por acto de arbitrio” (*id.*). Así, Croce, partiendo de una irreducible escisión entre teoría y práctica, concluye 1. que un elemento carente de valor teórico (la ley) ha de poder cumplir una función práctica (pedagógica) y 2. que la teoría con mayúsculas, la ciencia-filosofía o *Wissenschaft*, ha de ocuparse únicamente de lo concreto, recurriendo solo auxiliariamente a las abstracciones.³⁹⁴

Pero, sobre todo, la distancia entre ambos remite a la cuestión del método. Para Croce, entre los hechos y la abstracción no media un método que permita discriminar la legitimidad de la segunda.³⁹⁵ Al contrario, nos encontramos ante un decisionismo del teórico –evidente por ejemplo en su decisión interesada de excluir el momento de la lucha en su *Historia de Europa en el siglo XIX*³⁹⁶ o de pensar la historia como el resultado de la articulación de constantes llevado a cabo por el historiador³⁹⁷–,

pero siempre como una previsión, un intento, que no puede ser neutro, de influir sobre ella y que, por lo tanto, la transforma en el momento en que la conoce, según cuál sea la clase que la conoce y para qué: de ahí que, dado este desfase entre las estructuras y las superestructuras, no se pueda juzgar nunca a una sociedad por lo que ella dice de sí. Sobre el particular, cfr. Schirru, 2008a: 767-772.

³⁹⁴ Gramsci parece bien consciente de la distancia que separa al planteamiento croceano, con su desprecio por la abstracción, de los logros de las ciencias positivas: “La metodología más genérica y universal no es otra cosa que la lógica formal o matemática, es decir, el conjunto de aquellos artefactos abstractos del pensamiento que se han ido descubriendo, depurando, refinando a través de la historia de la filosofía y de la cultura. Esta metodología abstracta, es decir, la lógica formal, es despreciada por los filósofos idealistas, pero erróneamente” (Q6, §180: 826).

³⁹⁵ Selenu, señalando la original posición de Gramsci respecto de Croce y los neogramáticos, sostiene que “Gramsci, criticando tanto al positivismo como al idealismo, desplazó el criterio de la cientificidad de la dimensión de la verdad a la del método” (2009: 205)

³⁹⁶ “Se puede observar que la ‘artimaña’ fundamental de Croce consiste en esto: en iniciar la historia de Europa tras la caída de Napoleón. Pero, ¿existe ‘siglo XIX’ sin la Revolución Francesa y las Guerras Napoleónicas?” Q8, §236: 1088.

³⁹⁷ Por ejemplo, en la Introducción a *La historia de la edad barroca en Italia*: “aunque el Renacimiento fuese obra principalmente italiana y la Reforma alemana, una y la otra expresan exigencias universales del alma humana, y sus respectivas soluciones son siempre replanteadas y revividas con consenso y disfrute, y siempre se renueva el contraste y la lucha

mientras que, para Gramsci, la idea del método requiere necesariamente la posibilidad de la verificación por cualquiera que se halle en condiciones de reproducir el mismo marco de observación y experimentación que aquellos que han realizado un determinado descubrimiento, esto es, requiere la idea de una intersubjetividad que dote de legitimidad a las abstracciones:

el trabajo científico tiene dos aspectos: uno que inagotablemente rectifica el método del conocimiento y rectifica o refuerza los órganos de las sensaciones y otro que aplica este método y estos órganos cada vez más perfectos para discernir lo que de necesario existe en las sensaciones de lo que es arbitrario y transitorio. Se establece así lo que es común a todos los hombres, lo que todos los hombres pueden ver y sentir del mismo modo siempre que ellos hayan observado las condiciones científicas de observación (Q4, §41: 466).³⁹⁸

La pregunta por la ley ha terminado por conducirnos a la cuestión de la legitimidad misma de las abstracciones. A tenor de lo ya expuesto la respuesta parece clara: la científicidad de las abstracciones, en opinión de Gramsci, depende del rigor del *método* con el que estas se lleven a cabo. El *método*, en tanto que compuesto por requisitos públicos y reproducibles por *cualquiera*,³⁹⁹ encarna el grado sumo de la universalidad *intersubjetiva* propia de la ciencia.⁴⁰⁰ Gramsci no se halla en todo caso

entre ellas, y siempre se recompone su armonía. *El drama se desarrolla en el pecho de cada uno de nosotros* (Croce, 1957: 10).

³⁹⁸ Podrían aducirse numerosos pasajes sobre el particular. En “Filosofía del lenguaje e filosofía della prassi”, Giancarlo Schirru llama la atención sobre Q8, §176: “si el fenómeno se repite y puede ser *observado* por varios científicos, independientemente los unos de los otros, ¿qué significa la afirmación [que los fenómenos infinitamente pequeños no se pueden considerar existentes independientemente del sujeto que los observa] sino precisamente que se hace una metáfora para indicar las dificultades inherentes a la descripción y representación de los fenómenos mismos?” (Q1048). Como señala Schirru: “lo que permite al lenguaje conceptualizar la realidad es su carácter público [...] que los conocimientos científicos no sean un producto subjetivo, sino que estén garantizados por la naturaleza experimental de las disciplinas y por la existencia del lenguaje con el que los científicos comunican y socializan las propias experiencias” (2008a: 776).

³⁹⁹ “Hágase esta hipótesis: que no existen los microscopios y que solo algunos hombres tengan la fuerza visual natural igual a la de un ojo normal armado de microscopio. En esta hipótesis es evidente que las experiencias del observador dotado de una vista excepcional no pueden ser separadas de su personalidad física y psíquica y no pueden ser ‘repetidas’ [...]. Si fuera cierto que los fenómenos infinitamente pequeños en cuestión no se pueden considerar existentes independientemente del sujeto que los observa, ellos en realidad no serían ni siquiera ‘observados’, sino ‘creados’ y caerían en el mismo dominio que la intuición fantástica del individuo” (Q11, §36: 1453-1454).

⁴⁰⁰ Excede nuestros objetivos exponer aquí la totalidad del razonamiento gramsciano acerca del carácter ideológico de la ciencia (cfr. Q11, §38), baste aducir su concepción antiempirista acerca de la “objetividad” del mundo externo, sobre la que volveremos en el siguiente capítulo: “¿qué significa ‘objetivo’? no significará ‘humanamente objetivo’ y no será por ello también *humanamente* ‘subjetivo’? Lo *objetivo* sería entonces lo *universal subjetivo*, es decir, el sujeto conoce objetivamente en tanto que el conocimiento es real para todo el género

en una perspectiva *naïve* que crea en la neutralidad de la ciencia y en esta como el grado cero de la ideología. Muy al contrario, el método como valuarte de las abstracciones legítimas permite además distinguir claramente los enunciados descriptivos propios de las ciencias de las premisas ideológicas a las que se hallan adheridos en virtud de la unidad indisoluble que caracteriza al proceso histórico:⁴⁰¹

La ciencia no se presenta nunca como nuda noción objetiva, ella aparece siempre revestida por una ideología y concretamente es ciencia la unión del hecho objetivo y de la hipótesis o de un sistema de hipótesis que superan al mero hecho objetivo. En este ámbito, sin embargo, ha llegado a ser relativamente fácil escindir la noción objetiva del sistema de hipótesis, *con un proceso de abstracción que es inherente a la propia metodología científica* (Q4, §7: 430, el destacado es nuestro).

La relevancia del método para Gramsci parece quedar justificada y quizás se formule en su mayor radicalidad, precisamente en el campo de la lingüística, en la discusión con Trombetti, donde Gramsci afirma vehementemente que “en las ciencias en general el método es lo más importante [y] en ciertas ciencias, que necesariamente deben basarse sobre un inventario restringido de datos positivos, restringido y no homogéneo, las cuestiones de método son todavía más importantes, sino incluso todo” (Q3, §86: 366). La argumentación de Gramsci, entonces, aunque pudiera parecerlo a primera vista, no confiere el monopolio del método a las “ciencias naturales, convertidas en ciencias por excelencia” (Q6, §180: 826). Más bien al contrario, la relevancia de los enunciados legaliformes y en general de las abstracciones, tanto para las ciencias sociales como para la práctica política, pone de manifiesto que “no existen ciencias por excelencia [...] [y que] cada investigación científica se crea un método adecuado, una lógica propia cuya generalidad y universalidad consiste solo en ser ‘conforme al fin’” (*id.*).⁴⁰²

humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario” (Q8, §177: 1048). Para el papel que desempeña la perspectiva semántica que entiendo el lenguaje como concepción del mundo en la crítica gramsciana del empirismo propio de la tradición bolchevique (al menos desde *Materialismo y empiriocriticismo* hasta el *Manual* de Bujarin) y, más en general, del lenguaje como nomenclatura o mero reflejo, cfr. Schirru, 2008a: 772-778.

⁴⁰¹ Y los primeros sí tendrían un alcance universal, incluso en aquellos casos cuya vinculación a los intereses mundanos resultan más evidentes. Como escribe Gramsci a propósito de Maquiavelo: “la ciencia política, *en tanto que ciencia*, es útil tanto a los gobernantes como a los gobernados” (Q17, §33: 1689). Sobre la posibilidad de escindir los enunciados científicos de las hipótesis ideológicas a las que se hallan anexionados, volveremos a propósito de la organización científica del trabajo encarnada por el taylorismo y su posible apropiación obrera en el Apéndice del presente trabajo.

⁴⁰² Para la crítica de Gramsci al “método en sí”, unificado para todas las ciencias, cfr. Selenu, 2009: 205.

En todo caso, esto no permite sostener una desatención hacia las diferencias entre ciencias naturales y ciencias sociales, pero sí supone una afrenta a la tradicional jerarquía que, en nombre de un materialismo vulgar incapaz de reconocer y dominar la naturaleza metafórica del lenguaje, trata de asumir en el ámbito histórico los métodos de las ciencias naturales –ya sea la física o la biología– como supuesto síntoma de un arraigo más ajustado a la facticidad.⁴⁰³ El historicismo gramsciano procede más bien al contrario, sosteniendo la historicidad de las ciencias naturales *precisamente en tanto que* ciencias. Entiéndase bien, se trata con esto de sacar a la luz la historicidad inherente al desarrollo de los enunciados científicos que componen la historia de cada disciplina, en ningún caso de negar la existencia de su objeto de estudio con anterioridad a que dichas leyes sean enunciadas. En tanto que históricas, las ciencias naturales inventan su objeto no la cosa misma. La clave, en las ciencias naturales, para considerar que una invención-descubrimiento pueda ser considerada un progreso, es también política, aun cuando el referente de las proposiciones científicas no lo sea.⁴⁰⁴ Así en Q15, §10, escrito en marzo de 1933, Gramsci desgana los requisitos de este progreso:

Si la ciencia es “descubrimiento” de la realidad anteriormente ignorada, ¿esta realidad no es concebida como trascendente en un cierto sentido? ¿Y no se piensa que existe todavía algo de “desconocido” y por lo tanto de trascendente? ¿Y el concepto de ciencia como “creación” no significa entonces como “política”? Todo depende de ver si se trata de creación “arbitraria” o racional, es decir, “útil” a los hombres para ampliar su concepto de la vida, para hacer superior (desarrollar) la vida misma (Q15, §10: 1766).

En el caso de las ciencias sociales, al contrario, la historicidad permea no solo al progreso en el conocimiento, sino a la cosa misma estudiada, lo que implica que solo llegados a un cierto ámbito de generalización de determinadas relaciones (el mercado capitalista y el homo oeconomicus burgués, por ejemplo) se pueda hablar *stricto*

⁴⁰³ En Q15, §10, Gramsci realiza una dura crítica de la posibilidad de que “la sociedad pueda ser estudiada con el método de las ciencias naturales” (Q1765).

⁴⁰⁴ Esta historicidad de los enunciados científicos (referido en el caso de Marx a los objetos de las ciencias sociales pero también aplicable a la utilización, ganada históricamente, de algunos objetos de las ciencias naturales) conecta por entero con los postulados de la *Miseria de la filosofía*, quien, como es sabido, sostiene que “los mismos hombres que establecen las relaciones sociales conforme a su productividad material producen también los principios, las ideas, las categorías, conforme a sus relaciones sociales. Así estas ideas, estas categorías, resultan tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son productos *históricos* y *transitorios* (Marx, 1971: 161).

sensu de la constitución de las ciencias dedicadas a estudiarlas. Como queda claro a propósito de la economía:

No por nada la ciencia económica ha nacido en la edad moderna cuando la difusión del sistema capitalista ha difundido un tipo relativamente homogéneo de hombre económico, es decir, ha creado las condiciones reales por las cuales una abstracción científica se convertía en relativamente menos arbitraria y genéricamente vacía de lo que había sido posible antes (Q10(2), §37: 1284-1285).

Entonces, siendo bien consciente de las peculiaridades de su objeto de estudio, Gramsci argumenta que si el marxismo ha recurrido a la terminología propia de las ciencias de la naturaleza esto se debe a razones pragmáticas y a un uso de estas metáforas, como veremos en el próximo capítulo, con fines pedagógicos: “la referencia a las ciencias naturales y a la necesidad de una ‘anatomía’ de la sociedad, no era más que una metáfora y un impulso para profundizar las investigaciones metodológicas y filosóficas” (Q10(2), §240: 1091).

Sin embargo, esta pretensión meta-teórica expresada en forma metafórica fue asumida por algunos autores como Bujarin –quien paradójicamente atribuía un valor “meramente” metafórico a un logro teórico tan significativo como el concepto de inmanencia marxiano– como una tesis sustantiva. Esto le condujo a defender que el materialismo filosófico era en realidad la filosofía inherente al materialismo histórico, lo que le abocaba a una perspectiva objetivista coincidente en última instancia con el empirismo característico del sentido común de cuño católico.⁴⁰⁵ En este marco, Bujarin revalorizaba el papel de las ciencias naturales y sus leyes a la hora de explicar ciertos fenómenos que en realidad tenían una naturaleza histórico-filosófica: desde la objetividad del mundo externo al individualismo posesivo, el cual, supuestamente, sería incompatible con la teoría atómica. Así, discutiendo el *Ensayo popular* del autor ruso, Gramsci niega tanto la adscripción del materialismo histórico a la historia de la metafísica materialista como la legitimidad de su identificación con los criterios epistemológicos propios de las ciencias naturales. En este sentido, afirma que para la filosofía de la praxis “no hay que considerar la materia como tal, sino como social e históricamente organizada para la producción y, por lo tanto, la ciencia natural esencialmente como una categoría histórica” (Q11, §30: 1443).⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ Cfr. Q11, §17.

⁴⁰⁶ No podemos dejar de señalar que la fuerte polémica que Gramsci dirige contra el *Manual* de Bujarin pasa por alto algunos pasajes que bien podrían ser asumidos como propios: “no hay duda de que la naturaleza material del hombre cambia; pero si persiguiéramos más allá de

Este problema se declina igualmente en el de la aplicación de las formas de causalidad y del tipo de enunciados propios de las ciencias naturales a la explicación del cambio histórico. Gramsci sostiene que esto constituye “un puro arbitrio, cuando no es un retorno a las viejas interpretaciones ideológicas” (Q11, §30: 1444), como sucede con el uso de la física por parte de Bujarin,⁴⁰⁷ cuya sociología “puede ser denominada como un aristotelismo positivista” en la que “la ley de la causalidad, la búsqueda de la regularidad, la normalidad y la uniformidad son sustituidas por la dialéctica histórica” (Q11, §14: 1402-1403). Gramsci se opone así a todo intento de generar una indistinción entre el método de las ciencias sociales y las ciencias naturales, así como a cualquier pretensión de importar el marco epistemológico de las segundas al estudio del objeto de las primeras:

no puede decirse qué leyes de una determinada ciencia natural son idénticas a las leyes de la historia, o que siendo todo el conjunto de las ideas científicas una unidad homogénea se puede reducir una ciencia a otra o una ley a otra, ya que, en este caso, ¿por qué privilegio este determinado elemento de la física y no otro puede ser reducible a la unidad de la concepción del mundo? (Q11, §30: 1444).

De este modo, la discusión con la sociología bujariniana tanto en este texto C – escrito entre julio y agosto de 1932– como en el correspondiente texto A (Q4, §25) – escrito entre mayo y agosto de 1930–, reproduce por entero la oposición entre ciencias naturales y ciencias históricas que Gramsci, dejándose llevar por los prejuicios contra los neogramáticos inculcados por el maestro, había formulado en el contemporáneo (agosto de 1930) Q3, §74:

entre el método de Bartoli y el crocismo no hay ninguna relación de dependencia inmediata: la relación es con el historicismo en general, no con una particular forma de historicismo. La innovación de Bartoli es precisamente esta, que, de la lingüística, estrechamente concebida como ciencia natural, ha hecho una ciencia histórica, cuyas

los límites de las leyes *sociales*, deberíamos entonces pasar de la biología a la física y a la química [...] la clave del asunto está en que la ley de causa y efecto en la *ciencia social* debe ser una ley *social*. Si deseamos explicar las propiedades *sociales* de la naturaleza material del hombre, debemos determinar cuáles son las causas *sociales* cuya influencia ha modificado la fisiología [...] del hombre” (Bujarin, 1974: 347).

⁴⁰⁷ Si bien Gramsci no se halla exento del recurso a la metaforología tomada de las ciencias naturales a fin de explicar fenómenos de índole netamente social, no es la física sino la química el caladero privilegiado a dicho fin, toda vez que esta disciplina posibilita, a diferencia de aquella, el salto cualitativo a partir de un incremento meramente cuantitativo. Sobre el particular escribe Antonio Di Meo: “en esta ciencia [la física], según Gramsci, no era válido uno de los principios básicos de las ciencias complejas –naturales y sociales– o sea que *la totalidad es algo más que la simple suma de las partes*” (2012: 11-12). En Q11, §14, Gramsci lo formula con claridad: “[en la física] el efecto, mecánicamente, no puede nunca superar la causa o el sistema de causas, por lo tanto no puede tenerse otro desarrollo que aquel plano y vulgar del evolucionismo” (Q1403).

raíces deben buscarse “en el espacio y en el tiempo” y no en el aparato vocal fisiológicamente entendido (Q3, §74: 352, agosto de 1930).

La lingüística bartoliana, por consiguiente, se circunscribe por completo a un ámbito de aplicación idéntico al que Gramsci reserva para el marxismo, en tanto que este es concebido como una “teoría de la historia y la historiografía” (Q5). La circunscripción de los hechos estudiados por la lingüística “en el espacio y en el tiempo”,⁴⁰⁸ unido al requisito de registrar regularidades que, aunque en un primer momento Bartoli se rehusa a denominar leyes se ve obligado a sintetizar en normas de una cierta generalidad, obligan al glotólogo istriano a servirse de la estadística como instrumento de verificación de dichas normas (Terracini, 1948: 321).⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ Como ha señalado Alvaro Bianchi, desde los tiempos de Ascoli se consideraba en general que la glotología era una ciencia natural y la filología una ciencia histórica, centrada en el estudio y catalogación de los documentos literarios que permanecían como testimonios de la evolución de la lengua. Esto no obstante, con la evolución de la disciplina y por razones eminentemente políticas –anti-alemanas, fundamentalmente, pues la academia positivista alemana era el modelo asumido por la lingüística italiana– se asiste a un claro privilegio en los planes de estudios de las literaturas en detrimento de aquellas asignaturas que fomentaban el aprendizaje técnico de la lingüística (Bianchi, 2020: 52-55), lo que propicia el progreso hacia la historificación de la glotología.

⁴⁰⁹ Este principio de inmanencia común a la neolingüística y a la filosofía de la praxis encuentra su nota distintiva en el recurso a formas de abstracción más acordes a la provisionalidad del juicio reflexionante que a la necesidad del juicio determinante (aun cuando también los elementos determinantes se hallan obviamente contenidos en la aproximación filológico-dialéctica de Gramsci). Laclau ha visto con perspicua claridad este hecho: “cuando llegamos a Gramsci y a sus nociones de voluntades colectivas y formaciones hegemónicas, hemos pasado claramente de la primacía del juicio determinativo a la del juicio reflexivo” (Laclau, 2008: 387). Resulta entonces difícil de comprender, habida cuenta de dicha primacía, la ubicación de Gramsci como última trinchera del esencialismo clasista. En nuestra opinión, ese malentendido parte de la desatención a los elementos lingüísticos de la obra del sardo. La idea, de raigambre viquiana, de una filología viviente, de un nivel de particularidad histórica y territorial que delimita la capacidad performativa del discurso hegemónico y de sus formas de “producción de verdad”, sienta en nuestra opinión las bases sobre las que ha de ubicarse esta primacía del juicio reflexionante (como parte integrante de la dialéctica). El propio Gramsci, inquiriéndose acerca de la cuestión de la teleología, encuentra en la *Urteilkraft Kritik* las bases para plantear esta cuestión en términos acordes a los del materialismo histórico (Q7, §46: 894), es decir, no especulativos sino programáticos o estratégicos, insertos en las correlaciones de fuerzas que describe la arena social. Nuevamente Fabio Frosini ha desgranado las potencialidades de la lectura gramsciana de Kant: “la teleología inmanente no se contrapone ni sustituye a la perspectiva causal, sino que la *integra*: es una mirada caracterizada por el hecho de prestar particular atención al modo en el que las causas y los sistemas de causas se organizan o parecen a la experiencia organizarse progresivamente, revelando en tal organización una relación de funcionalidad recíproca. Es, en resumen, un principio *regulativo* de ordenación del material de la experiencia según la idea de una finalidad inmanente a la naturaleza (es decir no introducida desde el exterior, sino *exhibida* por la naturaleza investigada científicamente). No es difícil vislumbrar detrás de este pasaje una referencia a la *Crítica del juicio*, donde se aclara que la ‘teleología’ se refiere al ‘principio del juicio reflexionante, no del juicio determinante’” (Frosini, 2010: 130).

En este punto, no podemos sino traer a colación la crítica que Gramsci realiza a las implicaciones tanto teóricas como prácticas, precisamente, del uso de la estadística –o *ley* de los grandes números– para el estudio (o el gobierno) del objeto propio de las ciencias sociales. Si bien en el capítulo 5 volveremos sobre este tópico, basado en la consideración de que el saber característico que ha de vertebrar la compleja gramática del moderno príncipe es la “filología viviente”, baste ahora señalar que una lectura atenta descubrirá que Gramsci –quien está obligado a desarrollar una noción de ley por fuerza probabilística y tendencial– sitúa la “filología viviente” como una hija bastarda de aquella ley de los grandes números que “en la ciencia histórica puede dar por resultado despropósitos científicos” (Q7, §6: 856).

Una lectura diacrónica de los *Quaderni* nos revela además una importante variante instaurativa con respecto a este texto de Q7. Mientras que en noviembre de 1930 Gramsci señala unilateralmente los efectos perniciosos de la aplicación de leyes estadísticas a la estrategia política, toda vez que estas tienden a considerar a las masas como meros agentes políticos pasivos, en Q11, §25 –el texto C redactado en julio-agosto de 1932– veremos que no la estadística, sino su aplicación mecánica, la mera generalización inductiva que da lugar a leyes estadísticas que acomunan hechos particulares sin atender a su especificidad, sin comprender la “importancia de los hechos particulares entendidos como ‘individualidades’ *definidas y precisadas*” (Q7, §6: 856, el destacado es nuestro), es la que resulta incompatible con la filosofía de la praxis:

la propia reivindicación de una economía según un plan, o dirigida, está destinada a quebrar la ley estadística *mecánicamente entendida*, es decir, producida por la reunión casual de infinitos actos individuales arbitrarios, *aunque deberá basarse en la estadística, lo que no significa lo mismo* (Q11, §25: 1430, el destacado es nuestro).

Esta evolución en el planteamiento gramsciano resulta comprensible a la luz de la elaboración de la idea de “ley de tendencia” y de “previsión” (con las que nos ocuparemos en lo que sigue), vinculadas ambas al logro de una nueva noción de inmanencia (que estudiaremos en el próximo capítulo). Si la movilización política “tiende precisamente a hacer salir a las grandes multitudes de la pasividad, es decir, a destruir la ‘ley’ de los grandes números, ¿cómo puede entonces ser considerada una ley?” (Q7, §6: 857). Dar respuesta a esta pregunta, que sentará las bases para comprender el funcionamiento de la específica relación entre lo general y lo particular que caracteriza a la filología viviente –relación en la que la especificidad se articula

en la totalidad sin homogeneizarse—, exige que expongamos la noción gramsciana de abstracción determinada y, solidarias con esta, las nociones de ley tendencial y de mercado determinado. Tras esto, concluiremos nuestra exposición mostrando como el principio del “supuesto que”, que Gramsci encuentra en una muy peculiar lectura de David Ricardo, resulta estructuralmente isomorfo con una lectura del conjunto de las normas areales de Matteo Bartoli (y con las aportaciones del pragmatismo lógico turinés encarnadas en la obra de Giovanni Vailati).

3.5.3. Una legalidad inmanente: de la abstracción determinada a la ley de tendencia y el mercado determinado.

Asumiendo la distinción entre el tipo de abstracciones que imperan en la lingüística o la economía y aquellas —relativas a un objeto de estudio que permanezca inalterado— propias de la biología, la física o la matemática, en una rotunda formulación presente en Q10(2), §27, leemos:

a propósito del llamado *homo oeconomicus*, es decir, de la abstracción de las necesidades del hombre, se puede decir que una abstracción tal no está para nada fuera de la historia y, aunque se presente bajo el aspecto de las formulaciones matemáticas, *no es para nada de la misma naturaleza que las abstracciones matemáticas*. El *homo oeconomicus* es la abstracción de las necesidades y de las operaciones económicas de una determinada forma de sociedad (Q10(2), §27: 1265, junio de 1932, el destacado es nuestro).

El trasfondo de este párrafo es una discusión con los *Principios de economía pura* (1889) de Maffeo Pantaleoni. Con la pretensión de ganar un *homo oeconomicus* válido no solo para una formación social determinada o que no se limite a operar como abstracción de las conductas generalizadas en un modo de producción específico, esta obra dilataba el concepto de *homo oeconomicus* hasta hacerlo coincidir con “la intencionalidad del organismo biológico guiado por su instinto de conservación” (Guzzone, 2018: 241). Pantaleoni, así, llevaba a cabo una abstracción de las conductas económicas individuales basada en las características biológicas de la especie. Esto, al decir de Gramsci, conlleva una confusión entre el objeto de estudio circunscrito al ámbito de las ciencias históricas y un modo de abstracción ya no determinado, sino que, libre de brida socio-histórica alguna, puede postularse como válido para todo tiempo y lugar. *Sensu stricto*, tal generalidad no puede ser considerada una abstracción, sino que Gramsci reserva para ella el término

“generización”.⁴¹⁰ Continuando su discusión con Pantaleoni, el sardo gana la noción de “abstracción determinada”, clave para comprender su pensamiento sobre la economía y del todo afín a su reflexión sobre la normatividad lingüística.⁴¹¹

Hay que fijar con exactitud el punto en el que se distingue entre “abstracción” y “generización”. Los agentes económicos no pueden ser sometidos a un proceso de abstracción, por lo que la hipótesis de homogeneidad deriva en el hombre biológico; esto no es abstracción, sino generización o “indeterminación”. Abstracción será siempre abstracción de una categoría histórica determinada, vista precisamente en tanto que categoría y no en cuanto individualidad múltiple. También el *homo oeconomicus* está determinado históricamente aun estando al mismo tiempo históricamente indeterminado: es una abstracción determinada (Q10(2), §32: 1276).

El *homo oeconomicus* será la abstracción determinada de las conductas típicas de los agentes económicos habida cuenta de ciertas presiones estructurales (ellas mismas resultado de equilibrios de fuerzas históricos) que las modelan. En tal virtud, una forma determinada de dicha abstracción coservará su legitimidad siempre y cuando la estructura social permanezca inalterada y, por lo tanto, aquella salvaguarde su valor descriptivo.⁴¹² En caso contrario, el *homo oeconomicus* (o al menos una de sus

⁴¹⁰ Utilizamos el barbarismo “generización” para volcar el italiano “generizzazione” en referencia a una forma de inferencia inductiva en la que se pasa de la especie al género. En nuestra opinión, esta decisión –que tras cotejar las traducciones disponibles coincide con el criterio de Manuel Sacristán (Gramsci, 2013: 406) y difiere del de Ana María Palos y José Luis González (Gramsci, 1981: vol 4., 167), quienes se deciden por “generalización” como si el original gramsciano dijese *generalizzazione*– cumple mejor la función de marcar la diferencia con respecto a la abstracción históricamente determinada, pues subraya el aspecto estrictamente *lógico* del término. Esto cobra valor a tenor de lo ya dicho, pues en el mismo párrafo, tras negar la afirmación de Luigi Einaudi en la que se equipara el estatuto de la matemática y la economía, y tras atribuir a la economía un valor instrumental, Gramsci sostiene que “la matemática puede ser equiparada a la lógica formal con la cual por lo demás la matemática superior se ha unificado en muchos aspectos” (Q10(2), §32: 1277).

⁴¹¹ En el caso de la gramática, que “es ‘historia’ o ‘documento histórico’” esto es “la ‘fotografía’ de una fase determinada de un lenguaje nacional” (Q29, §1: 2341, el destacado es nuestro), la historicidad de las abstracciones que la componen se expresa en la intrínseca politicidad del documento: “la gramática normativa escrita es por lo tanto siempre una ‘elección’, una dirección cultural, esto es, es siempre un acto de política cultural-nacional” (Q29, §2: 2344). Esta carencia de una neutralidad axiológica, que no necesariamente ha de expresarse en las formulaciones abstractas del documento sino también en los ejemplos y ejercicios destinados a ilustrarlas, en nada choca, como muestran las críticas a la *Guida* de Panzini por la incompetencia técnica del autor (cfr. Q29, §2: 2344-2345; Martinelli, 1989: 687-688), con el rigor del método requerido a la hora de formular los enunciados descriptivos. Tal y como hemos visto, el pensamiento de Gramsci es coherente en este punto, pues resulta perfectamente viable separar los enunciados descriptivos relativos a una determinada fase de la lengua que quiere proponerse como ejemplar de las hipótesis ideológicas que justificarían el porqué de dicha elección.

⁴¹² “Cuando se habla de capitalistas [...] la abstracción es en el ámbito histórico de una economía capitalista y no de una genérica actividad económica que abstraiga en sus

formas) puede declararse obsoleto, lo que implica asumir “que la estructura económica y su actividad conforme ha cambiado radicalmente, o que la estructura económica ha cambiado hasta tal punto que necesariamente debe cambiar el modo de actuar económico para que llegue a ser conforme a la estructura” (Q10(2), §15: 1253). En este punto, como vimos en la nota anterior, en la indeterminación que signa al interregno en el que una determinada figura de la subjetividad económica comienza a perder su capacidad representativa y la figura antagónica no logra todavía imponerse como hegemónica —es decir, enraizarse en una formación social alternativa—, se abre el espacio a la política como modo de dirimir la crisis y decantar la forma de abstracción que corresponde a la nueva estructura social:

entre la estructura económica y el Estado con su legislación y su coerción está la sociedad civil, y esta debe ser radicalmente transformada en concreto y no solo sobre el papel de la ley y de los libros de los científicos; el Estado es el instrumento para adecuar la sociedad civil a la estructura económica, pero es necesario que el Estado quiera hacerlo, es decir, que el Estado esté guiado por los representantes del cambio ocurrido en la estructura económica (Q10(2), §15: 1253-1254).

Dejemos por ahora la tupida red de referencias históricas que subyacen a este pasaje escrito en 1932, año de la finalización del primer plan quinquenal soviético, para centrarnos únicamente en las implicaciones epistemológicas de la noción de abstracción determinada, a fin de sacar a la luz la analogía existente con el esquema explicativo propio de la neolingüística. Como hemos visto, el modelo bartoliano basado en una epistemología débil que se expresa en el término “norma” (en lugar de ley), y en el recurso a esta como mero instrumento heurístico, implicaba, al nivel de la explicación, que la subsunción del *explanandum* en el *explanans* no se sigue con la necesidad *lógica* que caracterizaba al modelo neogramatical, sino que convierte la inferencia probabilística en la única forma adecuada al estudio de la proteica realidad histórica. Es decir, tras postular una serie de hipótesis históricamente circunscritas, Bartoli aspira a que estas subsuman los resultados de la investigación empírica con alta probabilidad. O lo que es lo mismo, los neolingüistas asumen por principio la posibilidad de una dislocación entre el *explanandum* y el *explanans* que, ante un cambio pleno en las condiciones históricas, podría —“inductivamente”— obligar a revisar incluso las hipótesis más generales”. Así, de una forma afin a como el *homo linguisticus* bartoliano se halla sujeto a esta forma de indeterminación histórica,

categorías a todos los agentes económicos aparecidos en la historia mundial” (Q10(2), §32: 1277).

la economía crítica ha buscado un justo acompasamiento entre el método deductivo y el método inductivo, es decir, construir hipótesis abstractas no sobre la base indeterminada de un hombre en general, históricamente indeterminado y que desde ningún punto de vista puede ser reconocido como abstracción de una realidad concreta, sino sobre la realidad efectual, “descripción histórica” que da la premisa real para construir hipótesis científicas, es decir, para abstraer el elemento económico o aquellos entre los elementos del elemento económico sobre los que se quiere llamar la atención y ejercitar el examen científico (Q10 (2), §37: 12).

A partir de sus reflexiones sobre el *homo oeconomicus* y su relación con una determinada estructura económica, así como de la clarificación epistemológica que se sigue de la noción de abstracción determinada, Gramsci llega a la noción de “mercado determinado”. Esta se refiere al “conjunto de las actividades económicas concretas de una forma social determinada, asumidas en sus leyes de uniformidad, es decir, ‘abstraídas’, pero sin que la abstracción deje de estar históricamente determinada” (Q10(2), §32: 1276-1277). El término de “mercado determinado” había sido introducido en Q7, §30, escrito en febrero de 1931. Allí, en una discusión con Antonio Graziadei, se sostiene que “la ciencia económica parte de la hipótesis de un mercado determinado, o de pura competencia o de puro monopolio, para establecer luego qué variaciones puede aportar a esta constante uno u otro elemento de la realidad que no es nunca pura” (Q7, §30: 878). Este punto de partida concuerda en buena medida con lo dicho hasta el momento, pues Gramsci apunta aquí a la naturaleza bifaz de la abstracción: por un lado es necesaria como elemento explicativo que ordena la amalgama de comportamientos y conductas empíricas; por otro, no puede explicarlas exhaustivamente y es siempre desbordada por la complejidad de los fenómenos que no responden a la naturaleza inmaculada del concepto. O en otras palabras: entre teoría y práctica hay un resto que rompe la circularidad de ambas y obliga (al tiempo que abre la posibilidad de) a realizar reajustes y actualizaciones.

En cuanto al origen del término, Gramsci encuentra la noción de “mercado determinado” en el artículo “Scienza critica e realtà economica” (1930) publicado por Pasquale Jannaccone en la *Riforma Sociale*, en donde inmediatamente se lo vincula con una forma de causalidad hipotética: “Jannaccone [...] define el ‘supuesto que’ como un ‘mercado determinado’” (Q8, §216: 1076).⁴¹³ En esta nota, escrita en marzo de 1932, se avanza notablemente en la caracterización de la noción:

⁴¹³ Como ha señalado Guzzone, Pasquale Jannaccone “lo emplea [el concepto de mercado determinado] con el fin de redefinir las categorías de ‘competencia’ y ‘monopolio’” que “no deben entenderse como categorías normativas en sentido absoluto –dependientes, para ser

¿qué es el “mercado determinado” y por qué es determinado precisamente? Será determinado por la estructura fundamental de la sociedad en cuestión y entonces habrá que analizar esta estructura e identificar aquellos elementos que, [relativamente] constantes, determinan el mercado, etc., y aquellos otros ‘variables y en desarrollo’ que determinan las crisis coyunturales hasta que los elementos [relativamente] constantes son modificados y se tiene una crisis orgánica” (Q1076-1077).

Esta cuestión del mercado determinado, inserta en la constelación que incluye la problemática del *homo oeconomicus* y la forma de abstracción propia de economía política, se ubica por completo en el marco de la reinterpretación no economicista de la tópica marxiana presente en la Introducción de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*. Gramsci reinterpreta esta traduciéndola en un modelo de correlaciones de fuerzas. El pasaje en el que se lleva a cabo tal “traducción” presenta en su segunda redacción, escrita entre mayo de 1932 y noviembre de 1933 (por lo tanto, después de haber desarrollado la teoría del mercado determinado), una variante instaurativa en la que dichas relaciones son descritas precisamente recurriendo a los términos “movimientos de coyuntura” y “movimientos orgánicos”, es decir, con los mismos términos que Gramsci adjetiva la crisis en las líneas finales del párrafo que venimos de citar. Y esto en contraposición a los términos “permanente” y “ocasional”, presentes en el texto A (Q4, §38: 455), escrito entre septiembre y octubre de 1930.

Además, aunque Gramsci lleva a cabo una traducción de la Introducción marxiana al comienzo del Cuaderno 7, a lo largo de los *Quaderni* se referirá a este texto de memoria en varias ocasiones y, entonces, la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción aparecerá notablemente matizada en sentido antieconomicista con el recurso a la expresión “formas de vida”. Por ejemplo, en Q4, §38, leemos:

1) El principio de que “ninguna sociedad se plantea tareas para cuya solución no existan ya las condiciones necesarias y suficientes” [o estas no estén en proceso de desarrollo o de aparición] y, 2) que “ninguna sociedad cae si primero no ha desarrollado todas las formas de vida que están implícitas en sus relaciones” (Q455).⁴¹⁴

válidas, de supuestos de tipo especulativo o ideológico sobre el individuo y sobre el Estado—sino como conjuntos de condiciones hipotéticas, que describen en forma relativamente abstracta y esquemática la actuación de sujetos económicos típicos” (Guzzone, 2018: 296).

⁴¹⁴ En la traducción del Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú, con revisión técnica de César Ruiz Sanjuán, el pasaje marxiano reza como sigue: “ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y superiores relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues,

Abordaremos este pasaje desde diferentes ópticas en los capítulos subsiguientes, baste ahora centrarnos en las implicaciones que Gramsci extrae de él a propósito de las “correlaciones de fuerzas”, las cuales nos permiten subrayar la coincidencia entre este pasaje y la definición de mercado determinado que hemos dado a fin de encarar la forma de determinación específica de este último y comprender la redefinición de la causalidad histórica que Gramsci lleva a cabo como núcleo de su relectura del marxismo. La contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción se redefine como sigue:

De la reflexión sobre estos dos cánones se puede llegar al desarrollo de toda una serie de otros principios de metodología histórica. En tanto que en el estudio de una estructura hay que distinguir los movimientos orgánicos (relativamente permanentes) de los movimientos que se pueden llamar de coyuntura (y se presentan como ocasionales, inmediatos, casi accidentales). Los fenómenos de coyuntura son ciertamente dependientes también ellos de los movimientos orgánicos, pero su significado no es de gran alcance histórico: ellos dan lugar a una crítica política menuda, del día a día, que afecta a los pequeños grupos dirigentes y a las personalidades inmediatamente responsables del poder. Los fenómenos orgánicos dan lugar a la crítica histórico-social, que afecta a grandes agrupaciones, más allá de las personas inmediatamente responsables y más allá del personal dirigente (Q13, §17: 1579).

Como queda claro por el uso del adverbio “relativamente”, existe un solapamiento entre la definición del mercado determinado y el modelo de análisis socio-histórico basado en correlaciones de fuerzas. Se trata de ver ahora cómo dentro de este marco se produce la determinación y como el modelo ganado rehuye cualquier “sentido especulativo-abstracto” (Q8, §237: 1089) de necesidad en favor de un modelo causal que no soslaye el protagonismo la facticidad histórica. Es decir, “no se trata de ‘descubrir’ una ley metafísica de ‘determinismo’, y tampoco una ley ‘general’ de causalidad. Se trata de ver cómo en el desarrollo general se constituyen fuerzas relativamente ‘permanentes’ que operan con una cierta regularidad y un cierto automatismo” (Q8, §128: 1018-1019).

La reconducción de toda la problemática a la facticidad de las correlaciones de fuerzas y el papel *activo* que el plano superestructural desempeña en la consolidación de un mercado determinado específico serán los elementos clave de esta operación. Ya que, mercado determinado, en realidad, “equivale a decir ‘determinada relación de

bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos solo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando las condiciones materiales sobre su realización” (Marx, 2012: 177).

fuerzas sociales en una determinada estructura del aparato de producción’ garantizado por una determinada superestructura jurídica” (Q8, §128: 1018).

En este sentido, en el mercado determinado “la necesidad viene dada por la existencia de una *premisa* eficiente que haya llegado a ser operativa como una ‘creencia popular’ en la conciencia colectiva. En la *premisa* están contenidas las condiciones materiales suficientes para la realización del impulso de voluntad colectiva” (Q8, §237: 1089). O dicho de forma impropia –con una terminología que la argumentación gramsciana se propone desbordar– habida cuenta de una dada estructura material que circunscribe el ámbito de las *regularidades* posibles, es a nivel superestructural –como voluntades colectivas cuyas oscilaciones revisten la forma de lo coyuntural– donde se fija la forma específica que, *in concreto*, asumen dichas regularidades.

Esta primera aproximación a la cuestión de la necesidad nos permite, una vez más, trazar un paralelismo con la explicación bartoliana: una estructura dada –la distribución en el espacio de dos lenguas o dialectos– es la premisa que permite, a través de las normas areales, deducir la sucesión (no tanto histórica como meramente cronológica) que *probablemente* ha determinado, *ceteris paribus*, la evolución de ambas lenguas hasta su situación actual. En ambos casos, la conexión entre la premisa estructural y su explicación abstracta en forma económica o lingüística, toma necesariamente la forma no determinista de la probabilidad.

El vínculo entre la abstracción teórica y la estructura que esta pretende explicar se afina todavía más recurriendo al principio del “supuesto que”, que Gramsci –quien lo toma del capítulo dedicado a David Ricardo en la *Historie des doctrines économiques* de Charles Guide y Charles Rist (Frosini, 2010: 138-9)–, atribuye al método de “abstracción hipotética” utilizado por el economista inglés. El “supuesto que” se puede considerar como el antecedente teórico de su noción de “abstracción determinada”, la cual diluye por entero la causalidad histórica en las correlaciones de fuerzas que dan lugar a las tendencias que se verifican en cada coyuntura y que pueden ser modelizadas teóricamente. La economía política propia de la filosofía de la praxis, la economía como parte integrante de la concepción del mundo marxiana, es precisamente aquella “que plantea sus demostraciones con un ‘supuesto que’, es decir, es [...] aquella que hace abstractos, o sea, generaliza, todos los problemas económicos históricamente planteados” (Q10(2): §32: 1278). De esta forma, el planteamiento de David Ricardo al que Gramsci atribuye este modelo de

determinación conduce a una reformulación no determinista de la causalidad económica, pues

cuando Ricardo decía “puestas estas condiciones” se tendrán estas consecuencias en economía, no hacía “determinista” la economía misma, ni su concepción era “naturalista”. Observaba que planteada la actividad solidaria y coordinada de un grupo social, que opera según ciertos principios asumidos por convicción (libremente) en vista de ciertos fines, se tiene un desarrollo que se puede llamar automático y se puede asumir como desarrollo de ciertas leyes reconocibles y aislables con el método de las ciencias exactas. En todo momento hay una elección libre, que ocurre según ciertas líneas directrices idénticas para una gran masa de individuos y voluntades particulares, en cuanto estas han llegado a ser homogéneas en un determinado clima ético-político. No hay que decir que todos actúan de forma igual: al contrario, los arbitrios individuales son múltiples, pero la parte homogénea predomina y dicta ley. Que si el arbitrio se generaliza ya no es arbitrio sino desplazamiento de la base del “automatismo” (Q10(2), §8: 1246).

La conexión entre una libertad no determinada del *homo oeconomicus* y el automatismo que se requiere para poder hablar de ley, aunque sea en el sentido laxo de regularidad, se logra gracias a la noción de “ley de tendencia”, cuya consecución es igualmente atribuida por Gramsci a la obra de David Ricardo,

¿El descubrimiento del principio lógico formal de “ley de tendencia”, que lleva a definir científicamente los conceptos fundamentales en economía de “*homo oeconomicus*” y de mercado determinado” no ha sido un descubrimiento incluso de valor gnoseológico? (Q10(2), §9: 1247).

De esta forma, la triada formada por las nociones de “mercado determinado”, “*homo oeconomicus*” y “ley de tendencia”,⁴¹⁵ implica toda una revisión no determinista de las nociones de causalidad histórica en la que, dadas ciertas regularidades en el comportamiento de los agentes económicos, podrán ser abstraídas las pautas de conducta que los definen como *homo oeconomicus*. Supuestas estas como automáticas se tendrá la premisa económica de un “mercado determinado”, premisa económica que solo podrá fijarse por la capacidad eficiente de una superestructura, es decir, por el establecimiento al nivel jurídico e ideológico de las pautas que “automatizan” las regularidades que se verifican en la práctica.

⁴¹⁵ En la carta del 30 de mayo de 1932, dirigida a Tatiana Schucht, escribe Gramsci: “parto de los dos conceptos, fundamentales para la ciencia económica, de ‘mercado determinado’ y de ‘ley de tendencia’ [...] y razono así: - ¿no se ha partido quizás [Marx y Engels] de estos dos conceptos para reducir la concepción ‘inmanentista’ de la historia, - expresada con lenguaje idealista y especulativo por la filosofía clásica alemana, - en una ‘inmanencia’ realista inmediatamente histórica, en la que la ley de causalidad de las ciencias naturales ha sido depurada de su mecanicismo y se ha identificado sintéticamente con el razonamiento dialéctico del hegelianismo? (LC: 580).

En el interior de este entramado, en la conexión de los “supuesto que” que componen el mercado determinado con la práctica histórica efectiva, regirán únicamente leyes tendenciales. Esto es, en un determinado equilibrio de fuerzas, suponiendo *ceteris paribus* las premisas x se verificará probablemente el estado de cosas y, siendo tanto x como y contingentes. Así, debido al carácter inestable de todo equilibrio de fuerzas y a la movilidad del límite que establecen las cláusulas *ceteris paribus*, la historicidad del mercado determinado como abstracción simplificada de los fenómenos tanto económicos como superestructurales que gozan de capacidad causal en una coyuntura, queda garantizada. Y así, el cambio en las premisas implicará una alteración tanto de los fenómenos ideológicos y políticos como de la forma en la que estos, a su vez, expresan y fijan la estructura económica de una sociedad dada, con las regularidades y automatismos que esta implica. En este sentido, Gramsci muestra su conciencia del carácter no absoluto de toda ley que rige en un terreno contradictorio como es el ámbito social:

Quizás habrá que determinar mejor el significado de ley “tendencial”: ya que toda ley en economía política no puede no ser tendencial, dado que se obtiene aislando un cierto número de elementos y descuidando por lo tanto las fuerzas contraoperativas, quizás entonces habrá que distinguir un grado mayor o menor de tendencialidad y mientras que habitualmente el adjetivo “tendencial” se sobreentiende como obvio, se insiste en cambio en él cuando la tendencialidad se convierte en una característica orgánicamente relevante (Q10(2), §33: 1279).

Aun cuando, como hemos dicho, la idea de ley de tendencia como forma de causalidad histórica radicalmente inmanente y en condiciones de superar la comprensión transhistórica de la causalidad económica es atribuida por Gramsci a los *Principles* de David Ricardo,⁴¹⁶ parece evidente que el horizonte gramsciano conduce a ganar una lectura no determinista de la noción marxiana de crisis y a confrontar así las teorías catastrofistas que auguran la transición al socialismo como resultado del ineludible derrumbe del modo de producción capitalista. Garantía que, al decir de la escatología del marxismo vulgar y de su especular lectura reformista, cobra la forma de ley en el libro III de *El capital*, con la célebre *ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia*. Frente al catastrofismo que impregna las consignas de la *Komintern* en el tercer periodo, Gramsci cargará las tintas sobre el carácter abstracto de dicha ley y sobre el tupido entramado de contratendencias que sostienen la vigencia del modo

⁴¹⁶ Cfr. Q10(2), §9 y LC: 578-581.

de producción capitalista.⁴¹⁷ Esta idea se halla, en buena medida, tras toda su reflexión sobre el fordismo como forma de organización superior del capitalismo, pues esta forma de organización sociotécnica parte “de la necesidad inmanente de alcanzar la organización de una economía programática” (Q22, §1: 2139) que no es sino el “punto extremo del proceso de intentos sucesivos por parte de la industria de superar la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia” (Q22, §1: 2140). Sea como fuere, basta por ahora atender al lado teórico de la cuestión. El énfasis en las contratendencias, que relativiza la carga determinista de la noción de ley y define el terreno en el cual se disputa una redefinición del mercado determinado que posibilite un nuevo automatismo (una planificación) favorable a las fuerzas del trabajo, resulta posible gracias a que

la caída de la tasa de ganancia se presenta como el aspecto contradictorio de otra ley, la de la producción del plusvalor relativo, en donde una tiende a elidir la otra con la previsión de que la caída de la tasa de ganancia será prevalente (Q10(2), §33: 1279).

Desde este punto de vista podría parecer que la argumentación de Gramsci se halla reducida a una disquisición sobre los modelos más adecuados de formalización de la realidad económica basados cada uno de ellos en el énfasis en esta o aquella variable y que, en cambio, no se referiría a fuerzas causales contradictorias que fuesen efectiva y simultáneamente operativas en la realidad histórica. Mas, como él mismo señala

⁴¹⁷ En Q10(2), §33, Gramsci discute la crítica croceana a la “ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia” tal y como el autor neoidealista la formula en VI capítulo de *Materialismo storico ed economia marxistica*. Croce cree haber descubierto una contradicción entre el análisis marxiano del incremento en el plusvalor relativo debido al progreso técnico en el libro I de *El Capital* y el de la ley de la tendencia decreciente en el libro III, a lo que Gramsci responde que no basta con referirse a la exposición del libro III para agotar el análisis de la cuestión, sino que ha de entenderse, en una lectura conjunta de todo *El Capital* que “la caída de la tasa de ganancia se presenta como el aspecto contradictorio de otra ley, la de la producción del plusvalor relativo” (*ibid.*: 1279), lo que le lleva a ganar una segunda fuente para la idea de tendencialidad que se suma a los *Principles* y relativiza enormemente la idea de una crisis terminal del capitalismo. Nos referimos al carácter tendencial, también, de las contratendencias a la tasa de ganancia expuestas en el libro III de *El capital*, las cuales –hasta un punto, pues la crisis terminará por producirse aunque sus resultados no puedan saberse de antemano– amortiguan los efectos catastróficos de la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia y, en su trabazón, confieren al mercado determinado su forma específica. Con esto determinan de qué manera, y por recurso a qué instrumentos, este difiere las crisis que, como Gramsci añadirá en Q15, §5, consitituyen el centro del modo de producción capitalista, su auténtica normalidad: “las fuerzas contra-operativas de la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia y que se resumen en la producción siempre mayor de plusvalor relativo tienen unos límites que son dados, por ejemplo, técnicamente por la extensión de la resistencia elástica del material y socialmente por la medida de la desocupación soportable en una sociedad determinada” (Q10(2), §33: 1279).

“hay que desarrollar la alusión al significado que ‘tendencial’ debe tener”, pues “es evidente que en este caso la tendencialidad no puede referirse solo a las fuerzas contraoperativas en la realidad cada vez que de ella se abstraen algunos elementos aislados para construir una hipótesis lógica” (Q10(2), §36: 1282-1283). Muy al contrario, “el significado de ‘tendencial’ parece deber ser [...] de naturaleza ‘histórica’ real y no metodológico” (*ibid.*: 1283). Así, la tendencialidad se explica por la no-unidireccionalidad de ninguna ley social –es decir, “las leyes de tendencia son leyes no en el sentido naturalista o del determinismo especulativo” (Q10(2), §9: 1248)– y por la pluralidad e interferencia entre leyes, las cuales generan un ámbito de indeterminación dentro del cual se mueve la agencia individual y colectiva. Especialmente esta última, conforme se organiza e incrementa su capacidad de agencia, puede permitir adherirse como voluntad colectiva a una tendencia en detrimento de otra y, de esta forma, llegar incluso a imponer un nuevo automatismo como principio rector del mercado determinado. O lo que es lo mismo, si comprendemos bien todos los matices de esta noción, del Estado:

identificándose el Estado con un grupo social, la intervención estatal [...] es una condición preliminar de toda actividad económica colectiva, es un elemento del mercado determinado, si no incluso el propio mercado determinado, ya que es la propia expresión político-jurídica del hecho por el que una determinada mercancía (el trabajo) es preliminarmente depreciada, es puesta en condiciones de inferioridad competitiva (Q10(2), §20: 1258).

3.5.4. Causalidad hipotética y mercado determinado: entre la lingüística areal y el pragmatismo lógico.

La idea de una “ley tendencial”, como se ha visto, permite a Gramsci ganar una forma de causalidad histórica puramente immanente, dentro de la cual se hilvanan las nociones de “mercado determinado” y “homo oeconomicus” ya no como presupuestos transhistóricos sino como “abstracciones determinadas” que registran regularidades y automatismos apuntalados por una determinada voluntad colectiva.⁴¹⁸ Esta idea de ley tendencial no es ajena a los procedimientos habituales de la lingüística histórica. Como recuerda Terracini a propósito de la teoría del sustrato, “por medio del *concepto de tendencia* se eliminaba la dificultad cronológica que surge cuando el hecho de sustrato no es atestiguado por el momento del contacto más antiguo entre dos lenguas” (Terracini, 1938: 324-325, el destacado es nuestro).

⁴¹⁸ Cfr. Guzzone, 2018: 282.

Asimismo en el *Ensayo de semántica*, Michel Bréal, cuya convergencia con la reflexión gramsciana sobre la ley hemos apuntado ya, abunda en esta idea de tendencia y sostiene que “llamamos *ley*, tomando la palabra en sentido filosófico, a la relación constante que se descubre en una serie de fenómenos” y, para ilustrar tal definición, añade “si la gramática de una lengua *tiende* de una manera constante a simplificarse, podemos decir que la simplificación es la *ley* de la gramática de esa lengua” (Bréal, 1905: 9, el destacado es nuestro).

Como vemos, el tipo de causalidad importada por Gramsci a la economía y la historia era en cierto sentido de uso común en una disciplina con marcada vocación empírica como la lingüística histórica. Como ha señalado Fabio Frosini, aun sin hacer referencia al trasfondo bartoliano con el que quisiéramos ocuparnos ahora, “en la lingüística, la eficacia de la ‘forma’ es teóricamente asimilable al modo en el que Gramsci determina la eficacia de la ‘determinación’ y por lo tanto la inmanencia sobre el terreno histórico: es una eficacia *hipotética*” (2010: 184). Como hemos expuesto, el entramado de tendencias no deterministas pero con eficacia causal que se fijan como automatismos al nivel de la voluntad colectiva y afectan así a las conductas individuales de los agentes sociales, describen el terreno de disputa política por alterar el equilibrio en las correlaciones de fuerzas que constituyen el “supuesto que”, las premisas contingentes de las que cabe colegir con cierta probabilidad que se seguirán unos determinados efectos.

La hipótesis que quisiéramos apuntar es que esta causalidad hipotética, cuyas premisas –en Q8, §216– se sintetizan en la fórmula “supuesto que” y refieren al entramado de tendencias que dibujan el territorio de causalidad que caracteriza a una determinada coyuntura, es profundamente isomorfo con el tipo de causalidad que se deriva de una lectura conjunta, asumiendo su sucesión como una “jerarquía” (Vidossi, 1948: 206), de las cinco normas areales expuestas por Matteo Bartoli en su *Breviario de neolingüística*. Recordémoslas: 1. *Norma del área más aislada*: ante la coexistencia de dos fases lingüísticas, “la fase anterior se conserva en el área más aislada, y la posterior se encuentra en cambio en el área menos aislada” (Bartoli, 1925: 67); 2. *Norma de las áreas laterales*: “si de dos fases lingüísticas una se encuentra en áreas laterales y la otra en un área de en medio, la fase de las áreas laterales es normalmente la fase anterior, siempre que el área del medio no sea el área más aislada” (Bartoli, 1925: 70); 3. *Norma del área mayor*: “el área mayor conserva normalmente la fase anterior, siempre y cuando el área menor no sea la más aislada y

no esté constituida por áreas laterales” (Bartoli, 1925: 72); 4. *Norma de la fase posterior*, según la cual la fase anterior se conserva habitualmente en el área posterior” (Bartoli, 1925: 73); 5. *Norma de la fase desaparecida*: “si de dos fases lingüísticas una está muerta o moribunda y la otra sobrevive, la fase sobrepasada es normalmente la fase anterior” (Bartoli, 1925: 75).

A partir de una precondition estructural muy básica, a saber, la convivencia de dos lenguas en el tiempo y en el espacio, Bartoli ofrece una serie de normas con valor tendencial y que no pueden ser consideradas como leyes inquebrantables –pensemos en el uso del adverbio “normalmente”– que permiten conectar probabilísticamente determinados factores con la difusión y el desarrollo histórico de las lenguas. Asimismo, las cláusulas condicionales que introduce en su formulación –“si”, “siempre y cuando”–, por las cuales unas normas se conectan con las precedentes, concuerda plenamente con el tipo de causalidad hipotética que remite a una serie de “supuestos” que dan forma a la tendencia histórica, sea de la voluntad colectiva o de la lengua, si es que tal diferencia pudiese establecerse.

No obstante, no solo en Bartoli encontramos un precedente lingüístico que puede haber influido la reconsideración gramsciana, a través de la noción de mercado determinado, del materialismo histórico en clave antieconomicista. En un importante ensayo de Giovanni Vailati titulado “Sull’applicabilità dei concetti di causa ed effetto nelle scienze storiche”, publicado en la *Rivista italiana di sociologia* en 1903, el autor apunta a las “cautelos de las que conviene acompañar, en las ciencias históricas y sociales, el uso de los conceptos de ‘ley’ y de ‘causa’ y ‘efecto’ tal y como se usan en las ciencias naturales” (Vailati, 1911: 459-460). El pragmatista, en este contexto, cuestiona incluso que las leyes de las ciencias naturales posean el carácter de “falta de excepción” que normalmente se presupone a la física o a cualquier otra ciencia natural, pues, en su opinión,

la verdad de una ley es por lo tanto compatible [...] tanto con la verificación como con la no verificación de los hechos de los que se habla en ella, ya que lo que afirma no es que tal o cual hecho suceda, o no suceda, sino solo cuáles son los hechos por los que este es acompañado cuando sucede, o de los que sería acompañado en el caso de no suceder” (Vailati, 1911: 462).

Por lo tanto, la ley podría, también en las ciencias naturales, considerarse como un resumen que selecciona, de entre la amplísima pluralidad de fenómenos que existen y se requieren para que de un determinado estado de cosas se pase a un otro, aquellos

que se consideran más relevantes.⁴¹⁹ Este énfasis en unos factores sobre otros entronca con un relativismo pragmatista que refiere la verdad al sujeto cuya voluntad es explicar o intervenir sobre el mundo, *su* mundo, con unos fines y desde unas circunstancias que le son propias:

La distinción entre causa y efecto, y esto es todavía más cierto para las ciencias sociales e históricas que para las ciencias físicas, es una distinción esencialmente de índole práctica, y que se relaciona, en un grado más o menos directo, con la representación que nos hagamos del modo y del orden en el que deberíamos, o querríamos, proceder para modificar el avance de los hechos de los que se trata y adaptarlos a nuestros fines y nuestros deseos (Vailati, 1911: 463-464).

La clave de bóveda de toda la argumentación vailatiana es una redefinición del concepto de causa como “antecedente constante” que encontramos formulada con perspicua claridad en su ensayo “La distinzione fra conoscere e volere”. Allí, el oriundo de Crema afirma:

La impresión de que con decir “antecedente constante” de un hecho no se expresa todo lo que se quiere decir diciendo “su causa”, me parece que encuentra su justificación en esto: que en la mayor parte de los casos, la que se llama la causa de un hecho no representa sino una pequeña parte del entero grupo de circunstancias cuya completa verificación precede constantemente la verificación del hecho mismo. / Tal parte es elegida por nosotros, y considerada separadamente de las otras, no ya porque esta contribuya más que aquellas a *producir* el efecto, sino porque a nosotros nos preocupa tenerla presente como la más variable y modificable, o como aquella sobre la cual esperamos poder influir más fácilmente: como aquella, en resumen, de cuya necesidad o indispensabilidad tenemos mayores motivos para querer estar informados (Vailati, 1911: 629).

Esta redefinición pragmatista del concepto de causa, que afecta no solo a las ciencias históricas sino también al uso del concepto en las ciencias naturales,⁴²⁰ nos permite trazar un paralelismo claro entre la postura de Vailati y la superación, gracias a la noción de “mercado determinado”, de la metáfora arquitectónica estructura-superestructura en la obra de Gramsci. Esta noción de mercado determinado, como hemos visto, implica a su vez la idea de una eficacia causal de las superestructuras y la idea de una causalidad estructural hipotética. El propio Vailati se había ocupado explícitamente con la problemática en el texto de 1903. Allí, a partir de la noción de

⁴¹⁹ Guzzone abunda en la concordancia epistemológica de la noción de “mercado determinado” con las líneas fundamentales del pragmatismo: “la ‘determinación’, o sea la construcción de una teoría que permite una previsión, [se vincula] a condiciones preliminares establecidas, las cuales no agotan la realidad en su riqueza y complejidad de detalles, sino que suministran representaciones simplificadas y manejables” (2018: 297).

⁴²⁰ “Para Vailati [...] las leyes naturales no expresan lo que sucede en absoluto, sino solo lo que sucedería si ciertas condiciones enunciadas por ellas se verificasen” (Meta, 2011: 108).

“dependencia mutua” (Vailati, 1911: 463),⁴²¹ Vailati confronta “el modo vulgar de entender la que se llama la *concepción materialista de la historia*” que considera

las condiciones económicas como los únicos factores eficaces del desarrollo y de las transformaciones sociales, e [insiste] en calificar a todas las demás manifestaciones de la vida colectiva, y en particular las más elevadas, como simples superestructuras o reflejos ideológicos de aquellas, carentes por sí mismas de cualquier eficacia (Vailati, 1911: 463).

La relación entre estructura y superestructura, según su hipótesis, no sería entonces de causa efecto, sino de influencia recíproca entre ambas esferas, lo cual no impediría, para los adalides del materialismo histórico, afirmar el predominio de lo económico, sin que esto significase negar eficacia a las superestructuras como “causas modificadoras de la estructura y de la vida económica misma” (Vailati, 1911: 463).

La inclinación por los factores económicos “para aplicarle a ellos, excluyendo el resto, el nombre de ‘causas’” (*id.*) responde en las ciencias históricas “a una distinción esencialmente de índole práctica” y que, en realidad tiene que ver con “la representación que nos hacemos del modo y del orden en el que deberemos, o querremos, proceder para modificar la tendencia de los hechos de los que se trata” (Vailati, 1911: 463). En definitiva, las nociones históricas de causalidad se hallan normativamente connotadas por la imposibilidad de atribuir una neutralidad axiológica a quien las enuncia y, por consiguiente, aunque reciban el nombre de leyes carecen de la objetividad propia de las proposiciones de las ciencias naturales y son en realidad *previsiones*.⁴²² Así, si el materialismo histórico privilegia las causas

⁴²¹ Giuliano Guzzone ha señalado el origen paretiano de esta idea. El propio Guzzone, quien la pone en relación con la crítica al economicismo en el artículo juvenil “Astrattismo e intransigenza”, apunta a su proximidad con el tópico engelsiano de la “acción recíproca”, igualmente presente en la cultura filosófica italiana a través de las obras de Antonio Labriola y Rodolfo Mondolfo, cfr. Guzzone, 2018: 281.

⁴²² Con esta idea de previsión, el modelo epistemológico probabilista, que en la neolingüística se enfoca únicamente a tareas reconstructivas, se exporta en la obra de Gramsci al ámbito de la estrategia política y, por lo tanto, al de la construcción del futuro. Aunque no analizaremos las notas dedicadas al particular en el cuaderno 10, pueden consultarse como paradigmáticos a propósito de la discusión con Croce los párrafos 40 y 41 de Q10(2). Sobre el diálogo con Croce a propósito de este tópico, aunque en nuestra opinión no capta con igual eficacia la influencia del pragmatismo en la obra de Gramsci, resulta útil Sclocco (en prensa). La idea del marxismo como una “prognosis racionalmente fundada”, del todo solidaria con la noción gramsciana de previsión y formulada en la estela de la idea sacristaniana (ver nota siguiente) que hace de la “praxeología” el género literario de *El Capital*, ha sido excepcionalmente trabajada por Jacobo Muñoz en su clásico “¿Qué es el marxismo?” (Muñoz, 2014). Finalmente, volviendo a Vailati, esta idea de previsión entronca con un viejo interés del autor, que se remonta a sus discusiones con Papini iniciadas en 1901, por “conservar en las ciencias la importancia del cálculo de probabilidades” (Meta, 2010: 107).

económicas sobre aquellas de índole cultural o “meramente políticas” es porque considera que los fines que persigue (la emancipación económica y la autonomía política de las clases subalternas) son más fácilmente conquistables incidiendo sobre dichos factores. Esto no niega la objetividad causal de las superestructuras, su puesto en el ámbito de la “Verdad”, sino que la relativiza con fines pragmáticos desarrollando una “verdad” en la que se privilegian las causas económicas:

*La verdad es una sola, pero las verdades son muchas, y muchos son los fines a cuyo logro nuestros conocimientos pueden eventualmente ser aplicados. Y preocuparse de uno antes que de otro de tales fines es, también en las ciencias históricas, compatible con la serena imparcialidad a la hora de apreciar las pruebas y los testimonios (Vailati, 1911: 464).*⁴²³

3.5.5. La ley como previsión en Gramsci.

Como venimos de señalar, el modelo de co-causalidad que se maneja en la reflexión de Vailati, unido a la redefinición pragmatista del concepto de verdad, es del todo concordante con el esquema propio de la noción de mercado determinado y conduce a

⁴²³ Sobre la diferencia de la esfera del querer y la del conocer que concluye en el hecho de que “la voluntad no prescinde de elementos de conocimiento”, cfr. Meta, 2010: 119-121. Esta distinción entre la Verdad y las verdades remite, como ha señalado Guzzone, a aquella “entre el horizonte de la pura pensabilidad lógica y la multiplicidad de las realizaciones” (2018: 286). Como señala el mismo autor, Gramsci trasciende el relativismo vailatiano, pues, como veremos en el próximo capítulo, el objetivo de la filosofía de la praxis es *lograr* una objetividad universal inaccesible en el presente por las contradicciones sociales existentes: “el hombre conoce objetivamente en tanto que el conocimiento es real para todo el género humano históricamente unificado en un sistema cultural unitario” (Q11, §17: 1416). Y un poco más adelante: “la ciencia experimental ha sido (ha ofrecido) hasta ahora el terreno en el cual una unidad cultural tal ha alcanzado su máxima extension” (*id.*). André Tosel ha abundado en esta misma problemática: “la constitución de un universal de comunicación no reenvía a un ideal a priori, pero permanece inseparable de los procesos polémicos y críticos” (2020b: 321).

Asimismo, la distinción entre una Verdad lógica y los usos pragmáticos de la misma es fundamental para comprender las nociones de dialéctica —con un momento analítico productor de Verdad y un momento sintético que genera “verdades”— y praxeología tal y como han sido desarrolladas por el filósofo español Manuel Sacristán, quien por lo demás se muestra conocedor de la obra de Vailati (Sacristán, 1977: 322). Sirva de ejemplo este fragmento tomado de su obra: “los usos de la voz “racional” no coinciden con los usos admitidos de la voz “lógico” o, más propiamente, “lógico-formal”. La racionalidad de un discurso es cosa mucho mas compleja, rica e importante que su logicidad formal. Para que un discurso sea correcto lógico-formalmente, basta con que no tenga inconsistencias. Para que sea racional, se le exige además la aspiración crítica a la verdad. Y esta aspiración impone a su vez la capacidad de autocrítica y el sometimiento a unos criterios que rebasan la mera consistencia (por otra parte necesaria): son criterios que sirven para comparar fragmentos de discursos con la realidad (Sacristán, 2003: 156-7). No podemos detenernos ahora con los pormenores de la obra sacristaniana y de su problematización de la relación lógica entre ciencia y concepción del mundo. Hemos intentado una primera aproximación en: Garrido, 2021.

la idea de la ley como “previsión”.⁴²⁴ Gramsci menciona esta en Q11, §15, párrafo escrito entre julio y agosto de 1932 y titulado “El concepto de ciencia”. En él cuestiona una concepción de la investigación científica “un poco pueril e ingenua” que cree que esta es la “búsqueda de leyes, de líneas constantes, regulares, uniformes” con el fin de “resolver perentoriamente el problema práctico de la previsibilidad de los acontecimientos históricos” (Q1403). El error según Gramsci sería exportar este modelo al terreno histórico y considerar que también en este ámbito se puede “abstractamente [...] ‘prever’ el porvenir de la sociedad” (*id.*). En su opinión, se puede prever, a lo sumo, que habrá lucha entre las fuerzas en pugna en una sociedad, pero, como es obvio, el resultado concreto de dicha lucha no resultará previsible *a priori*. En definitiva, la noción de previsión adecuada para referirse a las “leyes” que “operan” en la historia significa que

realmente se “prevé” en la medida en que se obra, en que se aplica un esfuerzo voluntario y por lo tanto se contribuye concretamente a crear el resultado “previsto”. La previsión se revela por tanto no como un acto científico de conocimiento, sino como la expresión abstracta del esfuerzo que se hace, el modo práctico de crear una voluntad colectiva (Q1403-1404).

Esta concepción, que se considera clave como crítica del “causalismo mecánico” (Q1404), se profundiza en un texto B de mayo-junio de 1933, el párrafo 50 del misceláneo cuaderno 15. Allí se abunda en la idea, presente también en la nota recién referida, según la cual solo se puede prever realmente “el presente y el pasado” (Q1810). No obstante, Gramsci aduce una argumentación del todo concordante con su definición del “mercado determinado”, pues considera el “ver bien” en el que consiste el prever, en una capacidad relativa a “los elementos fundamentales y permanentes del proceso” (*id.*). Es decir, a las premisas, los “supuesto que”, de la explicación histórica. Dentro de la gramática que estos describen –una suerte de “lucha de clases sin clases”, por decirlo à la Thompson– se libra la lucha concreta de la que resultan los acontecimientos históricos particulares. Es decir,

es 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. Esto no significa que la previsión deba ser arbitraria y gratuita

⁴²⁴ Sobre la matriz pragmatista del concepto gramsciano de previsión, cfr. Motta, 2014: 317-319 y Meta, 2016: 5-7. Meta (2010: 103-122) ha reconstruido el debate entre Calderoni, Papini y Vailati en torno al particular. Tanto Meta (2010: 103) como Guzzone (2018: 284-286) remontan su análisis de la idea en Gramsci a los artículos contenido en *La città futura* (1917) y al magisterio universitario de Annibale Pastore. Dado nuestro objeto de estudio nos limitamos a indicar ahora, a modo de corolario, las reflexiones sobre el particular que Gramsci elabora en las últimas fases de los *Quaderni*.

[...]. Se puede incluso decir que solo en la medida en que el aspecto objetivo de la previsión está conectado con un programa este adquiere objetividad (Q1810).

De esta forma Gramsci retoma punto por punto el planteamiento vailatiano mediante una solución a la antinomia entre libertad y determinación que pasa por insertar la causalidad en el interior de juicios de previsión realizados por voluntades colectivas en lid.⁴²⁵ Incluso reaparece aquí la distinción entre el marco normativo inherente a toda previsión y que rige al nivel de la concepción del mundo –“una concepción del mundo está implícita en toda previsión” (Q1811)– y el modo en el que este determina qué factores son considerados como causas en la previsión a fin de hacer triunfar el propio programa: “solo la existencia en el ‘previsor’ de un programa que realizar hace que se atenga a lo esencial, a aquellos elementos que siendo ‘organizables’, son susceptibles de ser dirigidos o desviados” (Q15, §50: 1811).⁴²⁶

Con esta maniobra teórica Gramsci culmina la argumentación que trataba de alejar el materialismo histórico del modelo legaliforme propio de las ciencias naturales del que en su opinion era deudor el economicismo. Así se corona toda una argumentación sobre una causalidad histórica puramente inmanente, que si bien se sirve de abstracciones lo hace de “abstracciones determinadas” y que no requiere del recurso a ninguna legalidad transhistórica para explicar los acontecimientos sociales y para tratar de incidir, al mismo tiempo, en el terreno histórico:

Se piensa generalmente que cada acto de previsión presupone la determinación de leyes de regularidad del tipo de las de las ciencias naturales. Pero, dado que estas leyes no existen en el sentido absoluto [o mecánico] que se supone, no se tienen en cuenta las otras voluntades y no se “prevé” su aplicación. Por lo tanto se construye sobre una hipótesis arbitraria y no sobre la realidad (Q15, §50: 1811).

⁴²⁵ Cfr. Guzzone, 2018: 283.

⁴²⁶ Sobre el origen pragmatista de un paradigma semántico –presente junto al modelo semántico de origen humboldtiano que concibe el lenguaje como concepción del mundo, y por lo tanto el sentido como conceptualización de la realidad, y al paradigma semántico que abunda en la posibilidad de producir abstracciones fidedignas de la realidad, distorsionadas en todo caso por la capacidad de agencia de los individuos que las reduce a meras previsiones– en el que el significado remite a la acción de una voluntad colectiva y a la capacidad de ejecutar un programa destinado a producir efectos sobre la realidad, cfr. Schirru, 2008a: 778-781. Sobre esta idea pragmatista que redefine la verdad como capacidad de producir consecuencias y establecer previsiones dadas unas condiciones determinadas, cfr. Gensini, 2012: 171-172.

Capítulo 4.

Anti-economicismo y postmetafísica: metáfora, inmanencia, traducción.

4.1. Leer a Gramsci a partir del par literal-metafórico.

Corresponde a *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), el ya clásico ensayo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, el mérito de haber llevado a cabo el primer acercamiento a la obra de Gramsci –y más específicamente a la cuestión del economicismo– utilizando como una de las claves de su interpretación la dupla literal-metafórico. La aproximación de sendos adalides del posmarxismo, basada fundamentalmente en el bagaje teórico tomado del post-estructuralismo –sobre todo, en esta obra, de inspiración derrideana– opera movilizand o una serie de oposiciones destinadas a deconstruirse recíprocamente.

En este sentido, del lado de la literalidad caerían la estructura económica, la categoría de necesidad, lo material, la determinación, las leyes económicas, la lógica diferencial, lo social, la inmediatez o la dimensión sintagmática del lenguaje. Lo metafórico, por su parte, se correspondería con la eficacia de las superestructuras políticas e ideológicas, la contingencia, lo simbólico, la sobredeterminación, la lógica equivalencial, lo político, el ámbito de la representación o el polo paradigmático del lenguaje. La finalidad de su esquemática reconstrucción-deconstrucción de la tradición socialista sería demostrar la imposibilidad de ganar una literalidad última capaz de ser expresada en la objetividad de una estructura económica o de unas leyes de la historia. A falta de estas, resulta imposible fijar *a priori* la esencia que pueda determinar –ni siquiera a través de mediaciones– la individualidad de los acontecimientos históricos o de las identidades políticas. En definitiva, los autores fían la posibilidad de una auténtica eficacia y autonomía de lo político a la negación de cualquier exterioridad económica estable que limite, determinándolo, el espacio de contingencia que constituye lo político.

En esta reconstrucción de la tradición socialista –cuyos resabios teleológicos han sido justamente puestos de manifiesto⁴²⁷– Gramsci se sitúa como una figura

⁴²⁷ Bob Jessop ha señalado la visión fuertemente teleológica del presente que aqueja la filosofía posmarxista, especialmente por lo que respecta a su lectura de la tradición socialista. En esta, cada uno de los autores tratados “ampliaron el rango de la contingencia radical en la reflexión y la acción políticas” (Jessop, 2017: s/p). Asimismo, Frosini (2017: 41) ha identificado en la función disolutiva de los vínculos sociales feudales que Marx atribuye en el *Manifiesto* a las relaciones de producción capitalistas, la específica filosofía de la historia que subyace a los planteamientos de Laclau y Mouffe. No obstante, la disolución implica para los posmarxistas la irrupción del principio hegemónico como “*sustituto* de los vínculos

límite: de un lado, se le considera, gracias al desarrollo del concepto de hegemonía, como el autor que ha llevado hasta su más alto grado la autonomía de lo político *dentro de* la tradición marxista; por otro, en tanto que su trabajo vendría a amparar, según la lectura de los autores, un *indeconstruible* de naturaleza económica exterior al trabajo de la contingencia, será considerado como el bastión último del economicismo y el reduccionismo de clase.

Como ha sido señalado (Ives, 2005: 456), llama poderosamente la atención – habida cuenta de la relevancia que la filosofía del lenguaje y el giro lingüístico (Wittgenstein, Saussure, Jakobson, Todorov, Barthes, Derrida, etc.) desempeñan en la argumentación de Laclau y Mouffe, así como de la importancia a lo largo de toda su trayectoria del concepto de hegemonía– que ninguno de los autores haya reparado en los pasajes del sardo consagrados a la cuestión lingüística. En lo que sigue trataremos de mostrar que la lingüística pre-estructuralista ofrece a Gramsci numerosas herramientas para repensar el vínculo social y la causalidad histórica en un intento exitoso –giro lingüístico no-estructuralista mediante⁴²⁸– de superar el economicismo característico de los autores de la Segunda y Tercera Internacional. A dicho fin, hemos de detenernos con la exposición de la tesis gramsciana en torno a la naturaleza intrínsecamente metafórica del lenguaje, prestando especial atención a la evolución diacrónica de la problemática, pues esta revela el creciente solapamiento entre el antieconomicismo de su análisis social y la consolidación del antirreferencialismo en su posición lingüística. Además, esta lectura diacrónica –que nos obligará a detenernos con algunas de las disquisiciones epistemológicas, radicalmente anti-empiristas, en torno a la “realidad del mundo externo”– revela la existencia de una coherencia creciente en las premisas filosóficas de la argumentación gramsciana. En última instancia, esta gana, aneja a su pretensión (teórica y práctica al mismo tiempo) antideterminista, una forma original de teoría post-fundacional. La clave de bóveda de

precedentes” (Frosini, 2017: 41). En este sentido, estamos ante un *tèlos*, toda vez que la hegemonía es pensada como un primado de las identidades móviles y contingentes, en consonancia con la irreversible disolución capitalista del vínculo social, “llega a ser *inactual* cualquier tipo de política que no acepte el terreno de la *negociabilidad*” (*ibid.*: 42, el primer destacado es nuestro).

⁴²⁸ Peter Ives (2004: 12) ha señalado con acierto que cuando a menudo se habla del giro lingüístico de las ciencias sociales, se está hablando de un giro lingüístico estructuralista, cuando “se debería hablar, más bien, de teorías sincrónicas y estructuralistas del lenguaje” (Ives, 2004: 21). Al mismo tiempo, Ives (2009b: 51) ha apuntado, aduciendo la obra de Gramsci como ejemplo, como la problemática de la relación entre lenguaje y marxismo (o lo que es lo mismo: entre lenguaje y economía) es muy anterior al giro lingüístico.

dicha teoría serán los conceptos de “nueva inmanencia” y de “historicismo absoluto”, tal y como estos se vinculan con el desarrollo pleno de la teoría de la traducibilidad, auténtica culminación del giro lingüístico de la obra gramsciana.

4.1.1. Gramsci en *Hegemonía y Estrategia socialista*.

Antes de ocuparnos detalladamente con la posición gramsciana en torno a la metáfora quisiéramos dar un rodeo por la crítica posmarxista tal y como esta se concreta en las páginas de *Hegemonía y estrategia socialista*. A fin de desentrañar los pormenores de dicha obra en relación al objeto del presente capítulo, llevaremos a cabo una problematización doble para esbozar las líneas maestras de la lectura posmarxista de Gramsci. En la primera parte de este apartado nos centraremos en reconstruir la evolución de la postura de Chantal Mouffe en los textos que consagra al comunista italiano antes de la publicación de *Hegemonía*. En una apretada evolución, cuya duración no alcanza una década, la autora pasa de posiciones netamente circunscritas al ámbito del materialismo histórico hasta la ya mentada posición –que puede darse por alcanzada en 1983– que considera a Gramsci como el último eslabón en la larga cadena del economicismo marxista y aboga por la necesidad de ir más allá de esta tradición. En un segundo momento, siempre circunscribiendo nuestro trabajo a las relaciones entre lenguaje y economicismo, nos ocuparemos con las fuentes aducidas por Mouffe –y en *Hegemonía y estrategia socialista* también por Laclau– que juegan un papel determinante tanto en la comprensión posmarxista de Gramsci (y del marxismo en general: Althusser, Cohen, Bobbio), como en un modo de abordar la cuestión de la metáfora de matriz (post)estructuralista, el cual, llegando a resultados parejos a los de Gramsci, lleva a los autores a considerar su postura como irreconciliable con la de aquel.

Inventar el posmarxismo: El Gramsci de Chantal Mouffe.

Dado el reconocimiento de la obra previa de Mouffe como un precedente de la lectura de Gramsci presente en *Hegemonía y estrategia socialista* (Laclau y Mouffe, 2001: 101) y de que todos los autores que comparecen en la bibliografía secundaria

dedicada al sardo en esta obra (Biaggio di Giovanni y Buci-Glucksmann) aparecen también en el compendio *Gramsci and Marxist Theory*, elaborado por Mouffe en 1979, parece justificado suponer que el punto de partida de lo expuesto sobre su figura en este acta fundacional del posmarxismo es la reflexión precedente de Mouffe.⁴²⁹

A fin de reconstruir las líneas maestras de la lectura mouffeana de Gramsci atenderemos ante todo a cuatro textos: “Hegemony and Ideology in Gramsci”, publicado en el compendio de escritos gramscianos realizado por la autora de Charleroi (1979);⁴³⁰ “Introduction: Gramsci Today”, la introducción al mismo compendio; “Hegemonía, política e ideología”, texto compuesto por la alocución de la autora belga al Seminario *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, celebrado en la localidad mexicana de Morelia en 1980;⁴³¹ y, finalmente, “Working-Class Hegemony and the Struggle for Socialism”, texto de 1983 que le valió la encendida respuesta de Peter Meiksins y Ellen Meiksins Wood (1985) y que en buena medida inspiró el ya clásico *The Retreat from Class* (Meiksins Wood, 2013).

Como hemos dicho ya, el punto de partida de Mouffe –que continúa en parte el trabajo emprendido por Ernesto Laclau en los textos que componen *Política e ideología en la teoría marxista* (1977)– sería un intento de elaborar una lectura y una reactualización del materialismo histórico basada en “la elaboración de una teoría no reduccionista de la ideología y de la política que, sin embargo, dé cuenta de la determinación en última instancia” (Mouffe, 1979a: 171). Es decir, sus textos sobre Gramsci se ubican por completo en la problemática althusseriana de la “autonomía relativa” de las superestructuras y de la “determinación en última instancia por la

⁴²⁹ Debemos a Panagiotis Sotiris el conocimiento, en un momento en el que habíamos culminado ya la redacción del presente trabajo, del texto “Socialist Strategy, Where next?”, publicado conjuntamente por Laclau y Mouffe en 1981. El texto, importante para nuestro argumento, no altera en lo esencial lo aquí escrito, pero permite periodizar de forma más apurada los puntos de inflexión que signan la ruptura con el marxismo, así como consolidar la hipótesis de que el posmarxismo es ante todo un proyecto teórico debido en su origen a Laclau. Además de esto, desde el punto de vista de la historia intelectual, el Seminario de Morelia de 1980 redobra su importancia, revelándose quizás como el último episodio en el que se producen argumentaciones no del todo unificadas en la grilla de análisis por parte de Laclau y Mouffe.

⁴³⁰ La primera versión del texto se publicó en 1977 en la revista *Research in political economy* y sus tesis fundamentales fueron sintetizadas en la intervención de Chantal Mouffe en el seminario de Florencia de 1977 cuya publicación corrió a cargo de Franco Ferri, cfr. Mouffe, 1977.

⁴³¹ Para el contexto histórico e intelectual en el que se celebra el Seminario de Morelia, cfr. Aricó, 1988: 85-90; Burgos, 2004: 231-300; Cortés, 2015: 231-234.

economía”, intentos de superación del economicismo que los autores consideraban en boga en los años setenta del pasado siglo.

Partiendo de este marco, la autora distingue dos variantes del reduccionismo económico: el epifenomenalismo, de un lado, versión según la cual las superestructuras serían mera expresión refleja –y por lo tanto carente de toda eficacia causal– de la realidad económica; y, de otro, una versión del economicismo que “no se refiere al papel de las superestructuras, sino a su naturaleza propia” (1979a: 169). Este último se relaciona con la necesaria adscripción de clase –que resulta “compatible con la atribución de una cierta ‘temporalidad diferencial’ e incluso de una cierta eficacia a las superestructuras ideológicas” (*id.*)– de determinados contenidos ideológicos de forma independiente a su articulación con otros contenidos o del proyecto político en el que se insertan (por ejemplo, las “tareas burguesas” que, aunque llevadas a cabo tras la revolución proletaria por el partido de los trabajadores, no mutarían su naturaleza burguesa).⁴³²

Una vez explicitado este marco problemático, Mouffe adelanta su tesis fundamental: “en su concepción de la hegemonía, Gramsci utiliza, en *estado práctico*, una problemática radicalmente antieconomicista de la ideología y esta constituye la verdadera condición de *inteligibilidad* de dicha concepción” (1979a: 178, destacados en el original). Por consiguiente, estamos ante una lectura de Gramsci que tiene claro su objeto de estudio, a saber, la utilidad funcional del concepto de ideología para comprender la teoría gramsciana de lo político en su autonomía relativa con respecto a la instancia económica. Esto permite, cree Mouffe, rastrear en los *Quaderni* “una aproximación totalmente nueva al problema del *poder*, que por lo general los marxistas han tratado a la ligera” (1979a: 201), lo que le acercaría a desarrollos de autores contemporáneos como Foucault o Derrida.

Para fundamentar su hipótesis, la autora belga se prodiga, en este primer texto, en disquisiciones históricas en torno al marxismo de la II Internacional (Kautsky, Bernstein, Lenin, etc.) que anticipan una parte del comienzo de *Hegemonía y estrategia socialista*. Además, el texto se detiene en una somera pero relevante reconstrucción de las categorías políticas presentes en el pensamiento gramsciano:

⁴³² Mouffe sintetiza en tres principios, de cuyo cumplimiento Gramsci queda excluido en 1979, estas dos versiones del economicismo: “1) todos los sujetos son sujetos de clase. / 2) Las clases sociales tienen sus propias ideologías paradigmáticas. / 3) Todos los elementos ideológicos tienen una necesaria connotación de clase” (1999a: 189).

Estado integral (*ibid.*: 181-182), transformismo (*ibid.*: 182), voluntad colectiva (*ibid.*: 182-183; 184), nacional-popular (*ibid.*: 194-195), dirección intelectual y moral (*ibid.*: 179; 181; 183-184), correlaciones de fuerzas (*ibid.*: 180) y guerra de posiciones (*ibid.*: 195-196). El hilo rojo, en el que se hilvanan todos estos conceptos de una forma coherente, sería la reformulación gramsciana del concepto de ideología entendida como el “cemento” que unifica una voluntad colectiva apuntalando los componentes de dirección intelectual y moral dentro de una alianza política asimétrica (Mouffe, 1979a: 184).

En este primer texto, además, Mouffe se muestra crítica con algunos aspectos de los planteamientos althusserianos en *Lire le Capital*, muy especialmente con la interpretación hegeliana de Gramsci según la cual el oriundo de Ghilarza vendría a soslayar la autonomía de las instancias ideológica y política, considerando la ideología como la expresión necesaria de un determinado estadio de desarrollo en lugar de como el nivel en el cual se articulan y cobran su forma los sujetos históricos (1979a: 186-187).⁴³³ Esto no obstante, la lectura mouffeana concibe a Gramsci como un althusseriano *avant la lettre*, lo cual se evidencia fundamentalmente en tres aspectos: “señalar la naturaleza material de la ideología, su existencia como nivel necesario en todas las formaciones sociales y su función como productora de sujetos” (1979a: 188).

En términos generales, Mouffe solventa la reflexión sobre la naturaleza material de la ideología refiriéndose a la teoría gramsciana de los intelectuales. Estos serían los agentes de esa práctica de organización que —complementando y yendo más

⁴³³ La distancia crítica con el marxista francés se profundiza en “Hegemonía, política e ideología” (1980), donde Mouffe, anticipando una vez más *Hegemonía y estrategia socialista*, ubica a Althusser —también al Althusser de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*— por completo dentro del economicismo marxista y de una concepción de la ideología como inculcación a través del Estado-instrumento. La tesis althusseriana de la necesaria realización de la ideología en los AIE, unida a su tesis de la unidad de los Aparatos Ideológicos, implica que “solo cuando se encuentra al frente del Estado una clase está en la posibilidad de controlar los aparatos ideológicos de este” (1985: 127), con lo que no hay forma de ver “en dónde podría realizarse [...] la ideología dominada y cómo podría vencer a la ideología dominante” (*ibid.*: 127-128). En definitiva, en opinión de Mouffe, no hay en el texto de 1970 un concepto equivalente al gramsciano de “guerra de posiciones”, ni resulta sencillo, dada la centralidad del Estado como centro unificante que irradia la ideología, saber qué “papel corresponde a la ideología en el proceso de transición al socialismo” (*ibid.*: 128). Puesto que en los AIE se realiza como un todo una ideología que viene de otra instancia (de la estructura económica), el economicismo sería una vez más la clave de toda la argumentación y Althusser no lograría trascender el modelo de la inculcación de la ideología dominante que describe una trayectoria unidireccional del aparato del Estado a las clases subalternas.

allá de la dirección política que caracteriza al *hegemon* en la alianza leninista de clases— consiste en la ejecución de una práctica pedagógica de reforma intelectual y moral que inserta a los grupos subalternos en una visión del mundo compartida con la de la clase hegemónica. El resultado de esta práctica será la constitución de una “voluntad colectiva” —término no equiparable a la mera clase, pues esta se halla definida exhaustivamente por la posición en la estructura económica— cuya unidad se establece en el nivel ideológico como resultado de la articulación de los más dispares elementos “nacional-populares” en torno a un principio hegemónico. Es decir, el sujeto histórico se ensambla en un nivel diferenciado que encontramos *en toda* formación social, a saber: la instancia ideológica que brinda el espacio de *constitución* de los sujetos colectivos.

La clase hegemónica, por consiguiente, será “la que ha podido articular a sus intereses los de otros grupos sociales, a través de la lucha ideológica” (1999a: 181). En otras palabras, la voluntad colectiva se constituye fuera de las relaciones económicas y no es una mera expresión de estas, sino el resultado de una reforma intelectual y moral consistente en la desarticulación de ciertos elementos cooptados por el principio hegemónico rival y que son ahora articulados al propio principio hegemónico, proceso de articulación en el que muta el significado de dichos elementos. Para lograr esto, la clase hegemónica debe sacrificar parte de sus intereses corporativos en pos de la satisfacción, siquiera parcial, de los intereses de los grupos subalternos.

¿De qué forma esta concepción de la hegemonía logra superar el economicismo en sus vertientes epifenoménica y reduccionista salvando al mismo tiempo la determinación en última instancia por la economía? La respuesta de Mouffe no deja de ser ingeniosa: la determinación económica afecta no a la naturaleza clasista de este o aquel elemento ideológico, el cual será siempre *a priori* indeterminado, sino a la naturaleza del principio hegemónico mismo, que será a su vez, en el momento en el que logra anexionarse un determinado elemento, el que, resignificándolo, le confiera su naturaleza clasista. La determinación en última instancia por la economía, de esta manera, *sobredetermina a posteriori* a las partes que integran una determinada voluntad colectiva nacional-popular —tras su constitución o en el momento mismo en que esta se produce— sin que estas, en sus componentes concretos, sean exhaustivamente deducibles de las relaciones económicas, sino más bien el resultado de la articulación política contingente.

De esta forma, la ideología, como una instancia presente en todas las formaciones sociales, se plantea como un campo de luchas (1979a: 185-186) en cuyo interior se produce la batalla por constituir una voluntad colectiva resultado de la anexión y fusión de un catálogo de grupos aliados lo más amplio posible. Se trata, por consiguiente, de una lucha intra-ideológica y no inter-ideológica. Esto es, que se produce en el interior del nivel ideológico dando por resultado la constitución de dos voluntades colectivas. Y no, por contra, como confrontación de dos ideologías herméticas pre-configuradas en un afuera de tal espacio y que litigarían en él solo para inculcarse como ideologías *impuestas* a los grupos subalternos en una alianza asimétrica (1979a: 189).

La visión así construida de Gramsci como un anti-economicista, perdura en los primeros textos de Mouffe consagrados a la cuestión. La fuente textual de su argumentación, aquella que permite cuadrar el círculo del antieconomicismo con la determinación en última instancia, puede reducirse, en este primer texto, a dos fragmentos tomados de los *Quaderni*.⁴³⁴ En primer lugar, por lo que hace a la determinación económica, Mouffe aduce Q4, §38, aunque cita, siguiendo la Antología inglesa de Nowell Smith y Hoare, el correspondiente texto C, a saber: Q13, §18. En esta nota podemos leer que “si la hegemonía es ético-política, no puede no ser también económica, no puede no tener su fundamento en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo decisivo de la actividad económica” (Q1591). Mouffe, recordémoslo, interpreta lo ético-político (la ideología) como una instancia diferenciada que queda relativamente determinada por la “actividad económica”, según una forma de determinación que –al modo de la física– las mantiene en todo caso diferenciadas como instancias diferentes.

En lo que respecta al modo específico en que dicha determinación se lleva a cabo bajo la forma de la “articulación”, el pasaje aducido es Q8, §195:

⁴³⁴ A estos dos pasajes, habría que sumar un tercero en el que se define qué es un “principio hegemónico”, no obstante, Mouffe, en este texto no da cuenta de tal definición, y se limita a añadir que “[Gramsci] en ningún lugar define este término con mucha precisión pero, al parecer, para él implica un sistema de valores cuya realización depende del papel central que la clase fundamental juega al nivel de las relaciones de producción” (Mouffe, 1979a: 193). Será en el texto correspondiente a su alocución en el Seminario de Morelia donde la autora belga referencie el pasaje en el que Gramsci utiliza la expresión (Mouffe, 1985: 131), a saber, Q10(1), 13.5: 1236. Dada la enorme relevancia que la interpretación de este pasaje desempeña en el cambio de parecer en torno a la figura de Gramsci, volveremos sobre él más adelante.

Lo que importa es la crítica a la que tal conjunto ideológico es sometido por los primeros representantes de la nueva fase histórica: a través de esta crítica se tiene un proceso de distinción y de cambio en el peso relativo que los elementos de las viejas ideologías poseían: lo que era secundario y subordinado o incluso accidental es asumido como principal, se convierte en el núcleo de un nuevo conjunto ideológico y doctrinal. La vieja voluntad colectiva se disgrega en sus elementos contradictorios, para que de estos elementos, aquellos subordinados se desarrollen socialmente (Q1058).

No es ni mucho menos evidente que “los primeros representantes de la nueva fase histórica” sean los intelectuales orgánicos de una clase económica definida según una estructura fuertemente dualista, más si cabe si atendemos a que todo el párrafo versa sobre la “formación de un movimiento histórico colectivo [...] problema que modernamente se expresa en términos de partido o de *coalición de partidos afines*” (Q1058, el destacado es nuestro).⁴³⁵ Resta justificar en qué sentido la idea gramsciana de principio hegemónico, se corresponde exhaustivamente con la siguiente descripción:

La dirección intelectual y moral que una *clase fundamental* ejerce en un sistema hegemónico consiste en suministrar el principio articulador de la visión unitaria del mundo, el sistema de valores al cual se articularán los elementos ideológicos procedentes de los otros grupos, para formar un sistema ideológico unificado, es decir, una ideología orgánica (Mouffe, 1979a: 193, el destacado es nuestro).

En la atribución de un carácter de clase (según una estructura dual que remite a una tópica fuertemente abstracta y no según descripción histórica o sociológica alguna) al principio articulador, estribará, en su posterior etapa posmarxista, la crítica que Laclau y Mouffe dirigen a Gramsci. En el texto de 1983, “Working Class Hegemony and the Struggle for Socialism”, la autora belga sentencia por primera vez a la figura del sardo como el limen en el que la tradición economicista muestra la incapacidad para trascenderse a sí misma: “debemos, por consiguiente, ir “más de Gramsci” (Mouffe, 1983: 8). Y esto, se nos advierte, debido a que “la posición de Gramsci consiste en afirmar que solo la clase trabajadora puede ser el principio articulador de una voluntad colectiva nacional-popular” (Mouffe, 1983: 7). Dado que este artículo de 1983 se incluye, prácticamente sin modificaciones, en el segundo capítulo de *Hegemonía y Estrategia socialista*, la crítica de Mouffe no podía no reaparecer allí:

⁴³⁵ La idea de una posible “coalición de partidos” afines parece incompatible con la descripción, cara a la exposición Mouffe y Laclau, según la cual la estructura económica se caracteriza por la existencia de dos clases fundamentales, lo que no nos permitiría salvar su argumentación ni siquiera recurriendo a la temprana formulación de Gramsci según la cual los partidos serían las “nomenclaturas de las clases” (Q3, §119: 387).

El conjunto de la construcción gramsciana reposa sobre una concepción, en último término incoherente, que no logra superar plenamente el dualismo del marxismo clásico. Porque, para Gramsci, incluso si los diversos elementos sociales tienen una identidad meramente relacional, obtenida a través de la acción de prácticas articuladoras, siempre tiene que haber un *único* principio aglutinante en cada formación hegemónica, y este solo puede ser una clase fundamental (Laclau y Mouffe, 2001: 104).

Esta cita condensa el elemento clave de la lectura posmarxista de Gramsci. A diferencia de su texto de 1979, en el capítulo resultante de su intervención en 1980 en el Seminario de Morelia, la autora belga sí cita la referencia exacta de donde toma la expresión “principio hegemónico”. Este término, poco común en los *Quaderni*, ausente en el índice de argumentos que elabora Valentino Gerratana y del que no hemos encontrado –excluyendo otra presente en la misma nota– más que la ocurrencia aducida por Mouffe, se encuentra en el §13.4 del Q10(1).⁴³⁶ La cita de Mouffe es la siguiente:

para Gramsci la ideología es pues, “el terreno de una lucha incesante entre dos principios hegemónicos”, es un campo de batalla en el cual las clases principales luchan por apropiarse de los elementos ideológicos fundamentales en su sociedad para articularlos en su discurso (Mouffe, 1985: 131).

Aquí, “el terreno de una lucha incesante entre dos principios hegemónicos” sería la cita literal de Antonio Gramsci, sita en la página 1236 de los *Cuadernos*, en la que se funda la crítica posmarxista. Si nos aproximamos al texto gramsciano, comprobamos que el añadido relativo a la ideología desaparece y que, donde Mouffe detiene su cita, continúa la frase de Gramsci, y lo hace no para referirse a ninguna estructura económica trascendente copada por las llamadas “clases principales”, sino precisamente a la facticidad histórica tan cara al posmarxismo. Veamos la cita real:

por lo tanto, siempre ha habido una lucha entre dos principios hegemónicos, entre dos “religiones”, y habrá no solo que describir la expansión triunfal de uno de ellos, sino que justificarla históricamente (Q10(1), §13. 4: 1236, 2ª mitad de mayo de 1932).

Podría aducirse que, aunque se expanda históricamente, el principio hegemónico quizás provenga de una estructura social transhistórica o garantice su expansión en virtud de unas leyes económicas que Gramsci estaría simplemente elidiendo mentar en su exposición. Veamos, para saber si es así, la segunda ocurrencia del término

⁴³⁶ La singularidad de la ocurrencia no carece de importancia si atendemos a la declaración de profilaxis metodológica que encabezaba su texto de 1979: “el principal peligro, que debe evitarse a cualquier precio, es el de hacer una lectura instrumental de Gramsci, que utilice el carácter disperso (no-sistemático) de su trabajo para extrapolar pasajes en forma arbitraria y sostener una tesis que guarda poca relación con su pensamiento” (Mouffe, 1979a: 170).

“principio hegemónico” en este párrafo. Este segundo uso remite a una discusión con la *Historia de Europa en el siglo XIX*, de Benedetto Croce: Gramsci cuestiona la tesis que narra la historia de la Europa decimonónica como historia de la libertad por contraposición a la precedente historia como historia de la autoridad. Esta discusión retoma lo dicho en Q10(1), §10 (nota escrita a lo sumo un mes antes) en la que leemos: “si la historia es historia de la libertad –según la proposición de Hegel– la formula es válida para la historia de todo el género humano [...] la historia es libertad en tanto que es lucha entre libertad y autoridad, entre revolución y conservación” (Q1229).

Dado este contexto, no es de extrañar que, solo tres párrafos más tarde, el sardo se refiera al doble principio hegemónico diciendo:

un principio hegemónico (ético-político) triunfa tras haber vencido a otro principio (y haberlo asumido como un momento suyo, diría precisamente Croce). Pero, ¿por qué lo vencerá? ¿Por sus dotes intrínsecas de naturaleza “lógica” y racional abstracta? No buscar las razones de esta victoria significa hacer historia exteriormente descriptiva sin atención a los nexos necesarios y causales (Q10(1), §13: 1236).

En este caso, no solo el principio hegemónico aparece explícitamente descrito como “ético-político” sin la menor alusión a una realidad económica exógena que pudiese determinarlo, sino que se repite la alusión a la facticidad histórica que hemos mentado en la ocurrencia anterior, la cual es reforzada, en la frase que continúa la cita, por una referencia histórica bien concreta: “también el Borbón representaba un principio ético-político” (*id.*). Imposible, como vemos, justificar la naturaleza estrictamente clasista del principio hegemónico en Gramsci. No obstante, si abundando en un esfuerzo reconstructivo tendente a la sobreinterpretación se quisiese aducir todavía que la monarquía borbónica encarna una de las clases fundamentales de su época y que, por lo tanto, habría un origen en la estructura económica que trasciende a la facticidad histórica, deberíamos responder que tal *ergo* desatiende por completo el marco teórico gramsciano y su forma de pensar la “estructura”.

Para entender el abordaje de esta cuestión por parte del sardo hemos de dirigirnos de nuevo a una nota de Q10(1) –fecha también entre el 15 de abril y el 15 de mayo de 1932–, la cual remite igualmente a una discusión con Croce, esta vez con la tesis –tomada de una carta abierta a Lunacharski publicada en *La nuova Italia*⁴³⁷–

⁴³⁷ Gerratana reporta el pasaje croceano: “debo entonces observar al Señor Lunacharski que contrariamente a su creencia de que el materialismo histórico es una concepción antimetafísica y sumamente realista, aquella doctrina es, peor que metafísica, incluso

según la cual el marxismo convertiría la estructura en un “dios oculto”. En esta nota, apelando a un concepto de “inmanencia historicista” que se opone a la “inmanencia especulativa” crocena –tal y como se las denomina en el contemporáneo Q10(2), §9⁴³⁸– se sostiene que:

si el concepto de estructura es concebido “especulativamente”, se convierte ciertamente en un “dios oculto”; pero precisamente él no debe ser concebido especulativamente, sino históricamente, como el conjunto de las relaciones sociales en las cuales los hombres reales se mueven y actúan, como un conjunto de condiciones objetivas que pueden y deben ser estudiadas con los métodos de la “filología” y no de la especulación (Q1226).

Filología y no especulación. Al igual que Laclau y Mouffe, Gramsci encuentra en los recursos tomados de la lingüística el antidoto metodológico contra un economicismo marxista que convertía una esencia transhistórica en el fundamento de todo fenómeno social. Al obviar este hecho, los autores atribuyen a Gramsci, precisamente, la posición que él estaba criticando para salvar la crítica de Croce a Lunacharski. Pensar la economía a partir de la filología significa hacerlo con el recurso al “método de la erudición en la constatación de los hechos particulares y el nacimiento de la filosofía entendida como metodología general de la historia” (Q11, §25:1428-9). Hacerlo así, significa, además, arrancar al marxismo de su supuesta fijación con la estructura económica, pues tal método será el adecuado para el estudio del objeto propio de la “filosofía de la praxis”, a saber: “la experiencia que no puede ser esquematizada [...] la historia en su infinita variedad y multiplicidad” (Q11, §25: 1428, julio-agosto de 1932).

El concepto de estructura, por lo tanto, no es en Gramsci transhistórico ni reductible a las meras relaciones económicas. Ni es, entonces, del todo ajeno a la realidad política e ideológica. Antes bien, en Gramsci al igual que en el caso de Laclau y Mouffe, las “instancias sociales” se interpenetran y podrán separarse, como vimos anteriormente, solo con el recurso a procedimientos de abstracción. Sin embargo, esta interpenetración que en los posmarxistas es el resultado de la

teológica, dividiendo el único proceso de lo real en estructura y superestructura, nómeno y fenómeno, y poniendo sobre la base como nómeno un Dios oculto, la economía, que mueve todos los hilos y que es la única realidad en las apariencias de la moral, de la religión, de la filosofía, del arte, etcétera” (Q2866).

⁴³⁸ En la carta, igualmente contemporánea, del 9 de mayo de 1932 a Tatiana Schucht, leemos: “cuando él [Croce] escribe que en la filosofía de la praxis la estructura es como un dios oculto, esto sería cierto si la filosofía de la praxis fuese una filosofía especulativa y no un historicismo absoluto, real y no solo nominalmente liberado, de todo residuo trascendental y teológico” (LC: 571).

deconstrucción de la metáfora tópica base-superestructura es, en Gramsci, el resultado de una redefinición del concepto de inmanencia y de la conversión de la tópica marxiana en un modelo de correlaciones de fuerzas que redefine la estructura *social* no como “relaciones económicas” sino como “relaciones sociales”, todas ellas, en tanto que resultado del proceso histórico, políticas a su manera.

No por casualidad, Gramsci considera que la idea de la estructura económica como “anatomía” de la sociedad civil que ha caracterizado al marxismo en sus primeros compases debe ser entendida como una *mera* metáfora. Es decir, no, o no solo, como metáfora en el sentido técnico que abordaremos en este capítulo, sino como una imagen relativamente distorsiva que cumple una función pedagógica (obsérvese el uso de las comillas en su cita):

La expresión tradicional según la cual la “anatomía” de la sociedad está constituida por su “economía” es una simple metáfora [...] la metáfora estaba justificada también por su “popularidad”, es decir, por el hecho de que ofrecía también a un público no intelectualmente refinado un esquema de fácil comprensión” (Q11, §50: 1473-1474)

El análisis que acabamos de conducir, ateniéndonos a los textos de Gramsci, contradice la atribución posmarxista de una naturaleza económica a la noción de principio hegemónico que, desde “Working Class Hegemony and the Struggle for Socialism” (1983) hasta *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), vendría a fundamentar la crítica al supuesto economicismo del sardo. Hemos ahora de detenernos en la diferencia fundamental entre ambos textos, a saber, el papel que la distinción literal-metafórico desempeña como clave interpretativa en el segundo de ellos.

Como hemos anticipado ya, la tesis de partida de *Hegemonía* es la imposibilidad de reconducir la facticidad histórica a ningún tipo de racionalidad subyacente de la que esta, en un modo u otro, viniese a ser la expresión. La facticidad desembridada resultante constituye la ontología básica de lo social adoptada por los autores, la cual resulta asimilable a un “infinito juego de diferencias” en el que estas, en tanto que se las considere aisladamente, al margen de proyecto hegemónico alguno, recibirán el nombre de “elementos”. En el caso de considerarlas como parte integrante de una formación hegemónica, serán denominadas “momentos”. La práctica que hilvana los elementos, fijando, siquiera parcialmente, su sentido y alterando su identidad precedente, recibe el nombre de “articulación” y “la totalidad estructurada resultante de una práctica articuladora” (2001: 143) se denomina

“discurso”.

Si el punto de partida de la ontología posmarxista es el magma “elemental” de las diferencias, pensadas como unidades discretas sin un vínculo apriorístico entre sí y solo interrelacionadas por una práctica política específica, el modelo que nos ofrece el posmarxismo remite a una historicidad radical signada por la máxima contingencia de todo vínculo social y de las identidades que este articula. Se gana así un modelo opuesto de parte a parte a las leyes de la historia y a las formas de determinismo económico dizque propias de la tradición marxista, la cual implicaría una fijación total de los elementos como momentos necesarios de una formación social y/o de un proceso histórico.

Por su parte, dado que, no ya a nivel ontológico sino en el plano de la historicidad, no existe tabula rasa, todo elemento será ya un momento de varios discursos que pugnan por articulárselo y, en tal virtud, no existirá nunca como elemento puro o como momento necesario de un único discurso.⁴³⁹ Esto se debe a que cualquier formación hegemónica está ya siempre dislocada por ser al mismo tiempo el intento y el fracaso de limitar un juego de las diferencias “infinito”, de acotar un sentido que excede siempre al entramado total de los significantes, de señalar límites discursivos en un campo de la discursividad que trasciende a cada discurso concreto (*ibid.*: 151). En definitiva, la hegemonía es para Laclau y Mouffe, al mismo tiempo, el intento y el fracaso de capturar exhaustivamente lo real en las mallas de un determinado entramado simbólico.

Este esquema brinda el trasfondo teórico adecuado a una concepción de lo

⁴³⁹ El modelo posmarxista llega así a un atolladero relativo al carácter estructurado de la coyuntura y al carácter privilegiado de ciertos elementos-momentos (puntos nodales) a la hora de definirla. En su texto “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?” Laclau recurre al concepto de *unevenness*, del “carácter desnivelado de lo social”, para explicar por qué si “todas las posiciones diferenciales [son] igualmente indiferentes en lo que respecta a la representación equivalencial” es “una y no las otras la que encarna, en momentos históricos particulares, esta función universal” (1996: 80-81). Es por lo tanto el carácter desnivelado de la coyuntura el encargado de limitar la contingencia y brindar las vetas, ciertamente contingentes, por las que discurre la causalidad histórica. Sin embargo, esta vía se mantiene inexplorada en su obra y la reflexión acerca de la causalidad histórica tiende a diluirse en una teoría del acontecimiento. En esta, la transición entre órdenes hegemónicos se considera como la imposición decisionista de un nuevo orden sobre la anomia de una contingencia radical. Esta decisión ex nihilo tomada sobre un terreno de una indecidibilidad estructural, cabe sobreentender, es la que determina el nuevo espacio desnivelado. Pongamos solo un ejemplo: “si la serie es indecible en términos de su misma estructura formal, el acto hegemónico no será la *realización* de una racionalidad estructural que lo precede sino un acto de *construcción* radical” (Laclau, 2000: 46). Sobre el particular, cfr. Frosini, en prensa.

social que, frente a la consumada –tras la refutación de sus más célebres prognosis– incapacidad de la tradición marxista para producir una descripción y una actividad política adecuadas, asume la contingencia como elemento “fundacional” de todo discurso teórico sobre lo social. De este modo, el trabajo de la contingencia, herencia del denodado trabajo de lo negativo deconstruccionista, saboteará cualquier intento apriorista de fijar una totalidad social. En este punto, la noción suplementaria de hegemonía, como acostumbra a ocurrir en el esquema de la deconstrucción, da pie a una prioridad del suplemento, con lo que la hegemonía como lógica articuladora pasa a ser la que describe la naturaleza misma del vínculo social en su radical contingencia.

De estas premisas se deduce una doble lógica que se moviliza en el momento de la articulación hegemónica: la lógica de la equivalencia y la de la diferencia. En tanto que los elementos se yuxtaponen en una cadena tendencialmente infinita como identidades diferenciadas entre sí, estos se relacionan según una lógica de la diferencia. En la tradición marxista esta lógica se correspondería con el momento de lo social, es decir, de la fijación de la identidad en base a la posición económico-estructural de los agentes. Por contra, si los consideramos en tanto que pertenecientes a una misma formación hegemónica, es decir, no como elementos sino como momentos, veremos que estos se están relacionando según una lógica de la equivalencia que sobredetermina sus posiciones diferenciales: “para que dos términos sean equivalentes deben ser diferentes (de lo contrario se trataría de una simple identidad). Pero, por otro lado, la equivalencia solo existe en el acto de subvertir el carácter diferencial de esos términos” (Laclau y Mouffe, 2001: 171).

La interacción de ambas lógicas produce el intento de establecer los límites de cada discurso en el campo irrestricto de la discursividad, esto es, el intento de construir un centro que acote, siquiera parcialmente, el número de significados posibles que corresponden a cada significante dentro de un determinado discurso. Para ello, ciertos significantes se destacan como *puntos nodales* por referencia a los cuales se fija, al menos parcialmente, una cadena de significados. En *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe no desarrollan todavía su reflexión en torno al significante vacío como elemento de la cadena que se destaca y se escinde para representar una universalidad con la que su particularidad resulta inconmensurable –el pueblo, la sociedad– permitiendo así la equivalencia de los demás elementos. En la obra de 1985, la equivalencia se instituye únicamente en virtud del antagonismo, entendido este como “límite de lo social” (*ibid.*: 172). El antagonismo constituye los

límites de todo discurso, una forma de negatividad que viene a designar el espacio en el que la significación se detiene y que en el esquema de los autores se identifica *à la* Lacan con “la presencia de ese ‘Otro’ que me impide ser totalmente yo mismo” (*ibid.*: 168), es decir, cerrar un discurso ganando una definición de la sociedad en la que cada una de las diferencias fijase de forma estable su significado. En otras palabras, el antagonismo es el límite *ontológico* en el que fracasa todo intento de totalización simbólica de lo social y es el límite móvil por respecto al cual los elementos de una determinada formación discursiva se definen como recíprocamente equivalentes:

Así como la lógica de la diferencia no consigue nunca constituir un espacio plenamente suturado, tampoco lo logra la lógica de la equivalencia. La disolución del carácter diferencial de las posiciones del agente social a través de la condensación de la equivalencia nunca es completa. Si la sociedad no es totalmente posible, tampoco es completamente imposible [...]. Si la sociedad no es nunca transparente a sí misma porque no logra constituirse como campo objetivo, tampoco es enteramente transparente a sí mismo un antagonismo que no logra disolver totalmente la objetividad de lo social (Laclau y Mouffe, 2001: 172-173).

La reconstrucción sumamente esquemática de una obra compleja y llena de matices que hemos realizado hasta ahora, no tiene más fin que permitirnos ilustrar la forma en la que los autores movilizan su análisis a partir de la dupla literal-metafórico. Laclau y Mouffe identifican todo imposible intento de limitar *a priori* –y no como el resultado de una articulación contingente de tipo decisionista– el “infinito juego de las diferencias” (Laclau, 2000: 104)⁴⁴⁰ como un intento, necesariamente fallido, de ganar una literalidad:

en los múltiples y sinuosos reflejos del espejo quebrado de la “necesidad histórica” donde se insinúa una nueva lógica de lo social, que solo logrará pensarse a sí misma

⁴⁴⁰ Traemos de nuevo a colación esta expresión de Ernesto Laclau en su texto “La imposibilidad de la sociedad” (1983) porque creemos que da cuenta adecuadamente de lo que hemos denominado como la “ontología básica” de su planteamiento. En este se trata, como es sabido, de elaborar a nivel ontológico un modelo posfundacional, con el fin de expandir las posibilidades (la libertad) de llevar a cabo una práctica política –óntica– en condiciones de limitar, en formas originales inaccesibles a las tradiciones políticas de la izquierda clasista, esas posibilidades. No por casualidad, dice el argentino, “lo social no solo es el infinito juego de las diferencias. Es también el intento de limitar este juego, de domesticar la infinitud, de abarcarla dentro de la finitud de un orden” (2000: 104). En este sentido, como ha señalado Villacañas refiriéndose a la obra posterior de Laclau, “la deconstrucción es la premisa del populismo, aunque este quiere poner fin a la época de la deconstrucción” (Villacañas, 2018: 31). Del mismo parecer es Lewis, 2005: 3. En los términos que desarrollaremos a continuación, los autores sostienen que la “presencia de lo contingente en lo necesario es lo que hemos llamado *subversión*, y se manifiesta como símbolo, metáfora, paradoja, que deforma y cuestiona el carácter literal de toda necesidad. La necesidad, por lo tanto, no existe como principio subyacente, como fundamento, sino como esfuerzo de literalización que fija las diferencias de un sistema relacional” (Laclau y Mouffe, 2001: 154).

cuestionando la literalidad misma de los términos que articula (Laclau y Mouffe, 2001: 32).

“La literalidad es, de hecho, la primera de las metáforas” (Laclau y Mouffe, 2001: 151). Esta lapidaria conclusión corona toda una argumentación encaminada a socavar cualquier esquema social objetivista o cualquier intento de reducir la complejidad fenoménica a una lógica de lo social que la determine *a priori*, ya que “la lógica de la necesidad es una lógica de lo literal [que] opera a través de fijaciones que, justamente por ser necesarias, establecen un significado que elimina cualquier variación contingente” (Laclau y Mouffe, 2001: 38). Esto funciona de un modo afín a como el esencialismo implica “una *realidad subyacente* a la que [...] debe remitirse necesariamente el *sentido último* de toda presencia concreta (*ibid.*: 50, el segundo destacado es nuestro).

El punto de partida de dicha argumentación, cuyo índice es, primero, la necesidad de recurrir al tipo de práctica que implica una alianza de clases y, posteriormente, el surgimiento del concepto mismo de hegemonía en el seno del movimiento obrero; sería el análisis luxemburguiano del momento revolucionario en *Huelga de masas, partido y sindicatos* (1906). Para Rosa, la clase obrera occidental se hallaría fragmentada por la creciente complejidad sociológica de las sociedades capitalistas y su unidad como sujeto político habría de producirse únicamente en el momento revolucionario, el cual estaba garantizado por las leyes del desarrollo capitalista. Ante la fragmentación de intereses y la pluralidad de luchas, las identidades internas al movimiento obrero se encontrarían necesariamente escindidas entre las reivindicaciones generales de la clase y la reivindicación parcial de los intereses gremiales. A consecuencia de esto, “en una situación revolucionaria no cabe *fijar el sentido literal* de cada lucha parcial, porque cada una de ellas va más allá de su literalidad y representa, en la conciencia de las masas, un mero momento de una lucha mundial contra el sistema” (Laclau y Mouffe, 2001: 35). Toda reivindicación es entonces, al mismo tiempo, la reivindicación literal que porta y una metáfora de la revolución misma, de la abolición de la totalidad del sistema social que la produce como negatividad.

Laclau y Mouffe encuentran aquí en acto la estructura formal que caracteriza al símbolo en su variante post-estructuralista, a saber, un exceso de “significado [que] desborda al significante” (*ibid.*: 36) o, lo que es lo mismo, una *sobredeterminación* de

toda identidad o posición social. El carácter simbólico –en tanto que producido en la dislocación entre significante y significado– de toda sobredeterminación, unido a la tesis de que no existe nada en lo social que no se halle sobredeterminado (Laclau y Mouffe, 2001: 134), implicaría necesariamente que “lo social se constituye como orden simbólico” y que “no cabe fijar un sentido literal *último* frente al cual lo simbólico se constituiría como plano de significación secundario y derivado” (*id.*). Esto puede traducirse como una crítica a toda forma de inmediatez empirista, toda vez que vendría a negar la existencia de una objetividad social cuyo sentido no se hallase pre-estructurado discursivamente. O lo que es lo mismo, queda vetado el acceso a un lugar de la ciencia, contrapuesto tajantemente a las posiciones de enunciación ideológicas, desde el que podrían formularse enunciados descriptivos sobre la realidad capaces de fijar, con un borgeano rigor de la ciencia y sin habérselas con las modificaciones trópicas que aqueja todo discurso, literalmente su sentido. Así, Laclau y Mouffe –y como veremos también Gramsci– sostendrán la mediación simbólica, y por lo tanto trópica, sobredeterminada, polisémica e inestable, como elemento constitutivo de toda objetividad social.⁴⁴¹

Esto conduce a Laclau y Mouffe, en la estela de Ferdinand de Saussure, Wittgenstein, Lacan o Derrida, a una posición netamente anti-referencialista, en la que el significado de cada elemento de un discurso no se halla en su referencia a las cosas que designa, sino que se instituye en el entramado relacional en el que se ubican sus diferentes términos o en el uso de los mismos. En este sentido, a falta de una referencia ajena al universo de la discursividad que afecte o limite el significado de un discurso dado, “la equivalencia [...] no es la *expresión* discursiva de un movimiento real constituido al margen del discurso” (*ibid.*: 149), sino, a lo sumo, el resultado contingente de la asignación de “determinadas posiciones en el seno de un contexto estructural dado” (*ibid.*: 96)

Esta sobredeterminación del significante es reconducida al índice que venimos tratando y los autores la sitúan en el corazón mismo de la lógica hegemónica,

⁴⁴¹ “El hecho de que todo objeto se constituya como objeto de discurso no tiene *nada que ver* con la cuestión de si hay un mundo exterior al pensamiento, ni con la alternativa realismo o idealismo. [...] No negamos que esos objetos existan al margen del pensamiento, sino la idea, muy distinta, de que puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de surgimiento” (Laclau y Mouffe, 2001: 146-147).

entendida esta como sutura⁴⁴² que limita el juego de las diferencias que constituye lo social, ya que “las prácticas hegemónicas suturan, en la medida en que su campo de acción está determinado por la apertura de lo social, por el carácter finalmente no fijo de todo significativo” (Laclau y Mouffe, 2001: 77, n. 1). Este esquema es fácilmente reconducible a las dos lógicas que venimos de distinguir, de forma que “la identidad del objeto en la relación de equivalencia está escindida: por un lado conserva su propio sentido ‘literal’ [basado en su diferencia], por otro simboliza la posición contextual de la que forma parte como elemento sustituible” (*ibid.*: 96),⁴⁴³ esto es, la “equivalencia supone que funciona el principio de analogía entre contenidos literalmente diversos” (*ibid.*: 149).

4.1.2. Algunas fuentes del posmarxismo.

¿Qué Marxismo? Gerald A. Cohen.

Buena parte de los límites que los autores posmarxistas atribuyen a la posición de Gramsci como epígono último del economicismo marxista tienen que ver con una muy específica caracterización de dicha tradición. Si nos remontamos a “Working Class Hegemony and the Struggle for Socialism” (1983), el primero de los textos en los que Mouffe abandona su intento de desarrollar la problemática de la ideología en un sentido antieconomicista dentro del materialismo histórico –y en el que rechaza por primera vez la obra de Gramsci como instrumento adecuado a dicha operación– encontramos la siguiente descripción del proyecto normativo y estratégico del Marx maduro:

⁴⁴² Sobre el concepto de sutura y su uso frecuente, en la acepción adoptada por Laclau y Mouffe, en la semiótica del cine de cuño lacaniano, cfr. Barrett, 2003: 279-280.

⁴⁴³ En el texto de 1985, Laclau y Mouffe (2001: 174) anticipan ya la identificación de la lógica diferencial, esto es, la metonimia, con el polo sintagmático del lenguaje y la identificación de la lógica equivalencial, con el polo paradigmático encarnado preeminentemente en la metáfora. En un texto de 2008, “Articulación y los límites de la metáfora”, el autor argentino explica ampliamente esta tesis, desarrollando por completo una ontología retórica en la que “la retoricidad es inherente a la significación” (Laclau, 2014a: 80-81) y la figura de la catacrexis –central para comprender la institución del pueblo en la teoría populista como la denominación de aquello que de por sí carece de nombre– se erige “en la marca característica de la ‘retoricidad’ como tal” (*id.*). Para un pormenorizado estudio sobre este texto, cfr. Villacañas, 2017.

En lugar de una dialéctica filosófica de lo inhumano, encontramos una dialéctica económica basada en el desarrollo de las fuerzas productivas. Estas desempeñan un papel fundamental en la evolución histórica hacia el socialismo ya que “el pasado desarrollo de las fuerzas productivas hace el socialismo posible, y su futuro desarrollo hace el socialismo necesario” (Mouffe, 1983: 10).

Habida cuenta de la centralidad que esta formulación desempeña en la consideración del marxismo como una filosofía de la historia basada en un determinismo tecnologicista exhaustivamente reductible a las pocas páginas de la *Einleitung* de 1859, cabría esperar que, al menos, fuese tomada de esas páginas la cita brutalmente economicista que se atribuye a Marx. No es así. Es un autor tan discutido por el marxismo como Gerald A. Cohen quien se aduce como prueba suficiente para enviar al vertedero de la historia a una tradición secular del pensamiento y la práctica política emancipatoria.⁴⁴⁴

La cita de Cohen y la consiguiente interpretación, en consonancia con su obra *La teoría de la Historia de Karl Marx. Una defensa* (1978), del corpus marxiano a partir fundamentalmente de la Introducción a la *Contribución a la crítica de la economía política* y, consiguientemente, de la contradicción objetiva entre fuerzas y relaciones de producción que allí se postula como motor del desarrollo histórico, determinan por completo la lectura de Mouffe. Esta, en buena medida, puede reducirse a un intento de refutar la tesis coheniana acerca de la neutralidad de las fuerzas productivas, como si esta fuese el axioma fundamental de todo el materialismo histórico.

Los tres postulados de la tradición marxista que el posmarxismo pondría en el punto de mira serían entonces: “1) la neutralidad de las fuerzas productivas; 2) La homogeneización de la clase trabajadora mediante el doble proceso de proletarianización/pauperización; y 3) la afirmación de que esta clase trabajadora

⁴⁴⁴ Para la cita de Cohen, véase: Cohen, 2015: 227. La referencia a Cohen reaparece ya no como atribución a Marx, sino “al marxismo” en *Hegemonía y estrategia socialista* (Laclau y Mouffe, 2001: 114). Ellen Meiksins Wood había llamado la atención sobre esta cita de Cohen y señalado la práctica de la “interpretación por aproximación” como una constante en la lectura posmarxista de Marx, cfr. Meiksins Wood, 2013: 125, n. 16. Para una encendida polémica con el determinismo tecnologicista de Cohen, destinada a poner en valor el papel de la lucha de clases como co-cause del cambio histórico en la cosmovisión marxista, cfr. Meiksins Wood, 1986.

homogénea tiene un *interés* fundamental en la construcción del socialismo” (Mouffe, 1983: 8).

Naturalmente, si bien no queremos defender que una obra tan vasta como la de Marx y una tradición tan extensa como la socialista no permitan entresacar pasajes en los que podría anclar la lectura de Mouffe, es igualmente cierto que esta no alcanza a captar hasta qué punto la atribución de ciertas tesis al oriundo de Trier carece de sentido, toda vez que estas se hallan estructuralmente excluidas por las premisas básicas de su argumentación (tan básicas como la definición primera de la “mercancía” fuerza de trabajo en el primer tomo de *El Capital*). Además, en el límite, la crítica al marxismo de cuño coheniano esbozada por Mouffe tiene una estructura autorrefutatoria, pues termina por llevar a la autora a una contradicción flagrante que invalida una buena parte de su razonamiento.

Comencemos por el principio. Mouffe argumenta como el rasgo más propio de la tradición marxista la supuesta neutralidad de las fuerzas productivas. Con esto calca una de las tesis fundamentales de Cohen. El punto de partida del marxista analítico, expuesto en el capítulo 4 de su obra, es la distinción entre el contenido material y la forma de una sociedad. En su reconstrucción de la *Einleitung* caerían del lado del contenido las fuerzas productivas, mientras que la forma social vendría dada por las relaciones de producción, pues es solo “al entrar en unas relaciones de producción [que] las personas y las fuerzas productivas reciben la impronta de la forma que constituyen estas relaciones” (Cohen, 2015: 98). Esto es, antes de ser considerados como *momentos* dentro de la *estructura* de un modo de producción determinado, las fuerzas productivas (ya sea fuerza de trabajo, máquinas, etc.) son consideradas como elementos carentes de significación. En otras palabras: dicha materialidad es siempre una *potencia* susceptible de diferentes *actualizaciones* y, por lo tanto, Cohen defiende la posibilidad de “concebir una descripción material completa de una sociedad –una descripción ‘*socialmente neutral*’– de la que no podamos deducir su forma social” (Cohen, 2015: 104).

La argumentación de Cohen, avanza por esta línea en una dirección que allana todavía más el camino a la crítica posmarxista. Para Cohen, “la estructura económica de una sociedad es todo el conjunto de sus relaciones de producción” (2015: 69). En este sentido, las fuerzas productivas en su neutralidad susceptible de ser articulada en diferentes relaciones de producción representan el afuera constitutivo –por decirlo con Derrida– que permite el cierre de la estructura económica (formal). El resto material

excluido del entramado formal de las relaciones de producción es lo que permite que estas se cierren *como si* pudiesen definir exhaustivamente a todos los elementos que entran en la estructura. Es evidente, para cualquiera que haya leído *La cuestión judía* o *El Capital*, que este esquema no satisface a Marx, y ello precisamente porque una de las fuerzas productivas “neutrales”, la fuerza de trabajo, en tanto que adherida necesariamente a un agente formalmente libre, no puede ser incluida sin resto en la estructura que define las relaciones de propiedad capitalistas. Hasta cierto punto, Cohen es consciente de que el razonamiento dialéctico de Marx, en el que la negatividad encarnada en la fuerza de trabajo socava ya la sistemacidad de la estructura, no cabe en su razonamiento formalista. Y así, termina por sostener con admirable honradez:

Las relaciones de trabajo *son* relaciones de producción, pero, *a pesar de lo que dice Marx en su Prólogo de 1859*, no todas las relaciones de producción entran dentro de la estructura económica [...] Llamaremos *relaciones sociales de producción* a las relaciones de producción que forman la estructura económica y *relaciones materiales de producción* a las relaciones de trabajo (Cohen, 2015: 124, el primer destacado es nuestro).

En definitiva, Cohen, *contra Marx*,⁴⁴⁵ sitúa las relaciones de trabajo, que había definido como “relaciones (materiales) de producción” (*ibid.*: 123) fuera de la estructura económica, ubicándola en aquel espacio de neutralidad ajeno a las relaciones de propiedad que constituyen la columna vertebral de un determinado modo de producción. Este es, precisamente, el punto en el que Mouffe ancla su crítica a la neutralidad de las fuerzas productivas en el marxismo. Recurriendo para ello a la idea, tomada de Michael Burawoy, de la existencia de relaciones *en* la producción diferenciadas de las relaciones *de* producción (Mouffe, 1983: 15-16).

Según la argumentación de Mouffe, el error de Marx habría sido considerar que la “fuerza de trabajo es una mercancía como cualquier otra” (Mouffe, 1983: 12), error ciertamente grueso para un aristotélico como Marx, quien habría sido incapaz de ver que, a diferencia de lo que ocurre con las demás mercancías, cuando el capitalista adquiere la fuerza de trabajo, compra en realidad una potencia que requiere de su

⁴⁴⁵ Ludolfo Paramio concluye su sugerente análisis crítico de la obra de Cohen (1988: 54-72) incidiendo en hasta qué punto la perspectiva por él presentada destruye el papel de la lucha de clases y la revolución en el cambio histórico, tesis central de la teoría de Marx, toda vez que su análisis de lo económico como una realidad neutra justificada funcionalmente por una determinada superestructura responde a factores únicamente tecnológicos y excluye, en oposición a Marx, la politicidad inherente a la producción.

actualización⁴⁴⁶ y que es, precisamente a través de dicha actualización, como el trabajo vivo pone en funcionamiento el mecanismo de la valorización. Pues bien, al aristotélico Marx esto le habría pasado desapercibido y habría considerado “que su valor de uso [de la mercancía fuerza de trabajo] se hace efectivo automáticamente por el hecho mismo de su adquisición” (Mouffe, 1983: 12). En opinión de Mouffe, no será hasta los trabajos de Burawoy (cita “Terrains of Contest: Factory and State under Capitalism and Socialism”, de 1981) y las contribuciones del *operaismo* italiano (*Obreros y Capital* (1977), de Tronti o *La clase obrera contra el Estado* (1978), de Toni Negri), cuando esta conciencia de la necesidad de la dominación en el interior del proceso productivo irrumpa en la tradición marxista:

El estudio del desarrollo de las fuerzas productivas por el capitalismo debe partir de su necesidad de controlar el proceso de trabajo y, por supuesto, es necesario abandonar la idea de que tal desarrollo puede ser neutral. Las fuerzas productivas desarrolladas por el capitalismo son el lugar de relaciones sociales gracias a las cuales la dominación capitalista se ejerce sobre el proceso de trabajo (Mouffe, 1983: 15).

De este modo, lo que Cohen relegaba a un afuera estructural neutro se revela como político y transido de principio a fin por relaciones de dominación. O lo que es lo mismo, la fuerza de trabajo aparece como un indecible, al mismo tiempo interior y exterior a la estructura social, formalmente libre y materialmente alienada. Y de este modo deconstruye, introduciendo la resistencia y la lucha en su interior, la estructura que pretendía definirla sin fricciones como uno de sus momentos.

Antes de ver si el esquema de Mouffe subvierte realmente el planteamiento de Marx, cabría preguntar –más si cabe habida cuenta de la importancia que otorga en su argumentación a un regulacionista como Benjamin Coriat– si acaso no es evidente que toda la reflexión gramsciana sobre el taylorismo y el fordismo en el cuaderno 22, influencia capital del enfoque regulacionista,⁴⁴⁷ parte de la preclara conciencia de la necesidad de dominar a esa mercancía rebelde que es la “fuerza de trabajo”. No es de extrañar, dada la desatención de Mouffe a las implicaciones de la teorización

⁴⁴⁶ “Para que perdure esta relación [la compra-venta de fuerza de trabajo en condiciones capitalistas] es necesario que el poseedor de la fuerza de trabajo la venda siempre por *un tiempo determinado*, y nada más, ya que si la vende toda junta, de una vez para siempre, se vende a sí mismo, se transforma de hombre libre en esclavo, de poseedor de mercancía en simple mercancía” (Marx, 2008, t. 1, v. 1: 204). Podemos ver que en el carácter potencial de la mercancía fuerza de trabajo y en su unidad-distinción respecto a su propietario estriba su peculiaridad. Y es el respeto a dicha peculiaridad lo que determina la especificidad del modo de producción capitalista, con las relaciones de producción-explotación que le son inherentes.

⁴⁴⁷ Sobre el particular, cfr. Settis, 2019.

gramsciana del americanismo y el fordismo que, en el Seminario de Morelia, despachase los trabajos de Biaggio di Giovanni acerca de las mutaciones en la forma-Estado y en su relación con las masas tras la crisis de 1929, aduciendo que “se basa en una interpretación forzada de algunos textos de Gramsci (los de ‘Americanismo y fordismo’ principalmente) y no considera el conjunto de la problemática de los *Cuadernos de la cárcel*” (Mouffe, 1985: 140). Cabría invertir la cuestión y preguntar, ¿de qué forma la lectura mouffena, supuestamente atenta a la totalidad de los *Cuadernos*, sí es capaz de integrar la reflexión gramsciana sobre el fordismo?

Dejemos por ahora el cuaderno 22, pues volveremos sobre él en nuestro apéndice, para señalar solo un par de fragmentos de *El Capital* que han de bastar para refutar las atribuciones de Mouffe al texto marxiano. Dice Marx: “hemos de analizar ahora con más detenimiento esa *mercancía peculiar*, la *fuerza de trabajo*” (Marx, 2008: 207, t.1 v. 1, el destacado es nuestro). ¿En qué podría consistir esta peculiaridad de la mercancía “fuerza de trabajo”? Consiste precisamente en que “la fuerza de trabajo solo existe como facultad del individuo vivo” (*id.*) y por lo tanto, requiere de condiciones cambiantes, histórica y socialmente determinadas, para su reproducción:

Por oposición a las demás mercancías, pues, la determinación del valor de la fuerza laboral encierra un elemento histórico y moral (*ibid.*: 208, el destacado es nuestro).

No parece menester multiplicar los ejemplos. Permítasenos, no obstante, por si pudiese pensarse que la elasticidad de las necesidades que intervienen en la reproducción de la fuerza de trabajo no es un motivo suficiente para hacer a Marx un adalid de las luchas *en* la producción, traer a colación otra cita de *El Capital*. Esta no solo evidencia hasta qué punto Marx era consciente de la necesidad de establecer relaciones *en* la producción a fin de *explotar* esa mercancía peculiar que es la fuerza de trabajo, sino que saca a relucir el punto ciego de la argumentación posmarxista, a saber, la noción de explotación misma:

Con la masa de obreros simultáneamente utilizados crece su *resistencia* y, con esta, necesariamente, la presión del capital para doblegar esa resistencia. La dirección ejercida por el capitalista no es solo una función especial derivada de la naturaleza del proceso social de trabajo e inherente a dicho proceso, es a la vez *función de la explotación de un proceso social de trabajo*, y de ahí que esté coordinada por el inevitable antagonismo entre el explotador y la materia prima de su explotación (Marx, 2008: 402, v. 1, tomo 2, el primer destacado es nuestro).

No quisiéramos explayarnos ahora con la teoría marxiana del valor, mas es de sobra conocido que desde una perspectiva marxista se da una identidad entre el proceso de

producción y el proceso de explotación, en tanto que la producción de valores de uso y la producción de plusvalía son uno y el mismo proceso. No deja de llamar la atención, y esto explica buena parte de sus posturas que, en las afirmaciones de Laclau y Mouffe en torno al capitalismo, la semántica de la explotación se halla por completo ausente. Esto explica, en buena medida, el déficit normativo de su teoría,⁴⁴⁸ no menos que la lectura psicologista de la noción de interés. Ciertamente, a nivel psicológico, el obrero puede auto-explotarse o dejarse explotar por gusto por los más dispares motivos. Ahora bien, cuando comparece la noción de explotación, esta acarrea unas implicaciones teóricas y normativas que difícilmente pueden llevarnos a postular *a priori* el desinterés de la parte explotada en la reducción de la explotación. Este interés en mitigar la explotación puede hacerse coincidir, en este nivel, con la lucha de clases y, en el límite, en tanto que se sostenga la abolición de la explotación como finalidad, con el socialismo. Es decir, la noción de explotación va de suyo con un interés en el socialismo como modo de abolir o minimizar la explotación de clase, no como “imaginario” o “concepción del mundo” tal y como parecen entenderlo Laclau y Mouffe. Más si cabe si tenemos en cuenta que la reducción de la tasa de explotación, en sentido técnico, puede lograrse por la vía de un incremento salarial o por la de la reducción de la jornada laboral. A este nivel, la consecuencia lógica de negar la explotación sería afirmar, *ceteris paribus*, como una preferencia racional, la voluntad de “trabajar más por menos” en lugar de “trabajar menos por más”. Siguiendo esta lógica, cuando Laclau y Mouffe llegan al atolladero de la explotación se ven obligados a solventarlo con un recurso realmente virtuoso al eufemismo:

No cabe deducir *lógicamente* los intereses fundamentales del socialismo a partir de determinadas posiciones en el proceso económico. La idea opuesta, la de que este vínculo se crea por el interés del obrero en evitar la absorción del excedente económico por parte del capitalista, solo sería válida si se asumiera asimismo que: a) el obrero es un *homo oeconomicus*, que trata de maximizar el excedente económico tanto como el capitalista; y b) es un ser espontáneamente cooperativo que aspira a distribuir socialmente el producto de su trabajo (Laclau y Mouffe, 2001: 124).

Por lo dicho anteriormente, parece obvio que la opción a) resulta menos evidente si en lugar de formularla en términos de “maximización de beneficio” se traduce como reducción de la explotación, pues las dimensiones normativas de este término, por lo demás equivalente en este contexto, harían evidente dicha opción. En cuanto a la opción b), parece obvio que este se refiere a una acepción del socialismo como

⁴⁴⁸ Cfr. Critchley, 2008 y Martínez-Cava, 2018: 191-194.

imaginario, del todo incapaz de captar el significado “técnico”, relativo a la reducción y abolición de la heteronomía social, al que nos hemos referido.

Con esto hemos visto como, a partir de la imputación de la idea coheniana sobre la neutralidad de las fuerzas productivas a Marx –y de la posterior crítica de la misma– Laclau y Mouffe no llegan sino a posiciones que ya estaban en Marx. En segundo lugar, hemos visto como los autores tergiversan la noción de interés que está operando en la tradición socialista cuando tratan de impugnar, como si se tratase de preferencias psicológicas y no de requisitos de una determinada racionalidad económica históricamente instituida, la idea de “interés objetivo”.

Además, traduciendo ambas premisas en el lenguaje de la explotación, que, como hemos tratado de mostrar, supone el peculiar punto ciego de una teoría que presta suma atención al problema de las clases en la tradición marxista,⁴⁴⁹ podemos ver como la argumentación de Mouffe incurre en una contradicción de fondo.⁴⁵⁰ Esto es: si no se acepta que el proceso de producción capitalista implica un cierto grado de explotación y que la parte explotada tiene un interés en minimizarlo, resulta incomprensible en qué sentido puede postularse que las relaciones *en* la producción requieren siempre y en todo caso de relaciones de dominación suplementarias. Renegar de un cierto interés objetivo en minimizar la explotación, haría incurrir a la autora en una contradicción. O bien dicho interés es inexistente y no se requieren necesariamente las relaciones de dominio *en* la producción; o bien dichas relaciones son necesarias pero el interés no es inexistente.

Resta ahora ocuparnos con la segunda de las características que Mouffe imputa a la tradición marxista en su conjunto, a saber, “la homogeneización de la clase trabajadora mediante el doble proceso de proletarización/pauperización”. Sobre el particular, la autora belga sostiene que

el error consistía en postular que el desarrollo de la clase asalariada como una relación social fundamental del capitalismo se identificaría con un desarrollo de la clase trabajadora. Marx hizo justo esto con la teoría de la proletarización, cuando afirmó incorrectamente que la expansión de la forma salario coincidiría con la de los

⁴⁴⁹ Incluso los autores como Max Weber que excluyen la cuestión de la explotación de sus teoría de las clases sociales, suelen verse obligados a reconocer los efectos de este fenómeno aunque sea en ámbitos diferentes a los de la estratificación de lo social. Así, tal y como gusta de recordar Erik Olin Wright (2015: 65-72), el sociólogo alemán ha de concebir la explotación como una irracionalidad material derivada de la racionalización formal de la economía: “el que solo sea posible el máximo de racionalidad formal en el cálculo de capital por el sometimiento de los obreros a la dominación del empresario es otra irracionalidad material específica del orden económico” (Weber, 2014: 268)

⁴⁵⁰ Esta fue señalada por Meiksins Wood (2013: 133).

trabajadores industriales” (Mouffe, 1983: 18).

En este punto la autora introduce, sin referirse a ninguna página en particular, una referencia al texto de Adam Przeworski “Proletariat into a class: The Process of Class Formation from Karl Kautsky’s *The Class Struggle* to Recent Controversies”. Referencia que desaparece en *Hegemonía y estrategia socialista*, donde sí se cita el texto (Laclau y Mouffe, 2001: 42-43) para describir única y exclusivamente la posición de Kautsky y la cuestión de la proletarización como una de las promesas incumplidas de la vulgata marxista. En este sentido, creo que debemos recurrir a otras fuentes a fin de analizar la pertinencia de atribuir a Marx dichas tesis. No sin antes señalar que, mientras la categoría histórica de “trabajador industrial”, como forma prototípica de la clase trabajadora, remite a una específica configuración de la división técnica del trabajo, aquella otra de proletario como “alguien que vende su fuerza de trabajo –el trabajador asalariado–” (Mouffe, 1983: 17) se refiere a un postulado de la división social del trabajo capitalista. En este sentido, la proliferación de formas de división técnica del trabajo alternativas y de segmentaciones sociológicas basadas en los criterios de raza y género que vehiculan las mismas,⁴⁵¹ pueden ser perfectamente compatibles con una teoría de la proletarización basada en la extensión de la forma salario como relación inherente a la división social del trabajo en condiciones capitalistas. Que este salario implique o no una pauperización depende, en términos marxianos, del estado de la lucha de clases.

Sea como fuere, podría decirse que es cierto que Marx apuesta por dicha pauperización. Así, en *Salario, precio, ganancia*, en una cita que Mouffe reproduce, afirma: “la tendencia general de la producción capitalista no es a elevar el nivel medio de sus salarios, sino, por el contrario, a hacerlo bajar” (Mouffe, 1983: 11; Marx, 1968: 85). No obstante, las conclusiones deterministas que Mouffe saca de tal afirmación no son ciertas: “esto es por lo que él está convencido de que las luchas de los trabajadores no lograrán mejorar las condiciones económicas para ellos y de que su pobreza les conduciría a destruir el sistema capitalista y a instituir el socialismo” (Mouffe, 1983: 11).

La conclusión de Mouffe no está justificada por el contexto y las intenciones del escrito de Marx: *Salario, Precio, Ganancia* es una alocución de Marx dictada en

⁴⁵¹ Estos, junto a la segmentación del mercado de trabajo en base a divisiones basadas en el monto de los asalariados, son los criterios aducidos mayoritariamente por Mouffe, cfr. 1983: 19-20.

1865 ante el Congreso General de la Asociación Internacional de Trabajadores. Se trata de una polémica con el ciudadano Weston en defensa de la acción sindical. Mientras que Weston defendía renunciar a la lucha por los salarios, Marx desarrolla una imponente argumentación en la que explica por qué, en abstracto, tras un breve periodo los precios de los bienes de primera necesidad se reajustan, sin que el incremento en la demanda que sigue al alza de los salarios vaya en detrimento de la clase trabajadora como tal, esta vez sí, en su sentido histórico. Pese a ello, advierte Marx, no se debe exagerar el resultado de las luchas diarias victoriosas, se trata de abolir el trabajo asalariado, no de reivindicar un salario justo (Marx, 1968: 86). No vemos en qué sentido, habida cuenta de esta información, puede considerarse como un postulado genuinamente marxiano el anhelo de la tesis de la pauperización.

Por irnos ahora al otro extremo en la cadena del supuesto economicismo marxista, tampoco parece que Gramsci tenga una gran fe en las potencialidades políticas que pueden derivarse de la pauperización. El texto clave a este respecto es Q11, §66, escrito entre agosto y diciembre de 1932. En él, comentando la bonanza económica posterior al 1848, se hace de esta el índice histórico en el que “habría nacido en los marxistas la concepción de la miseria creciente, que habría debido servir para asustar a los obreros e inducirlos a combatir a la luz de un empeoramiento probable también en una situación próspera” (Q1496). La respuesta de Gramsci no deja lugar a dudas: “explicación infantil y contradicha por los hechos, aunque es cierto que de la teoría de la miseria creciente se ha hecho un instrumento de este tipo, un argumento de persuasión inmediata” (*id.*). En definitiva, la teoría de la proletarianización puede, al igual que el mecanicismo, funcionar a lo sumo como una “religión de subalternos” (Q11, §12: 1389), que funciona como un “excitante (pero al modo de los estupefacientes)” (Q11, §12: 1388).

Excursus: Una lectura alternativa: E. P. Thompson y Raymond Williams.

Como hemos señalado, uno de los puntos de llegada del posmarxismo sería la deconstrucción de la tónica marxiana que distingue entre una estructura económica y una superestructura jurídico-político-ideológica. Esta última sería, en el caso de las concepciones que piensan la ideología como falsa conciencia, la *expresión*

mistificante del dominio y la explotación perpetrados en un afuera económico; y, en aquellos que se avienen a las acepciones de la ideología próximas a la “conciencia de clase”, la *expresión* más o menos mediada de unos intereses de clase preconstituidos en el plano económico. Sea como fuere, la aceptación, ya sea estática o dialéctica (Laclau y Mouffe, 2001: 131-132), de la existencia de (al menos) dos estancias *diferenciadas* –de las que una de ellas abarca las relaciones económicas–, parece ser, en opinión de los autores, una constante de toda la tradición que, por limitarnos a los dos polos de su análisis, se extiende de Marx a Gramsci (y posteriormente a Althusser).⁴⁵²

Huelga decir que, para cualquiera que conozca la obra de Marx más allá de la *Einleitung* de 1859, resultará evidente que la libertad e igualdad formales consagradas en primera instancia por la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano* (1789) y difundidas en toda Europa con la imposición de los códigos civiles postnapoleónicos, resulta una precondition superestructural inexcusable para la consolidación del modo de producción capitalista.⁴⁵³ Asimismo, resulta ser una

⁴⁵² El muy conocido pasaje de Marx en el que se describe esta tópica es: “el conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser sino, por el contrario, su ser social lo que determina su conciencia” (Marx, 2012: 176).

⁴⁵³ En *La cuestión judía* leemos: “el Estado anula a su modo las diferencias de nacimiento, de estado social, de cultura y de ocupación al declarar el nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación del hombre como diferencias no políticas, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe, *por igual* de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen a su modo*, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza especial. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado solo existe sobre estas premisas, solo se siente como Estado político y solo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos suyos” (Marx, 2019: 34). Asimismo, comentando el artículo 16 de la Constitución francesa de 1793 afirma Marx: “el derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente, sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual y esta aplicación suya *constituyen el fundamento de la sociedad burguesa*” (Marx, 2019: 52, el destacado es nuestro). Por si pudiese pensarse que un texto tan temprano como *La cuestión judía* (escrito en 1843 y publicado en 1844) puede ser un argumento tan endeble como recurrir únicamente al “Prefacio” de 1859, aduzcamos ahora un archiconocido pasaje de *El Capital*, en el que podemos ver como la dialéctica entre libertad formal y alienación material, fundada en la propiedad asimétrica sobre los medios de producción, opera en el corazón mismo del proceso de producción-explotación-valorización: “el intercambio de mercancías, en sí y para sí, no implica más *relaciones de dependencia* que las que surgen de su propia naturaleza. Bajo este

condición transcendental para generalizar la movilización productiva del salariado expropiado por la privatización de los bienes comunes que da lugar al surgimiento a lo largo del XVIII de una figura histórica inédita: la masa.⁴⁵⁴ Como es obvio, tampoco hemos de olvidar todo lo expuesto en el capítulo precedente en torno a la noción gramsciana de “mercado determinado”, la cual parece suficiente para cuestionar la rígida distinción entre lo económico y lo político como esferas estancas que no se contaminan recíprocamente.

Antes de ocuparnos con las que consideramos como las fuentes fundamentales que llevan a Laclau y Mouffe a enfocar en este modo su lectura de la tradición marxista, no queremos dejar de señalar la existencia, en los mismos años y en el mismo contexto académico británico, de toda otra línea de lectura, tanto de la obra de Marx como de la de Gramsci, que reniega explícitamente de tal modelo y desarrolla en base a esta renuncia toda una teoría de la hegemonía alternativa. Nos referimos a la primera generación de los *Cultural Studies* británicos y, más en concreto, a las obras de E. P. Thompson y Raymond Williams. Quisiéramos ahora, muy sucintamente, señalar un itinerario de lecturas que describa las líneas maestras de esta propuesta, la cual ha quedado en buena medida eclipsada por la popularidad internacional de la obra de Ernesto Laclau (y de Perry Anderson).

Así, en “Las peculiaridades de lo inglés” (1965), uno de los primeros textos en los que usa la noción de hegemonía, E. P. Thompson postula la “inadecuación del modelo de base y superestructura” (Thompson, 1994: 51), aunque no rechaza por ello la problemática a la que refiere. El historiador británico considera que en la metáfora arquitectónica se expresa “una dialéctica que es cierta [la relación entre ser social y conciencia social] pero [que] la metáfora mecánica concreta por medio de la cual aquella se ha expresado no es acertada” (*ibid.*: 52). En este caso, la convergencia de Thompson con uno de los motivos predilectos de la obra gramsciana es manifiesta,

supuesto, la fuerza de trabajo, como mercancía, solo puede aparecer en el mercado en la medida y por el hecho de que *su propio poseedor* –la persona a quien pertenece esa fuerza de trabajo– la ofrezca y venda *como mercancía*. Para que su poseedor la venda como mercancía es necesario que pueda disponer de la misma, y por tanto que sea *propietario libre* de su capacidad de trabajo, de su persona. Él y el poseedor del dinero se encuentran en el mercado y traban relaciones mutuas en calidad de *poseedores de mercancías*, dotados de los mismos derechos y que solo se distiguen por ser el uno vendedor y el otro comprador; ambos, pues, son personas jurídicamente iguales” (Marx, 2008, t. 1, v. 1: 203-204).

⁴⁵⁴ Para una soberbia reconstrucción –atenta a las peculiaridades históricas de su implementación y a su naturaleza diferencial con respecto al *ethos* en el que se fundamentaba el derecho romano y las concepciones organicistas del derecho de cuño germano– de los aspectos jurídicos de este proceso, cfr. Domènech, 2004: 40-46.

pues su crítica considera que “el modelo tiene una tendencia inherente al *reduccionismo*” (*id.*), definido este como el “error en la lógica histórica, según el cual los hechos políticos o culturales se ‘explican’ en términos de las afiliaciones de clase de los actores” (*ibid.*: 53). Y concluye:

El error del reduccionismo no es establecer esas conexiones, sino sugerir que las ideas o los acontecimientos son, en esencia, *la misma cosa* que el contexto que las origina: que las ideas, las creencias religiosas o las obras de arte se pueden reducir [...] a los intereses reales de clase que expresan (Thompson, 1994: 53).

Dos años antes de la polémica con Perry Anderson y Tom Nairn que venimos de citar, Thompson había publicado su monumental estudio consagrado a *La formación de la clase obrera en Inglaterra* entre 1780 y 1832. En esta obra clásica se pone en práctica toda su visión no economicista y no reduccionista de la historiografía. La piedra angular de la misma sería un intento de definición de la clase como una realidad histórica, la cual adquiere sus contornos específicos en virtud de las muchas presiones estructurantes que afectan a sus miembros en el cotidiano desenvolvimiento de la vida social y no como realización de ninguna estructura o ley transhistórica que determine los acontecimientos.

En el prefacio a la obra, el autor trata de plantear algunas de las líneas maestras de su forma de pensar las clases sociales. Allí, leemos una tesis que creo podría ganar la aquiescencia de Laclau y Mouffe, siempre que el término clase se sustituyese por pueblo o voluntad colectiva: “la clase es una formación tanto cultural como económica” (Thompson, 2012: 31).⁴⁵⁵ Y es una formación –proceso y resultado de

⁴⁵⁵ La crítica que Laclau y Mouffe movilizan, siguiendo a Craig Calhoun contra el concepto de clase thompsoniano es ciertamente poco convincente y remite en exclusiva a una “cuestión de palabras”, esto es, a lo inapropiado de denominar “clase” a la voluntad colectiva verificada por Thompson en su pormenorizado análisis. En este sentido se refieren a “la forma indiscriminada en que se agrupaba a un conjunto heterogéneo de grupos sociales bajo la etiqueta de ‘clase obrera’, sin tener en cuenta adecuadamente la profunda diferencia existente entre los ‘viejos’ y los ‘nuevos’ trabajadores en lo que a sus objetivos y a su forma de movilización respecta” (Laclau y Mouffe, 2001: 199-200). Por lo expuesto parece evidente que el modelo de Thompson parte precisamente del modo en que, en un momento histórico determinado, precisamente por estar sometidas a la experiencia de presiones estructurantes afines, una pluralidad heterogénea de actores sociales terminan por constituir una voluntad colectiva que se auto-comprende como clase. Como gusta de recordar Ellen Meiksins Wood, una de las grandes virtudes del análisis thompsoniano es la capacidad para detectar continuidades en la diferencia y diferencias en las continuidades gracias a su atención a las modulaciones que se producen en el *interior* de una misma tradición. Cfr. Meiksins Wood, 1983: 98. Este gesto es del todo afin (incluso en la crítica a los modelos abstractos de explicación histórica) a la posición gramsciana que denuncia “la falta de sentido histórico al captar los diferentes momentos de un proceso de desarrollo cultural, es decir, de una

formarse— tanto en el sentido activo como pasivo del término. Thompson puede pensar así el objeto de estudio de su libro como un “proceso activo” (Thompson, 2012: 27) en el que convergen tanto elementos objetivos como subjetivos, es decir, tanto condiciones históricas heredadas como el modo en el que estas son interpretadas y reinterpretadas por los agentes históricos para adaptar sus conductas a los límites y las compulsiones impuestas por ellas. En definitiva, la formación de la clase “debe tanto a la acción como al condicionamiento” (*id.*). Desde estas premisas, el autor de Oxford plantea sin reparos la tesis fuerte de su trabajo:

Por clase, entiendo un fenómeno histórico que unifica una serie de sucesos dispares y aparentemente desconectados, tanto por lo que se refiere a la materia prima de la experiencia, como a la conciencia. Y subrayo que se trata de una fenómeno *histórico*. No veo la clase como una “estructura”, ni siquiera como una “categoría”, sino como algo que tiene lugar de hecho [...] en las relaciones humanas (*id.*).

Luego, en tanto que la clase —la clase real, como un proceso que acontece en la historia y no como una categoría teóricamente preciosista— se refiere a una relación y no a una “cosa que se puede definir de una forma matemática” (*ibid.*: 28), hemos de reconocer que nos encontramos ante “un proceso fluido que elude el análisis si intentamos detenerlo en seco en un determinado momento y analizar su estructura” (*ibid.*: 27). En definitiva, su forma de ser específica se esfuma si pretendemos fijarla en abstracto elevando uno de sus momentos a paradigma y renunciando al minucioso trabajo de recolección de las determinaciones que se manifiestan en dicho proceso. Por este motivo, la reconstrucción de la clase solo puede llevarse a cabo mediante una exposición de la facticidad que consiste en la *narración* de la historia de las personas implicadas en dicha relación y de su contexto: “si detenemos la historia en un momento determinado, entonces no hay clases sino simplemente una multitud de individuos con una multitud de experiencias” (Thompson, 2012: 29). Precisamente esta noción mediadora de experiencia, que refiere a la relación dinámica entre el sujeto y su contexto, entre los agentes y las “estructuras”, es la clave del análisis thompsoniano:

La *experiencia* de clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en las que los hombres nacen o en las que entran de manera involuntaria. La conciencia de clase es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales. Si bien la experiencia aparece como algo determinado, la conciencia de clase no lo está. Podemos

concepción antidualéctica, dogmática, prisionera de los esquemas abstractos de la lógica formal” (Q11, §16: 1407).

ver una cierta *lógica* en las respuestas de grupos laborales similares que tienen experiencias similares, pero no podemos afirmar ninguna *ley* (*ibid.*: 27-28, el destacado es nuestro).

Tras las más dispares críticas que le acusaban de culturalista, populista (Meiksins Wood, 1983: 115), empirista o historicista (Thompson, 1979b: 34), años más tarde, Thompson, en un texto titulado “La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?” (1978), tratará de aclarar un poco más las premisas teóricas prácticamente implicadas en su análisis. En síntesis: Thompson reafirma 1) el carácter *histórico* de la clase, basado en la identificación de regularidades clasistas mediante la “observación del proceso social a lo largo del tiempo” (Thompson 1979b: 34). 2) Se mantiene la perspectiva anti-teoreticista: la clase no goza de una existencia teórica anterior a su conformación empírica, aun cuando la investigación se vea obligada a servirse de modelos heurísticos, la definición de la clase no puede reducirse a las categorías estáticas que estos nos ofrecen (*ibid.*: 34-35). 3) Se vincula la clase a los agentes y a la noción de experiencia de las “situaciones determinantes, dentro ‘del conjunto de relaciones sociales’, con una cultura y unas expectativas heredadas” (*ibid.*: 38). 4) Finalmente, Thompson introduce en este texto un matiz importantísimo, a saber, la prioridad y el mayor alcance explicativo de la noción de “lucha de clases” con respecto a las clases mismas:

Las clases no existen como entidades separadas, que miran en derredor, encuentran una clase enemiga y empiezan luego a luchar. Por el contrario, las gentes se encuentran en una sociedad estructurada en modos determinados [...], experimentan la explotación [...], identifican puntos de interés antagónico, comienzan a luchar por estas cuestiones y en el proceso de lucha se descubren como clase (*ibid.*: 37).

Esta formulación de Thompson que, traducida *à la* Laclau, podría declinarse como la prioridad ontológica y movilidad del antagonismo frente a las voluntades colectivas, vendría a sostener que es perfectamente posible, y de hecho es la norma, la existencia de una lucha de clases basada en la ordenación de los agentes históricos y sus preferencias en torno a una pluralidad de matrices antagónicas –culturales, económicas, religiosas, etc.– sin que esta de lugar inmediatamente a voluntades colectivas organizadas ideológica e institucionalmente que sean capaces de escindir en dos el tejido social.

Dados nuestros intereses, quisiéramos eludir un análisis pormenorizado y, ante todo, señalar el punto de llegada de la argumentación thompsoniana, a saber, la funcionalidad del concepto de hegemonía en este esquema de lucha de clases sin

clases. Siguiendo a Eugene Genovese, Thompson afirma que la hegemonía “no tiene nada en común con [la] historia del consenso y representa su antítesis: una forma de definir el contenido histórico de la lucha de clases en épocas de quiescencia” (Genovese en Thompson, 1979b: 59, n. 60). En este sentido, se reniega de la hegemonía entendida como imposición de “una visión de la vida totalizadora” (Thompson, 1979b: 60) y se revaloriza el momento de la iniciativa y el espíritu de escisión de los grupos subalternos. Este sería la expresión no de las clases, sino de una lucha de clases que no es meramente económica y constituye todo un reservorio de indicios de la misma que deben ser rastreados por el historiador. En este sentido, en la narrativa de Thompson, la hegemonía burguesa consigue neutralizar hasta 1790, definiendo los límites políticos e imaginarios de lo posible, el proceso de formación de una clase obrera. Esto, insiste,

no supone la admisión por parte de los pobres del paternalismo en los propios términos de la *gentry* [...]. Es posible que los pobres estuvieran dispuestos a premiar con su deferencia a la *gentry*, pero solo a un cierto precio. El precio era sustancial. Y la deferencia estaba a menudo privada de toda ilusión: desde abajo podía considerarse en parte necesaria para la autoconservación, en parte como la extracción calculada de todo lo que pudiera extraerse. Visto desde esta perspectiva los pobres impusieron a los ricos ciertos deberes y funciones paternalistas tanto como se las imponía a ellos la deferencia (Thompson, 1979b: 58-59).

La asunción por parte de Thompson de este esquema hegemónico como compatible con la lucha de clases, encuentra un precedente fundamental en una obra publicada un año antes de su texto. Nos referimos a *Marxismo y literatura* (1977), de Raymond Williams. En esta obra, además de una definición práctica de la determinación como “fijación de límites [...] [y] ejercicio de presiones” (Williams, 1980: 107), que Thompson asume como parte fundamental de su teoría de la lucha de clases sin clases (Thompson, 1979b: 35, n. 32)⁴⁵⁶ y que retoma en numerosos puntos de su polémica con Althusser (Thompson, 1981: 83; 172; 244); Thompson encuentra una definición de la hegemonía en la que su tan querida noción de experiencia desempeña un papel privilegiado. Véamosla por extenso:

la hegemonía puede ser vista como más uniforme, más estática y más abstracta de lo que en realidad puede ser en la práctica, si es verdaderamente comprendida. Como ocurre con cualquier otro concepto marxista, éste es particularmente susceptible de una definición trascendental a diferencia de una definición histórica y de una

⁴⁵⁶ Esta redefinición del concepto de determinación y la forma en la que se acopla con la reflexión thompsoniana en torno a la clase ha sido captado perfectamente en la definición que Ellen Meiksins Wood ha dado de la clase social en la obra de Thompson como “proceso estructurado” (Meiksins Wood, 1983: 24).

descripción categórica a diferencia de una definición sustancial. Cualquier aislamiento de sus “principios organizadores”, o de sus “rasgos determinantes”, que realmente deben ser comprendidos en la *experiencia* y a través del análisis, puede conducir rápidamente a una abstracción totalizadora. Y entonces los problemas de la realidad de la dominación y la subordinación [...] pueden ser planteados de un modo sumamente falso (Williams, 1980: 134, el destacado es nuestro).

No es de extrañar, atendiendo a esta definición, que el punto de partida de la obra de Williams sea, precisamente, el cuestionamiento de la tónica estructural que distingue entre estructura y superestructura en favor de la proposición según la cual “el ser social determina la conciencia” (Williams, 1980: 93). Para ello, Williams comenta pormenorizadamente las implicaciones de la *Einleitung* marxiana en su intento de ser aplicada al análisis cultural, pero, sin salirse del marco marxiano, rastrea la noción de “superestructura de sentimientos” (*empfindungen*) en el *18 de Brumario*,⁴⁵⁷ la cual goza para Marx de connotaciones mucho más próximas a la conciencia de clase, es decir, a una mediación en la que los condicionantes culturales objetivos reaparecen en lo subjetivo.

A partir de esta acepción, la superestructura puede llegar a ser comprendida en términos de “a) instituciones; b) formas de conciencia; c) prácticas políticas y culturales” (Williams, 1980: 95). Sin embargo, la prevalencia de la que tradicionalmente ha gozado la acepción expuesta en el 59, favoreció, según Williams, una dificultad en el uso simultáneo de las distintas acepciones. Esto condujo a una reificación de la metáfora tónica que implicó un tipo de lectura basado en “a) categorías relativamente cerradas, o bien b) áreas de actividad relativamente cerradas” (*ibid.*: 96). En el extremo, estas fueron interpretadas como “niveles o capas visibles y discernibles” (*id.*), lo que en opinión de Williams implicaba olvidar que “la fuerza crítica originaria de Marx se hubiera dirigido principalmente contra la *separación* de las ‘áreas’ de pensamiento y actividad (como en la separación de conciencia y producción materiales) y contra la evacuación consiguiente del contenido específico – las verdaderas actividades humanas– por la imposición de categorías abstractas”

⁴⁵⁷ El pasaje marxiano reza: “sobre las distintas formas de 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. La clase, en su totalidad, los crea y los conforma a partir de sus bases materiales y las correspondientes situaciones sociales. El individuo particular, que los adquiere a través de la tradición y la educación, puede creer que representan los verdaderos motivos determinantes y el punto de partida de sus acciones” (Marx, 2015: 84).

(*ibid.*: 96-97). Y concluye: “la abstracción habitual de ‘la base’ y ‘la superestructura’ es la persistencia radical de los modos de pensamiento que él atacaba” (*ibid.*: 97).

Ciertamente, un avezado lector de Gramsci como Williams no ataca a las abstracciones en tanto que abstracciones y reconoce la utilidad política y pedagógica de las mismas, siempre y cuando esto no implique un fetichismo de la teoría que someta el material empírico al lecho de procusto de la crítica puramente categorial. El punto de partida es necesariamente el ser social, la práctica, y es a partir este desde donde deben ganarse las abstracciones, como índice y factor que diría Koselleck. Es decir, lo abstracto no está libre de la mácula concreta y ha de asumirse que las regiones que describe “no son ‘áreas’ o ‘elementos’ separados, sino actividades y productos totales y específicos del hombre real” (*ibid.*: 99).

Resulta evidente que el rival polémico de Raymond Williams es Louis Althusser y más específicamente su noción de “sobredeterminación”. Williams acuña aquí –tras un excursus filológico que muestra cómo se ha producido la evolución del término determinación desde una determinación abstracta, basada en la fijación de límites infranquables, hasta la determinación científica como “conocimiento preciso de las características inherentes en un proceso y sus componentes” (Williams, 1980: 103)– su distinción entre una objetividad histórica, que detecta las fuerzas actuantes que condicionan la vida de los hombres, y una objetividad abstracta “en la cual el proceso ‘determinante’ es ‘independiente de su voluntad’ no en el sentido histórico de que lo han heredado, sino en el sentido absoluto de que no pueden controlarlo” (*ibid.*: 105). Los agentes sociales, toda vez que Williams se escora hacia la primera acepción, no pueden ser, como sostenía Althusser, meros *Träger*, portadores inconscientes de las relaciones estructurales que se limitan a reproducir con su acción y, en virtud de las cuales, “el modo de existencia histórica de la individualidad en un modo de producción dado no es legible a simple vista en ‘la historia’” (Althusser y Balibar, 2010: 198).⁴⁵⁸

Este sería un pilar del economicismo contra el que Williams y Thompson, no menos que Mouffe y Laclau, braman en los mismos años. No obstante, mientras que

⁴⁵⁸ “Este falso problema del ‘papel del individuo en la historia’ es, sin embargo, el indicio de un verdadero problema que depende, indiscutiblemente, de la teoría de la historia: el problema del concepto de las *formas de existencia históricas de la individualidad*. El *capital* nos da los principios necesarios, definiendo, en el modo de producción capitalista, las diferentes formas de la individualidad requeridas y producidas por este modo de producción, según las funciones de las cuales los individuos son ‘portadores’ (*Träger*) en la división del trabajo, en los diferentes ‘niveles’ de la estructura” (Althusser y Balibar, 2010: 198).

la historicidad denostada por Althusser es el punto de partida en los *Cultural Studies*, para Laclau y Mouffe es solo el punto de llegada. En este sentido, la apelación a la contingencia y la facticidad es en realidad tan abstracta como las premisas marxistas que se propone deconstruir y puede ser considerada no como una alternativa sino como su heredera. Como aquellas, la abstracción no se gana a partir del proceso histórico en acto sino que es un esquema meramente formal que se le impone.⁴⁵⁹

El trasfondo de dicho problema es la indistinción entre un paradigma de determinación tomado de la física y el tipo de determinación que impera en la historia, siendo el Althusser de los años 60 el máximo exponente de este intento de imponer al modelo matematizante como criterio de demarcación para la teoría marxista. Como recuerda Perry Anderson, “Althusser llega incluso a confiar incorrectamente en los protocolos lógico-matemáticos de prueba como modelos del procedimiento científico [con lo que] su teoría del conocimiento disociada del control de los datos empíricos, es insosteniblemente internista” (Anderson, 2012: 7). A este respecto, en referencia explícita a Althusser, Williams sostiene que, si bien el concepto de sobredeterminación posee grandes ventajas, sobre todo el “reconocimiento de fuerzas múltiples más que de fuerzas aisladas de los modos o las técnicas de producción” (Williams, 1980: 108), no es menos cierto que, en el caso de Althusser, se entiende que la sobredeterminación es “abstraída en una *estructura* [...] que luego, aunque de modo complejo, se desarrolla [...] a través de las leyes de sus relaciones estructurales internas” (*id.*).

No es de extrañar que este texto de Williams allanase el camino para la ulterior (por momentos muy excesiva) polémica de E. P. Thompson con el marxista francés, en la que el historiador se valdría en repetidas ocasiones del marco teórico esbozado en *Marxismo y Literatura*.⁴⁶⁰ Nos limitamos ahora a enunciar solo algunos pasajes de *The Poverty of Theory* (1978) que pueden ser significativos para nuestros intereses. En el texto estrictamente contemporáneo sobre la “lucha de clases sin clases”, Thompson ya señalaba el punto central de su crítica, a saber, la idea de que “la clase como categoría estática ha ocupado también sectores muy influyentes del

⁴⁵⁹ Sobre el evidente formalismo que aqueja la teorización laclausiana de la hegemonía, cfr. Stavrakakis, 2004.

⁴⁶⁰ Puede encontrarse una valiosa reconstrucción de la polémica, ante todo por su énfasis en los puntos de encuentro más que en los de ruptura y por la identificación en la bachelardiana “ruptura epistemológica” del elemento de la posición althusseriana realmente irreconciliable con el marxismo, en Rendueles, 2013.

pensamiento marxista [...] De un modelo estático de relaciones de producción capitalista se derivan las clases que tienen que corresponder al mismo, y la conciencia que corresponde a las clases y sus posiciones relativas” (Thompson, 1979b: 35).⁴⁶¹

Encontramos un buen ejemplo de esto en la obra de Althusser, para quien “clase” sería “una categoría profundamente estática; una categoría que solo halla su definición dentro de una totalidad estructural altamente teorizada, que desestima el verdadero proceso *experimental* histórico de la formación de las clases” (*ibid.*: 36). Por contraposición a este uso, Thompson reivindicará como conceptos propios del materialismo histórico aquellos “apropiados para el manejo de datos empíricos y no susceptibles de representación conceptual estática” (1981: 77), que se utilizan “más como expectativas que como reglas” (*ibid.*: 78).⁴⁶² En este marco incluye explícitamente la noción de hegemonía (*id.*), cuya versión althusseriana, con un excesivo énfasis “sobre el peso ineluctable de los modos ideológicos de dominación [...] de los cuales solo puede librarse la minoría ilustrada de los intelectuales” (*ibid.*: 284-285), induce indefectiblemente al determinismo que priva a las clases subalternas de su agencia. La polémica contra la concepción althusseriana de la historia como proceso sin sujeto, se prodiga asimismo con las nociones recién aludidas de *Träger* o “vector”, las cuales implican una delegación de la agencia que va de los agentes históricos a las estructuras que los determinan y de cuyo movimiento no serían sino un efecto de superficie,⁴⁶³ con la distinción marxiana entre base y superestructura,⁴⁶⁴ o con la fragmentación althusseriana del todo social en diferentes instancias de entre las cuales la económica sería, valga la redundancia, determinante en última instancia (Thompson, 1981: 153).⁴⁶⁵

⁴⁶¹ Hay una coincidencia, incluso terminológica, entre el planteamiento thompsoniano y el modo en que Gramsci aborda este problema: “la dificultad de identificar cada vez, *estáticamente* (como imagen fotográfica instantánea), la estructura; la política de hecho, es cada vez el reflejo de las tendencias de desarrollo de la estructura, tendencias que no está dicho que deban verificarse necesariamente” (Q7, §24: 872).

⁴⁶² Huelga señalar el evidente paralelismo entre esta afirmación y el desarrollo gramsciano del concepto de previsión que hemos expuesto en el capítulo precedente.

⁴⁶³ Cfr. Thompson, 1981: 190; 226-228; 239; 247.

⁴⁶⁴ Cfr. Thompson, 1981: 131; 163-164; 242.

⁴⁶⁵ cfr. Thompson, 1981: 134; 153-154; 180; 188.

La extraña pareja: Norberto Bobbio y Louis Althusser. La teoría de las instancias: exterioridad de la economía y “Gramsci, teórico de la sociedad civil”.

Precisamente estos tres últimos elementos que constituyen el blanco de la crítica conjunta de Thompson y Williams, son en los mismos años el punto de partida de la lectura laclausiano-mouffeana de Gramsci. Primero con su aquiescente reconocimiento del modelo althusseriano y, más tarde, con el rechazo de este como una expresión más del economicismo.⁴⁶⁶ Como hemos visto, en “Hegemonía e ideología en Gramsci”, Mouffe parte, en la estela de Louis Althusser, del reconocimiento de la primacía de la coyuntura como medida profiláctica para evitar incurrir en un planteamiento teleológico asimilable al de la *Fenomenología* hegeliana (Mouffe, 1979a: 170). Sigue así al propio Althusser, quien atribuía al tiempo histórico hegeliano dos características fundamentales: “la continuidad homogénea del tiempo” y “la contemporaneidad del tiempo o categoría de tiempo histórico” (Althusser y Balibar, 2010: 169-170). El énfasis en la coyuntura lleva a Althusser a cuestionar la capacidad totalizante del relato histórico que en el esquema de Hegel permitía realizar un “corte de esencia” que revelase un centro al que eran reconducibles –o del que eran deducibles– todas las instancias sociales presentes en una coyuntura dada. Frente a esto, el autor franco-argelino sostiene que

es en la unidad específica de la estructura compleja del todo donde debemos pensar el concepto de dichos retrasos, adelantos, sobrevivencias, desigualdades de desarrollo, que coexisten en la estructura del presente histórico real: el presente de la *coyuntura* (Althusser y Balibar, 2010: 189).

Esta temporalidad plural y estructurada, que confiere a la coyuntura su forma específica, entronca con la división de lo social en instancias que será asumida por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en sus primeros trabajos,⁴⁶⁷ cuando quieren todavía

⁴⁶⁶ Thompson no pasa por alto la filiación althusseriana de Laclau, quien por aquel entonces había publicado solo su *Política e ideología en la teoría marxista* (1977) y le reserva una nota en su *Miseria de la teoría* (1978) en la que apunta a los límites que el marco brindado por el francés impone a la narrativa histórica (1981: 228, n. 6).

⁴⁶⁷ Pese al ajuste de cuentas con la teoría althusseriana, no es menos cierto que uno de los déficit fundamentales del post-marxismo será precisamente la ausencia de un modelo de explicación histórica capaz de dar cuenta de las temporalidades largas y, por consiguiente, la elaboración de un modelo explicativo válido únicamente para el análisis coyuntural. Su atención privilegiada a los aspectos simbólicos, además, termina por reducirlo, en la práctica, a una herramienta especialmente bien calibrada para incidir sobre los aspectos más volátiles de la coyuntura –como las tendencias electorales– pero no para cartografiar otro tipo de tendencias, incluso aquellas igualmente simbólicas, que responden a tradiciones o

situarse dentro de la tradición marxista y hacen de lo económico, lo político y lo ideológico las tres partes de la tópica social, instancias relativamente autónomas en las que la primera cumple la función de una determinación en última instancia (Mouffe, 1979a: 199; Laclau, 2015: 113-126). Como el propio Althusser indicaba: “esta ‘dominancia’ de una estructura sobre las otras en la unidad de una coyuntura remitía, para ser concebida, al principio de la determinación ‘en última instancia’ de las estructuras no económicas por la estructura económica” (Althusser y Balibar, 2010: 177-178), lo que conlleva una “jerarquía de la eficacia existente entre los diferentes ‘niveles’ o instancias del todo social” (*ibid.*: 177).

Esta teoría de las instancias se solapa con una lectura de la tradición marxista en la que predomina la metáfora arquitectónica que distingue entre base y superestructura. Si bien Althusser funde las diferentes instancias –jerarquizadas por la ubicua determinación en última instancia por la economía– en la idea de una causalidad estructural sobredeterminada (Althusser y Balibar, 2010: 318-320), inicia su planteamiento con una recíproca exterioridad entre lo económico y lo político-ideológico que no pretende –ni llega a– ser superada.⁴⁶⁸ Precisamente contra esta idea, aunque anclando en trabajos posteriores del propio Althusser como *Ideología y Aparatos ideológicos de Estado* (1970), esboza Chantal Mouffe sus primeras críticas al francés en el Seminario de Morelia.

La archiconocida tesis sobre los aparatos de Estado, de raigambre pretendidamente gramsciana, quería superar la concepción clásica del Estado como aparato opresor de clase, yuxtaponiendo una segunda función de producción ideológica destinada a la reproducción sin fricciones de las relaciones sociales de producción, función que quedaba encarnada en los Aparatos Ideológicos de Estado. Estos tenían una naturaleza plural y pertenecían a la trama privada de la institución, con lo que podríamos, a primera vista, ubicar a Althusser en la estela del Estado integral gramsciano. Sin embargo, el filósofo franco-argelino parece no estar dispuesto a asumir la categoría de guerra de posiciones, pues postula la unidad de los diferentes Aparatos Ideológicos basada en la realización de una misma ideología

determinaciones menos inmediatas o a latencias que no se expresan inmediatamente en las posiciones de sujeto mayoritarias pero que gozan igualmente de relevancia política.

⁴⁶⁸ Como ha subrayado Frosini, esta exterioridad recíproca viene dada, en *Lire le Capital* por el encuentro de Althusser con la *Einleitung* marxiana de 1859, la cual estaba del todo ausente en su teoría de la sobredeterminación presentada en “Contradicción y sobredeterminación” y en la cual el autor francés encuentra la clave de la dialéctica materialista (Frosini, 2006: 70).

dominante en todos ellos. Es por esto que, dado que la ideología se realizaba a través de unos Aparatos Ideológicos de Estado que actuaban de forma unitaria, debía tomarse la totalidad del Estado y, solo entonces, imponer de forma masiva –y no molecular– una nueva ideología dominante.

En seguida se sucedieron las críticas, Badiou (Badiou y Balmès, 1976: 37-42) y Poulantzas (1973: 362-363, n. 9) acusaron a Althusser de expulsar la lucha de clases del plano ideológico. Stuart Hall (2010: 202), un poco más sofisticado, afirmaba no encontrar en el esquema proto-funcionalista althusseriano la forma de justificar las transformaciones en la reproducción social sin recurrir en la mística del acontecimiento; otros, como Nicholas Abercrombie y sus colaboradores, simplemente cuestionaron la posibilidad misma de una ideología dominante (1987: 28-34). Liguori, por su parte, ha señalado la “colisión en la que entra, de forma inevitable, el concepto de hegemonía con el de ‘ideología dominante’, donde el replanteamiento mecánico de la tesis marxiana expulsa la dialéctica del campo de las superestructuras” (Liguori, 2012: 197).

Dadas las polémicas que despierta su texto, Althusser incorpora un post-scriptum dedicado a la lucha de clases e intenta salvar las críticas mediante la tesis según la cual la ideología dominante se realiza en los Aparatos de Estado pero procede de otro nivel, el de las relaciones de producción:

No existe lucha de clases sin clases antagonicas. Quien dice lucha de clase de la clase dominante dice resistencia, rebelión y lucha de clase de la clase dominada. Por esta razón los AIE no son la realización de la ideología en general, ni tampoco la realización sin conflictos de la ideología de la clase dominante. [...] Pero la lucha de clases en los AIE es solo un aspecto de la lucha de clases que desborda los AIE [...] También la ideología que una clase dominada consigue defender en y contra tales AIE los desborda, pues viene de otra parte (Althusser, 2011: 66).

Aunque la primera parte de la cita anterior parece contravenir la lectura –que Althusser había defendido en el cuerpo de su texto– según la cual la ideología se realiza como un todo en los Aparatos Ideológicos,⁴⁶⁹ la crítica de Mouffe se centrará en la parte final de dicha cita y, partiendo de esta proveniencia de la ideología de un nivel diferente que la determina, sostendrá la total determinación del nivel ideológico por la economía, acusando a Althusser de economicismo. En tal virtud, la dimensión

⁴⁶⁹ “Si los AIE ‘funcionan’ masivamente con la ideología como forma predominante, lo que unifica su diversidad es ese mismo funcionamiento, en la medida que la ideología con la que funcionan, en realidad está siempre unificada, a pesar de su diversidad y sus contradicciones, *bajo la ideología dominante*, que es la de la clase dominante” (Althusser, 2011: 27).

intelectual y moral le quedaba vedada, puesto que la autonomía relativa de las voluntades políticas era inexistente y la lucha de clases se reducía, también en el plano ideológico, a la confrontación entre dos entidades monolíticas económicamente determinadas. Así, en opinión de la autora belga, la concepción althusseriana del Estado se limita a redoblar la coerción añadiendo una dimensión simbólica y su concepción del trabajo ideológico tomaría la forma de la inculcación (Mouffe, 1985: 127). Es decir, donde Gramsci habilitaba un espacio de confrontación intraideológico, Althusser lo reducía todo a un proceso unidireccional en el que los agentes se engranaban como vectores de la reproducción social. Ciertamente esta lectura de Mouffe es cuestionable, pues como se puede ver a tenor de la nota althusseriana que hemos aportado, ella utiliza elementos del post-scriptum para interpretar partes del cuerpo del texto que son explícitamente contradichas en el mismo post-scriptum. Esto no obstante, creo que puede decirse que *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, pese a presentar una hipótesis sugerente, es lo suficientemente ambiguo como para permitir este tipo de críticas. Sea como fuere, lo que nos interesa ahora es señalar como esta primera crítica prepara el terreno para el definitivo cuestionamiento de la totalidad de la obra althusseriana en *Hegemonía y estrategia socialista*.

El punto de partida de dicha crítica es la incompatibilidad entre la noción de sobredeterminación, si se la entiende en el sentido simbólico que despliegan Laclau y Mouffe en *Hegemonía*,⁴⁷⁰ y la idea de una determinación en última instancia por la economía (Laclau y Mouffe, 2001: 135). Esta última, en opinión de los autores, constituye un a priori inaceptable, del todo contrario a la ontología de la facticidad en la que la forma de los sujetos políticos es siempre un resultado de la práctica articuladora. El planteamiento de Althusser, por tanto, incluye, al decir del posmarxismo, una cláusula metafísica sobre la prioridad de la economía y su centralidad que contraviene el efecto deconstructivo que caracteriza a la lógica de la sobredeterminación. Lo social carece de un centro *a priori* que limite la lógica de la

⁴⁷⁰ Como señala Lewis (2005: 6-8), la apropiación del término althusseriano en términos simbólico-lingüísticos y en evidente desconexión con la realidad social “objetiva” se produce gracias a un desvío por la acepción del término en el psicoanálisis, la cual había sido sensiblemente modificada por el planteamiento althusseriano. El planteamiento genuinamente althusseriano conectaba la idea de sobredeterminación con aquella otra del carácter desnivelado de lo social y con la de una coyuntura dividida en instancias signadas por temporalidades diferenciadas y recíprocamente irreductibles, de lo que se sigue el carácter *in concreto* sobredeterminado de toda contradicción. Precisamente el marco que el posmarxismo se propone deconstruir teóricamente (*ibid.*: 9-10).

contingencia, pues esto implicaría fijar una literalidad que detiene el desplazamiento trópico de las diferencias. En otras palabras, para Laclau y Mouffe, si la estructura de lo social llegase a ser primariamente económica, lo sería *a posteriori*, como el resultado de un proceso histórico contingente que ha hecho de la economía el centro de una *estructura que en sí misma no es económica, sino social*.⁴⁷¹ Por lo tanto, sostienen que

si la economía es [como quería Althusser] un objeto que puede determinar en última instancia a todo tipo de sociedad, al menos en lo que a esa instancia se refiere, estamos ante una determinación simple y no ante una sobredeterminación. Y si la sociedad tiene una última instancia que determina sus leyes de movimiento, *las relaciones entre las instancias sobredeterminadas y la última instancia debe* [sic: deben] *concebirse en términos de una determinación simple y unidireccional por parte de esta última* (Laclau y Mouffe, 2001: 136, el destacado es de los autores).

La estrategia deconstructiva de Laclau y Mouffe pasa precisamente por mostrar la incompatibilidad entre la lógica de la sobredeterminación y la de la determinación en última instancia.⁴⁷² A partir de ahí, expandiendo la primera (*ibid.*: 142), postulan la existencia de la mácula simbólica en el interior mismo de lo económico, es decir, la ubicuidad de lo ideológico. Si bien esta contaminación en el seno de la “totalidad” (o, mejor, totalización) social no es ajena al marco gramsciano, arribar a ella a través de la deconstrucción de la tópica marxiano-althusseriana termina no solo por privarnos de elementos para comprender la especificidad de la realidad económica mediante el recurso a abstracciones determinadas como las manejadas por Gramsci, sino que, en tanto que confiere prioridad a la lógica de la sobredeterminación simbólica sobre la lógica de lo económico, parece invertir la relación en un nuevo *a priori*, esto es, en una primacia de la *instancia ideológica* que si bien contamina con su lógica a todas las demás instancias, no se halla a su vez contaminada por las formas de causalidad que rigen en aquellas.

Veremos al final de este apartado como las deudas con la teoría de las instancias sociales pueden entreverse en la incomprensión posmarxista de Gramsci, pero hemos de atender ahora a cómo la tesis de la exterioridad recíproca entre

⁴⁷¹ Esto concuerda plenamente con lo que Marchart ha llamado post-fundacionalismo, en tanto que diferente del anti-fundacionalismo: “lo que distingue al primero del segundo es que no asume la ausencia de *cualquier* fundamento; lo que asume es la ausencia de un fundamento *último*, y es solo a partir de la base de tal ausencia que los fundamentos, en plural, son posibles” (2007: 14).

⁴⁷² Esta maniobra teórica ha sido ampliamente estudiada por Lewis (2005: 4-5; 7).

instancias, y el énfasis en la instancia económica, se fortalece a partir de la lectura de un autor inesperado: Norberto Bobbio.

Norberto Bobbio

Como hemos visto, Althusser brinda una lectura de la problemática marxista que, si bien está, en sus elementos particulares (preeminencia del Prefacio de 1859, uso de la metáfora arquitectónica de estructura y superestructura, importancia del problema ideológico, división de la sociedad en instancias diferenciadas y problema de la determinación en relación a la economía), destinada a ser superada por el planteamiento posmarxista, determina decisivamente el punto de partida de este y, por consiguiente, condiciona los resultados de su planteamiento. Este punto de partida se muestra particularmente afín con la lectura de Gramsci promovida por un autor, aparentemente lejano a Althusser, como Norberto Bobbio. La relación de Laclau y Mouffe con el jurista turinés es ambigua, crítica en las declaraciones explícitas, y, sin embargo, constante y convergente en algunas de las tesis centrales de su planteamiento.

En primer lugar, cabe destacar que, aunque ausente en *Hegemonía y estrategia socialista*, la lectura bobbiana del sardo comparece en los textos de Mouffe en los que elabora su seminal lectura de Gramsci. Nuestra tesis, que trataremos de defender, es que, aun cuando desaparece en el manifiesto posmarxista, resulta de una relevancia capital para comprender cómo en este se rechaza a Gramsci como un economicista.⁴⁷³ Así, en “Hegemonía e ideología en Gramsci” encontramos una primera mención a la conferencia de 1967, dictada en el congreso conmemorativo del treinta aniversario de la muerte que el Istituto Gramsci celebró en Cagliari: el célebre texto titulado *Gramsci y la concepción de la sociedad civil*. La mención de Mouffe pone en valor el texto de Bobbio en tanto que “fue el primero en insistir en la especificidad de la concepción gramsciana y en la importancia que esta le atribuía a la dirección intelectual y moral” (Mouffe, 1979a: 203, n. 19). No obstante, la autora se apresura a matizar su adhesión a las tesis del autor socialista diciendo que “la interpretación de Bobbio no consigue aclarar la articulación de esta última con la economía y conduce a una interpretación excesivamente ‘superestructural’ del pensamiento de Gramsci”

⁴⁷³ Del mismo parecer es Giacomo Tarascio (2021: 132).

(*id.*).⁴⁷⁴ Sin embargo, solo unas páginas más adelante Mouffe afirma que “al nivel de la superestructura donde la ideología se produce y se crea, [Gramsci] lo llama sociedad civil” (1979a: 187).

En *Gramsci and Marxist Theory*, el compendio de Mouffe en el que se encuentra el texto que venimos de citar, la autora incluye asimismo la traducción del escrito de Norberto Bobbio junto a la respuesta crítica que le dedica Jacques Texier: “Gramsci, teórico de las superestructuras” (Texier, 1979). En la introducción al volumen, además, se detiene pormenorizadamente con el trabajo sobre Gramsci y la sociedad civil.⁴⁷⁵ En esta introducción la autora desplaza sensiblemente su crítica a Bobbio. No es ya su incapacidad para hacerse cargo de la cuestión económica en Gramsci lo que le resulta preocupante, sino una cierta incapacidad para habérselas con la especificidad textual de los *Quaderni*. Esto lleva a Bobbio a ocuparse con el comunista sardo como si de un intelectual tradicional se tratase, engarzándolo en los grandes problemas de la filosofía política moderna y sin prestar la atención debida al contexto político que sirve de humus a su reflexión (1979b: 3). Pese a ello, la autora

⁴⁷⁴ Pese a esta matización, pocas páginas más adelante la autora comete un desliz por el cual asume por entero la perspectiva bobbiana: “al nivel de la superestructura donde la ideología se produce y se crea, lo llama [Gramsci] sociedad civil” (1979a: 187). Esta sociedad civil, aun cuando Mouffe se adhiere en este texto al postulado de la determinación en última instancia, no es ya un terreno en el que elementos neutros se articulan en torno a principios hegemónicos que vienen de un afuera, sino que es lugar de *creación* de la ideología. De esta forma la autonomía relativa de lo político parece ser plena. El hecho de que sean los intelectuales orgánicos, con su vinculación a las clases fundamentales, los encargados de llevar a cabo esta articulación no basta, pues Mouffe reconoce la agencia ideológica de intelectuales tradicionales –“que expresan modos de producción anteriores” (*id.*)– lo que en el límite sería incoherente con su definición fuertemente dualista del campo económico: “determinación en última instancia por la economía equivale a decir determinación en última instancia por las clases sociales, en tanto definamos a las clases como polos antagónicos de las relaciones de producción dominantes” (*ibid.*: 171).

⁴⁷⁵ El objeto de nuestro estudio nos limita a los textos que preparan la lectura posmarxista de Gramsci y al rol que el trabajo de Bobbio desempeña en esta. Permítasenos en todo caso dar un salto adelante y señalar, en un primer momento, que la idea misma de una “paradoja democrática”, que Mouffe remite principalmente a Schmitt, se encuentra asimismo en Bobbio (1977c: 52-54); en segundo lugar, hemos de señalar la relevancia del teórico piamontés en los últimos trabajos de Chantal Mouffe. Si nos acercamos a *Por un populismo de izquierda* (2018), el último libro de la autora, encontraremos como elemento fundamental de una estrategia populista de izquierda, no solo la “aceptación de la ‘democracia’ como el signifiante hegemónico en torno al cual se articularán las diversas luchas” sino también el hecho de “que no se descarte el liberalismo político” (Mouffe, 2018: 73). Y en este punto introduce, asumiéndolas como propias, las tesis sobre el “socialismo liberal” de Norberto Bobbio según las cuales “los objetivos del socialismo pueden alcanzarse dentro del marco de la democracia liberal, e insiste en que podrán concretarse *sólo* dentro de ese marco” (*ibid.*: 74).

reconoce un mérito indiscutible a Bobbio, que si recordamos las líneas maestras de su planteamiento, parece estar situando su propia lectura en la estela del autor:

La influencia del pensamiento de Bobbio ha sido sin embargo muy extensa y abrió el camino a toda una serie de interpretaciones “superestructurales” de Gramsci, presentándole como el teórico marxista cuya principal contribución fue haber roto con el determinismo económico de Marx y con el autoritarismo de Lenin, así como haber insistido sobre el papel de la voluntad humana y de las ideas (Mouffe, 1979b: 3).

Como recuerda la propia Mouffe, la lectura bobbiana que arriba a tales conclusiones parte de una doble inversión con respecto a la tradición marxista: “1. La primacía de las superestructuras ideológicas sobre la estructura económica y 2. La primacía de la sociedad civil (consenso) sobre la sociedad política (fuerza)” (*id.*). Por lo dicho con anterioridad resultará obvio que el esquema gramsciano va mucho más allá de una inversión de la dirección de las causalidades y obliga a repensar íntegramente las nociones de causa, ley, determinación, etc., desbordando por el camino la metáfora arquitectónica que distingue una base y una superestructura. Nos interesa, sin embargo, señalar ahora como el planteamiento a-dialéctico de Bobbio resulta convergente con la lectura althusseriana que escinde toda formación social en diferentes “instancias”. Además conviene señalar como Mouffe y Laclau, quienes sitúan la clave de la novedad gramsciana en su teoría de la ideología –como instancia y como materialidad encarnada en la teoría de los intelectuales, ambas solapadas, en su planteamiento, con la noción de sociedad civil–, acaban por encontrar en la exterioridad de lo económico con respecto a este espacio de la ideología la limitación economicista inherente al pensamiento gramsciano.

Veamos un poco mejor la tesis bobbiana. El punto de partida de su acercamiento a Marx es, como en las demás influencias de Mouffe, el Prefacio de 1859. Sin embargo, Bobbio presta especial atención al modo en el que la tópica estructural se engarza con la tesis marxiana según la cual

las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida, el conjunto de las cuales son englobadas por Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil”, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política (Marx, 2012: 175).

Se trata para Bobbio, a partir de la centralidad atribuida a la noción de sociedad civil, de situar esta en relación a la distinción marxiana entre estructura y superestructura y, al mismo tiempo, de aclarar la especificidad de la concepción de la sociedad civil que

está operativa en Gramsci con respecto a aquellas postuladas por Hegel y Marx. La tesis básica de Bobbio sería que Marx identifica la sociedad civil con toda la vida social pre-estatal (Bobbio, 1977b: 158), incluida, a diferencia de Hegel, la familia.⁴⁷⁶ Yendo un paso más allá, el italiano sostiene que, en Marx, se produce una identificación entre sociedad civil y momento estructural (*ibid.*: 159).

La tesis fuerte –y polémica– del texto de Bobbio, en la que aparta a Gramsci del inmediato legado marxiano, se inserta a continuación: “en Gramsci, la sociedad civil no pertenece al momento de la estructura, sino al de la sobreestructura” (Bobbio, 1977b: 159). De esta forma, si bien Marx y Gramsci coinciden, por oposición a Hegel, en otorgar preeminencia a la sociedad civil sobre el Estado (cuya abolición sería el fin último de la política comunista), ambos se diferencian entre sí por la ubicación de la sociedad civil y esto debido a que remiten a pasajes bien diferenciados de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Mientras Marx se concentra sobre todo en la concepción de la sociedad civil como “sistema de las necesidades” (Hegel, 2005: 310 y ss; §§188 y ss), y muy especialmente en el papel que desempeña la economía política a la hora de mostrar “el movimiento de la masa de datos contingentes en su entrelazamiento o determinación cualitativa y cuantitativa” (*ibid.*: 311, §189); Gramsci atiende en cambio a los pasajes dedicados a describir la corporación como “la segunda raíz *ética* del Estado [tras la familia], hundida en la sociedad civil” la cual une “de un modo *interior* estos *momentos* que en un principio se habían escindido en la sociedad civil en la particularidad *reflejada sobre sí* de las necesidades y goces” (Hegel, 2005: 367, §255). La finalidad de la corporación, de esa forma privada de organización que anticipa según Gramsci a la forma-partido, sería “proporcionar al hombre ético, además de sus fines privados, una actividad universal” pues “solo en la corporación se alcanza el nivel de una eticidad pensante y consciente” ya que “la corporación no es un gremio cerrado, sino el devenir ético de las profesiones individuales y su elevación a un círculo en el que adquieren fuerza y honor” (*ibid.*: 367-368).

⁴⁷⁶ Para la crítica del propio Bobbio a las tesis marxianas y marxistas por su parcialidad en la lectura de la sociedad civil en Hegel, para quien esta se refiere no solo a la esfera económica, sino también a la administración de justicia y a las funciones policiales (en el sentido decimonónico del término), cfr. Bobbio, 1977a: 34-37. Sobre el mismo tópico y el uso de *Polizei* como descripción del «sistema de regulación social y económica en sentido amplio», cfr. Thomas, 2009: 178. Sobre el desarrollo de la forma de gobierno policial y sus principales representantes teóricos, cfr. Álvarez Yagüez, 2010: 77.

Este punto de partida hegeliano que reaparece en numerosas ocasiones en los *Quaderni*, contiene *in nuce* los elementos fundamentales que caracterizan a la hegemonía como forma de ejercicio del poder propia de la modernidad política. Ante todo, la libertad e igualdad formales que implican el nacimiento del individuo libre e independiente cuyo correlato sería una universalidad jurídica que trasciende cualquier distinción estamental y cualquier forma de sumisión heredada. Al mismo tiempo, Hegel apunta a las formas de penetración capilar del Estado en la sociedad civil que ocuparán un lugar central en la idea gramsciana del Estado integral y en su análisis de los partidos de masas, los cuales ganan una analítica del poder muy atenta al papel que queda reservado para el asentimiento privado como garante último de unas instituciones que no se reducen ya al uso desnudo de la fuerza y que encuadran a agentes jurídicamente libres.

Fijada la metáfora arquitectónica a partir de esta interpretación de la *Filosofía del derecho*, Bobbio atribuye a Gramsci una escisión en el seno de las superestructuras entre el momento de la sociedad civil y el momento del Estado (1977: 163-164) que se expresa en toda una serie de oposiciones como “fuerza y consenso, coerción y persuasión, Estado e Iglesia, sociedad política y sociedad civil, política y moral (historia ético-política de Croce), derecho y libertad, orden y disciplina” (Q6, §87: 763). En opinión de Bobbio, es siempre el segundo de los elementos el que goza de una *primacía* sobre su par, ya que “lo característico del pensamiento dialéctico es precisamente reducir las distinciones a antítesis para luego proceder a su superación” (Bobbio, 1977: 174, n. 35). Es obvio que con esto el autor turinés desatiende la especificidad de la dialéctica de los distintos croceana, en la que cada parte es una positividad constante, no destinada a ser negada por su opuesto sino complementaria de este. Esta dialéctica de los distintos es, en buena medida, asumida por Gramsci en su noción de bloque histórico, antes de superar definitivamente la metáfora arquitectónica, para referirse a la forma de relación entre la estructura y las partes de la superestructura. Dicho de otro modo, igualmente querido por el sardo, estamos ante distinciones metódicas y no orgánicas.⁴⁷⁷

⁴⁷⁷ “Concepto de bloque histórico; en el materialismo histórico es el equivalente filosófico del ‘espíritu’ en la filosofía croceana: introducir en el bloque histórico una actividad dialéctica y un proceso de distinción no significa negar su utilidad real” (Q7, §1: 854). Puede verse un matizado comentario de este tópico gramsciano en Liguori, 2004: 210-211.

Sea como fuere, a partir la primacía atribuida por Bobbio se llega a una lectura de Gramsci en la que, ya no como un idealismo traducido historicistamente sino como un idealismo estricto, se confiere prioridad causal a la instancia ideológica sobre la realidad institucional y las instancias económicas, las cuales, en buena medida, se derivarían de aquella. En esta inversión todas estas instancias son consideradas en el seno de oposiciones rígidas y no como realidades que, en su autonomía, pueden ganarse únicamente por abstracción a partir de un proceso histórico único e indiferenciado, recurriendo a lenguajes específicos (de la economía, la política o la filosofía) que a su vez han de ser recíprocamente traducibles. A partir de su esquematismo, Bobbio concluye:

Gramsci invierte la relación entre instituciones e ideologías: las ideologías se convierten en el momento primario de la historia y las instituciones en el momento secundario. Es lógico que después de considerar que la sociedad civil es el momento en el que se realiza el paso de la necesidad a la libertad, las ideologías se consideren como fuerzas formadoras y creadoras de la nueva historia, como colaboradoras en la formación de un poder que se va constituyendo más que de uno ya constituido. La ideología ya no es, únicamente, la justificación póstuma del poder que se forma históricamente sobre las condiciones materiales (Bobbio, 1977: 164).

Parece evidente que la concepción de la ideología como una “instancia” o un terreno diferenciado –en este caso el de la sociedad civil– y por completo ajeno a un afuera económico (la estructura), tal y como Laclau y Mouffe lo atribuyen a la teoría marxista que quieren deconstruir, encaja a la perfección con el esquema bobbiano no menos que con el de Althusser. Asimismo, la prioridad conferida a la ideología sita en la sociedad civil y encarnada en los intelectuales como clave de la renovación del materialismo histórico o, posteriormente, de sus límites, parece también del todo compatible con este esquema. Es con el fin de superarlo, tras haberlo atribuido *in toto* al marxismo, que Laclau y Mouffe defienden que

la práctica política construye los intereses que representa. Pero si observamos bien veremos que esto, *lejos de consolidar la separación* entre lo político y lo económico, la *elimina*, ya que la lectura en términos socialistas de las luchas económicas inmediatas articula discursivamente lo político y lo económico acabando así con la exterioridad de niveles existente entre ambos [...]. Ni la identidad política ni la identidad económica de los agentes cristaliza en momentos diferenciales de un discurso unificado, sino que la relación entre ambos es la unidad precaria de una tensión. Ya sabemos lo que esto significa: la subversión de cada uno de los términos por una polisemia que impide su articulación estable. En tal caso, lo económico *está y no está* presente en lo político y viceversa; la relación no es de diferenciaciones inestables sino de analogías inestables entre ambos términos (Laclau y Mouffe, 2001: 162-163).

Roland Barthes y la sobredeterminación: de las relaciones sociales a las identidades.

Aun cuando se ubica todavía en el intento de renovar, a partir de la obra de Gramsci, el materialismo histórico en sentido anti-economicista, “Hegemonía, política e ideología”, la conferencia dictada por Mouffe en 1980 en Morelia, contiene la alusión a dos autores que no resultan fácilmente conciliables con las coordenadas teóricas esbozadas por el sardo y que, por tanto, no suelen comparecer en los estudios consagrados a su figura: Roland Barthes y Ludwig Wittgenstein. A partir de estas referencias pueden rastrearse algunas de las modulaciones que desembocan en la imagen de Gramsci que se presenta en *Hegemonía y estrategia socialista* y, más en general, en las líneas maestras de la reformulación posmarxista del concepto de hegemonía.

En ambos casos se trata de referencias fugaces, pero que, en nuestra opinión, resultan determinantes en la consolidación de dos rasgos fundamentales del planteamiento. En el caso de las *Mitologías* (1957) de Barthes, la relectura de la obra de Saussure basada en la dislocación polisémica del significante introduce la primera cuña para ganar un concepto de sobredeterminación que no refiere ya a la segmentación de las voluntades colectivas en virtud de una pluralidad irreducible de relaciones sociales, sino a la agregación de una pluralidad de “posición de sujeto” que corresponden simultáneamente a una misma identidad. De este modo, podemos considerar a Barthes un precursor de la deconstrucción del estructuralismo lingüístico, universo teórico que, de por sí, resultaba ajeno a la lingüística histórica en la que se había formado Gramsci.

Veamos pues el pasaje en el que Mouffe cita al semiólogo francés:

Para Gramsci se trata de recuperar otro aspecto de la política (que se encontraba en el joven Marx pero que posteriormente desapareció en la teoría marxista por las desviaciones economicistas), su aspecto de “política en el sentido profundo, como conjunto de las relaciones humanas en su estructura real, social, en su poder de fabricación de mundo” (Mouffe, 1985: 137)

El fragmento citado por Mouffe pertenece a *Mitologías* (Barthes, 1983: 238), obra que contiene *in nuce* algunos de los rasgos fundamentales del modelo post-estructuralista, ante todo porque la noción misma de *mito* presupone la llamada productividad del significante o, por decirlo de otro modo, la posibilidad de fijar

simultáneamente a un mismo significante con una pluralidad de significados.⁴⁷⁸ Esto, como es obvio, contradice algunas de las premisas básicas postuladas por Ferdinand de Saussure en su *Curso de lingüística general*, pues si bien el ginebrino considera arbitraria la relación entre significado y significante que se establece en el signo lingüístico,⁴⁷⁹ no es menos cierto que se trata de una correspondencia uno a uno, en la que significante y significado son equiparables a una hoja de papel, en la que “no se puede cortar el recto sin cortar al mismo tiempo el verso” (Saussure, 2000: 160).

Esta concepción del signo lingüístico constituye la premisa básica de la reacción saussureana a la lingüística histórica. Esta se funda en una redefinición del propio objeto de estudio de la disciplina, de forma que este, en lugar de ocuparse con la evolución fonética o semántica de los diferentes términos que componen la lengua, relega la perspectiva diacrónica a un ámbito meramente auxiliar (*ibid.*: 61-62), para centrar ahora su atención en la *langue*. Por *langue* ha de entenderse un entramado social⁴⁸⁰ e ideal⁴⁸¹ de relaciones sincrónicas,⁴⁸² en el que sus diferentes elementos reciben su valor a partir de su posición recíproca en la estructura.⁴⁸³ La *langue* será una *forma*⁴⁸⁴ *prima facie* independiente del contenido y la especificidad de los usos,⁴⁸⁵

⁴⁷⁸ Ciertamente, en el caso de *Hegemonía y estrategia socialista* no es Barthes sino Lacan el autor que se referencia a este respecto. Somos conscientes de ello, mas nos limitamos aquí a señalar la primera referencia a través de la cual este tópico del pensamiento contemporáneo puede haber determinado la obra de Mouffe en explícita relación con el pensamiento de Gramsci. En *Hegemonía y estrategia socialista* leemos: “esta limitación de la productividad de la cadena de significantes es la que establece las posiciones que hacen posible la predicación” (Laclau y Mouffe, 2001: 152). Sobre el papel de la relación entre el significante y la búsqueda de un significado inhallable en la concepción lacaniana del inconsciente, cfr. Villacañas, 2017: 289.

⁴⁷⁹ “El lazo que une el significante al significado es arbitrario, o también, ya que por signo entendemos la totalidad resultante de la asociación de un significante a un significado, podemos decir más sencillamente: *el signo lingüístico es arbitrario*” (Saussure, 2000: 104).

⁴⁸⁰ La lengua “es a la vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias, adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esta facultad a los individuos” (Saussure, 2000: 35).

⁴⁸¹ “El signo lingüístico es [...] una entidad psíquica de dos caras” (Saussure, 2000: 102). “El signo lingüístico une no una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. Esta última no es el sonido material, cosa puramente física, sino la psíquica de ese sonido [...] si se nos ocurre llamarla ‘material’ es solo [...] por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto” (*id.*).

⁴⁸² “La lengua es un sistema en el que todas sus partes pueden y deben ser consideradas en su solidaridad sincrónica” (Saussure, 2000: 127).

⁴⁸³ “En la lengua cada término tiene su valor por oposición con todos los demás términos” (Saussure, 2000: 128).

⁴⁸⁴ “La lengua es una forma y no una sustancia [...] todos los errores de nuestra terminología, todas nuestras formas incorrectas de designar las cosas de la lengua provienen de la

virtualmente infinitos, que sistematiza, y su naturaleza será social y prescriptiva, por lo que se mantendrá indisponible a cualquier intento voluntarista de transformación por parte de un agente social aislado.⁴⁸⁶ Aisladamente, significante y significado tendrán un valor negativo y serán definidos únicamente por su posición en un sistema de equivalencias. Sin embargo, en tanto que unidos –como signo– sí gozarán de una positividad y permitirán entender cada signo como una unidad discreta dentro del sistema:

Aunque el significado y el significante, considerados por separado, sean puramente diferenciales y negativos, su combinación es un hecho positivo (Saussure, 2000: 169).

Los criterios de demarcación que permiten describir un objeto de estudio como la *langue*, a fin de salvaguardar la cientificidad de la disciplina lingüística, obligan a una doble exclusión: en primer lugar, aquella que recorta la *langue* con respecto al heteróclito conjunto de fenómenos fisiológicos, fonológicos, literarios, etc. que componen el *lenguaje*;⁴⁸⁷ en segundo lugar, la *langue* se destaca respecto al habla (*parole*) y por lo tanto respecto a la historia de las realizaciones lingüísticas, es decir, respecto a la dimensión diacrónica del lenguaje.⁴⁸⁸

Si bien tradicionalmente la filosofía post-estructuralista ha cargado las tintas sobre la dificultad de incluir la diacronía en los modelos de análisis resultantes de la

suposición involuntaria de que hay sustancia en el fenómeno lingüístico” (Saussure, 2000: 171).

⁴⁸⁵ Los usos –el habla– son siempre particulares, mientras que “si pudiéramos abarcar la suma de imágenes verbales almacenadas en todos los individuos, encontraríamos el vínculo social que constituye la lengua. Es un tesoro depositado por la práctica del habla en los sujetos que pertenecen a una misma comunidad, un sistema gramatical que existe virtualmente en cada cerebro, o más exactamente, en los cerebros de un conjunto de individuos: porque la lengua no está completamente en ninguno” (Saussure, 2000: 40).

⁴⁸⁶ Saussure se refiere a la “incompetencia de la masa para transformarla [...]. Podría concebirse tal cambio solo gracias a la intervención de especialistas, gramáticos, lógicos, etc.; pero la experiencia muestra que, hasta ahora, injerencias de esta naturaleza no han tenido ningún éxito” (Saussure, 2000: 112).

⁴⁸⁷ “¿Qué es la lengua? Para nosotros, no se confunde con el lenguaje; no es más que una parte determinada de él, cierto que esencial [...]. Tomado en su totalidad, el lenguaje es multiforme y heteróclito; a caballo de varios dominios, a la vez físico, fisiológico y psíquico” (Saussure, 2000: 35). Y unas páginas más adelante: “la lengua es un objeto bien definido en el conjunto heteróclito de los hechos de lenguaje. Se la puede localizar en la porción determinada del circuito en que una imagen auditiva viene a asociarse a un concepto [...] Mientras que el lenguaje es heterogéneo, la lengua así delimitada es de naturaleza homogénea: es un sistema de signos en el que solo es esencial la unión del sentido y de la imagen acústica” (*ibid.*: 41).

⁴⁸⁸ “Al separar la lengua [*langue*] del habla [*parole*] se separa al mismo tiempo: 1º lo que es social de lo que es individual; 2º lo que es esencial de lo que es accesorio y más o menos accidental” (Saussure, 2000: 40).

expansión del esquema saussureano a las ciencias sociales (Ives, 2004: 17), la maniobra teórica pergeñada en *Mitologías* incide, precisamente, en el otro eje, esto es, en la extensión de la teoría elaborada para representar una estructura *formal e ideal* al análisis de fenómenos materiales de la más diversa índole. En la obra de Barthes se asume entonces que el referente material podía ser interpretado como un significante, convirtiendo en el significado de este a la multiplicidad de realidades simbólicas que, en virtud de las más variopintas segmentaciones sociales, son evocadas por aquel. De esta forma, Barthes, importa el modelo de análisis del signo lingüístico al estudio del *lenguaje*, sin tener en cuenta “que la lengua es una institución social; pero se distingue en muchos rasgos de las demás instituciones” (Saussure, 2000: 42). Y, por lo tanto, sin tener en cuenta que “la lengua [es] un sistema especial en el conjunto de los hechos semiológicos” (ibid.: 43).⁴⁸⁹

Tal paso de la *langue* al *lenguaje* se corresponde, por decirlo con Laclau y Mouffe, con el hecho de que “todo discurso es subvertido por un campo de discursividad que lo desborda” (Laclau y Mouffe, 2001: 153), un exceso que constantemente pone de manifiesto la escasez de significantes por relación a la irrestricta abundancia de significatividad, lo que, en última instancia, produce la irremediable inestabilidad de cualquier orden simbólico. En este caso del sistema de signos en el que cristaliza un determinado equilibrio entre significantes y significados: la estructura. Por lo tanto, la estructura que en el planteamiento de Saussure gozaba en cada momento de límites fijos y bien definidos, otorgando una posición clara y unívoca a cada una de las diferencias que la componen,⁴⁹⁰ se haya, según el nuevo

⁴⁸⁹ Ya en 1968, Georges Mounin denunciaba vehementemente los problemas que aquejaban al planteamiento de Barthes desde un punto de vista ortodoxamente saussureano: “las referencias a Saussure, a toda la terminología saussuriana, *signo* principalmente, símbolo, *álgebra* lingüística, semiología, significante, significado, lengua, habla, pululan literalmente, arrojan todo el vocabulario saussureano de golpe sobre el mercado intelectual al nivel de las páginas culturales de los semanarios. Desgraciadamente, esta popularidad aterradora va acompañada de una constante distorsión de los conceptos clave del saussurismo. Barthes confunde, bajo el nombre común de *signos*, cosas tan distintas como los signos arbitrarios, los símbolos, los índices y los síntomas. Al convertirse, en su interpretación, todo en signo, todo se convierte automáticamente en lengua. Las categorías del análisis lingüístico se ven, pues, aplicadas desde el exterior a fenómenos que, por el contrario, debería haber demostrado en primer lugar que poseen todas las propiedades que los lingüistas atribuyen a las lenguas” (Mounin, 1971: 68-69).

⁴⁹⁰ “En la práctica, un estado de lengua no es un punto, sino un espacio de tiempo más o menos largo durante el que la suma de las modificaciones ocurridas es mínima” (Saussure, 2000: 145).

modelo, necesariamente dislocada. Como veremos, el trabajo de lo negativo propio de la deconstrucción puede arraigar aquí.⁴⁹¹

El exceso del significado con respecto al significante y la tesis de la materialidad del significante, tópicos en los que la filosofía post-estructuralista se aparta explícitamente del legado de Saussure, cobran sentido en el contexto en el que un esquema eminentemente formal se expande más allá del ámbito en el que fue pensado, a saber, el de la naturaleza psíquica del signo lingüístico. En virtud de tal exceso, una vez asimilada la noción de hegemonía con este esquema basado en una estructura dislocada que implica la asignación de posiciones en base a un diagrama simbólico en el que se articulan *identidades*, Mouffe y Laclau podrán asumir la imposibilidad de suturar definitivamente cualquier estabilización hegemónica y postular, desde un marco lacaniano, la existencia inextirpable de un resto que excede la significación.

Pero veamos aún de qué forma *Mitologías* constituye un precedente para el planteamiento de Laclau y Mouffe. ¿Qué ha de entenderse, según Barthes, por mito?

⁴⁹¹ Como vimos a propósito de Bartoli, Gramsci se mueve en un modelo en el que las dimensiones sincrónica y diacrónica del lenguaje se solapan como punto de partida, sin necesidad de recurrir a ninguna deconstrucción de una estructura formal precedente. Con respecto a esta, baste ahora decir, por lo que hace a nuestros intereses, que esta estructura dislocada, trabajada por un exceso del significado que torna precaria toda sedimentación, sirve de modelo a la hegemonía laclausiano-mouffeana, la cual hereda dos rasgos que hemos de destacar: 1) en primer lugar, el carácter *formal*, que permite pensar el discurso hegemónico como una articulación de elementos en sí a-significativos y susceptibles de ser incluidos en infinitas combinaciones sin que por su naturaleza exista ningún tipo de exclusión recíproca. Así, la hegemonía no es más que una *forma* que nos brinda el esquema trascendental del vínculo social de un modo totalmente independiente a los contenidos que describa cada proyecto hegemónico. Esta peculiaridad es rica en consecuencias que ahora me limito a mencionar: en primer lugar, la falta de un modelo causal de explicación histórica que permita dar cuenta de la transición entre órdenes hegemónicos; en segundo lugar, la ausencia de una teoría compleja de la institución. Al mantenerse en el plano de una teoría general de la hegemonía, Laclau y Mouffe son incapaces de pensar la distinción, ya señalada por Gerrata, entre los aparatos hegemónicos destinados a realizar una hegemonía de las clases subalternas con respecto a la de aquellos destinados a neutralizar su iniciativa. Además, especialmente en *La razón populista*, la institución deviene exclusivamente un aparato de neutralización, una realización exhaustiva de la lógica diferencial que se contrapone por completo al momento de la politicidad propio del antagonismo. 2) Como segunda herencia saussureana, aunque íntimamente relacionada con la anterior, Laclau permanece en la insuperable exterioridad de teoría y práctica. El giro post-estructuralista, decidido a confrontar la estructura con su afuera (con un afuera que se demuestra indecible: una extimidad), postula un modelo de relación entre práctica y estructura, *parole* y *langue*, en el que la primera parte aparece siempre como una irrupción acontecimental pronta a desbaratar a la segunda, y ya no como un elemento autónomo pero traducible, pues lo irrepresentable no puede ser traducido.

Un habla –lo que no significa exactamente lo mismo que expresión oral⁴⁹²– en el que un significado se presenta como el equivalente no arbitrario, como ocurría en el caso del signo lingüístico, sino intencional, de un significante, y lo hace de tal manera que se naturaliza la relación entre ambos de forma que aparenta ser necesaria. Junto a la intencionalidad, la otra característica específica del mito será la elaboración de una equivalencia entre significante y significado que no parte de la clásica consideración de estos como elementos negativos, sino que, a partir de un signo precedente (es decir, parasitando otro sistema semiológico), la cadena inicial significante-significado-signo, deviene el lenguaje objeto destinado a ser sobredeterminado por el metalenguaje mítico.

La naturalización de equivalencias que implica el mito conlleva que, pese a ser producidas discursivamente, la relación entre un signo precedente que se toma como significante y el nuevo significado al que quiere ligarse son recibidas por el “público” como un vínculo necesario y no regido por ninguna intención ulterior. De esta manera se consigue convertir un sistema de valores que equipara de forma contingente dos elementos pertenecientes a ámbitos diferentes –un significante y un significado– en un sistema factual que postula la necesaria relación entre hechos. Para que esto resulte posible, el significante ha de escindirse.

Como último eslabón de la cadena que conforma el lenguaje objeto lo encontramos “lleno” de significado y será denominado sentido. Por el contrario, si lo abordamos como término inicial del metalenguaje mítico habrá de devenir un significante vacío (se denominará forma) y se mostrará pronto a asumir significados inéditos.⁴⁹³ Así, el sentido se empobrece, pasa a un segundo plano y a ser parasitado

⁴⁹² “Este habla es un mensaje y, por lo tanto, no necesariamente debe ser oral; puede estar formada de escrituras y representaciones: el discurso escrito, así como la fotografía, el cine, el reportaje, el deporte, los espectáculos, la publicidad, todo puede servir de soporte para el habla mítica” (Barthes, 1983: 200). Y un poco más adelante: “Entenderemos por *lenguaje*, *discurso*, *habla*, etc., toda unidad o toda síntesis significativa, sea verbal o visual” (Barthes, 1983: 201).

⁴⁹³ La terminología del significante vacío tan cara al Laclau posterior a *Hegemonía y estrategia socialista*, se halla por completo presente en la obra de Barthes y resulta fundamental para su argumentación: “1. Si pongo mi atención en un significante vacío dejo que el concepto llene la forma del mito sin ambigüedad y me encuentro frente a un sistema simple, en el que la significación vuelve a ser literal [se crea un ejemplo o símbolo, es el enfoque del productor de mitos que parte de un concepto y le busca una forma] [...] 2. Si pongo mi atención en un significante lleno, en el que distingo claramente el sentido de la forma y, por consiguiente, la deformación que uno produce en la otra, deshago la significación del mito [postura del mitólogo] [...] 3. Si pongo mi atención en el significante del mito como en un todo inextricable de sentido y de forma, recibo una significación

por el mito. La imagen elegida por Barthes para representar esta operación será la del torniquete, ya que esta implica que el signo original no es encubierto sino que se retuerce de tal forma que, pasando a segundo plano, permanece como una “presencia prestada”:

El vínculo que une el concepto del mito al sentido es esencialmente una relación de *deformación* [...] lo que el concepto deforma es la cara llena, el sentido [...] el concepto estrictamente deforma pero no llega a abolir el sentido; una palabra da cuenta de esta contradicción: el concepto aliena el sentido [...] La significación del mito está constituida por una especie de torniquete incesante que alterna el sentido del significante y su forma, un lenguaje-objeto y un meta-lenguaje (Barthes, 1983: 214-215)

En el torniquete mítico se *produce* la equivalencia entre un lenguaje objeto y un metalenguaje que a su vez es recibida como si el segundo de los elementos estuviese analíticamente incluido en el primero de forma tal que, aunque con mayor atención al significado mítico (concepto), ambos son necesariamente consumidos al mismo tiempo. Es en virtud de la inmediatez que rige la interpelación por lo que el mito parece inocente y no-intencional. Sin embargo, a diferencia de la forma (significante mítico), si lo estudiamos desde el punto de vista de su producción, está lleno de historia e intencionalidad. Para ser efectivo, el concepto ha de basarse en una serie de asociaciones precarias que resulten ejemplares para una sector social determinado. Esto es fundamental para nuestros intereses, pues nos encontramos ya siempre ante una sobredeterminación, ya que “en el mito plenamente constituido el sentido no está nunca en el grado cero, y por esa razón el concepto puede deformarlo, naturalizarlo. Hay que recordar una vez más que la privación de sentido no es en ningún modo un grado cero” (1983: 225).

La naturaleza simbólica de la sobredeterminación, elemento fundamental de la argumentación posmarxista, encuentra su asiento en este modelo. ¿Qué es lo que resulta significativo si lo contrastamos con la noción de sobredeterminación que encontramos implícita en la argumentación de Gramsci? El esquema que Roland Barthes toma del estructuralismo de Saussure se basa, en el caso del lingüista ginebrino, en la distribución de unidades discretas positivas –los signos– en posiciones diferenciales que les confieren su significado particular. En el caso caso de Barthes, dicho esquema se complica ante la posibilidad de utilizar la escisión

ambigua, respondo al mecanismo constitutivo del mito [ya no estoy ante un símbolo de x, sino ante x mismo]” (Barthes, 1983: 221).

inherente al signo para multiplicar intencionalmente el número de significados que pueden ser evocados por un mismo significante. La filosofía posterior, como veremos a propósito de Derrida, automatiza el movimiento del *mito*, de forma tal que no se trata del resultado de una maniobra intencional, sino de un exceso estructural del significado que avoca a todo significante a la polisemia.

La asunción de este esquema en términos políticos por parte de Laclau y Mouffe implica una idea de sobredeterminación basada igualmente en el carácter dislocado de *unidades discretas* (ya no de contradicciones) que ahora se asumen, en una aproximación deudora del individualismo metodológico, como una sobredeterminación de *identidades* que se escinden en diferentes posiciones de sujeto. Se produce así un paso de la sobredeterminación en términos de relaciones sociales o correlaciones de fuerzas inestables, el cual está claramente presente en el pensamiento de Gramsci,⁴⁹⁴ a un modelo de sobredeterminación en términos identitarios. Se vuelve así a un esquema subjetivista basado en la acumulación metafórica de significados asociados a una misma posición social en detrimento de un esquema que superaba el dualismo sujeto-objeto a partir una noción situada de praxis.

Así, resulta más que sintomático que, precisamente en el texto en el que Mouffe introduce la referencia a Barthes, la teoría althusseriana de la ideología se plantea como inaceptablemente reduccionista (Mouffe, 1985: 128) y, sobre todo, se elimine cualquier referencia al modelo de análisis en los términos de correlaciones de fuerzas que, solo un año antes, se consideraban “definitivos para entender la concepción de la hegemonía de Gramsci” (Mouffe, 1979a: 180).

Los límites del mundo. Wittgenstein y la cuestión del solipsismo.

Por lo que respecta a Wittgenstein, en la misma conferencia de 1980, Mouffe introduce, sin citarlo explícitamente, una referencia al *Tractatus*:

Es en la ideología, a nivel del discurso, donde se crea esta definición de la realidad que desde el filósofo hasta el sentido común, pasando por todos los niveles de la cultura, definirá lo que es justo y lo que es injusto, lo que es posible y lo que es imposible, y son estos “límites del mundo” lo que es preciso transformar para crear otro tipo de “subjetividad” (Mouffe, 1985: 143).

⁴⁹⁴ Cfr. Frosini, en prensa.

Ante todo conviene destacar la identificación implícita entre lenguaje, ideología y discurso, la cual convierte a Chantal Mouffe, como veremos, en una gramsciana de estricta observancia. Sin embargo, la referencia velada a Wittgenstein plantea el problema en unas coordenadas que no resultan del todo conciliables con la postura de Gramsci. Como es sabido, la referencia a los límites del mundo se encuentra en la proposición 5.6 del *Tractatus*, en la que Wittgenstein sostiene, en relación a la problemática filosófica del solipsismo, que “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (Wittgenstein, 2012: 123). Proposición que, junto a 5.541, 5.5421 y 5.641 constituye las premisas fundamentales del abordaje wittgensteniano del problema del solipsismo. No quisiéramos detenernos por extenso con los pormenores de su planteamiento, mas hemos de puntualizar algunos aspectos que nos permitirán comprender su abordaje. La filosofía del lenguaje defendida en el *Tractatus* se basa en dos principios fundamentales: el pensamiento es susceptible de ser expresado lingüísticamente (Wittgenstein, 2012: 55) y, habida cuenta de la isomorfía existente entre pensamiento y mundo (“3. La figura lógica de los hechos es el pensamiento” (Wittgenstein, 2012: 64)), el lenguaje puede representar adecuadamente el mundo.

Por mundo Wittgenstein entiende “la totalidad de los hechos” (*ibid.*: 57) que, en tanto que pueden ser expresados lingüísticamente, puede ser representado en sus distintas partes a través del signo proposicional (*ibid.*: 65). Por lo tanto, los límites del lenguaje, como límites del conjunto de las proposiciones que describen el mundo, o sea, la totalidad de los hechos, son coincidentes con los límites del mundo.

La cuestión del solipsismo a la que nos hemos referido, puede resumirse *grosso modo* como la pregunta por la instancia enunciativa de dichas proposiciones: el “yo pienso” o “yo enuncio” que pronuncia las proposiciones referidas al mundo. Desde un punto de vista empírico, la descripción de dicha instancia es relativamente sencilla y corresponde a las proposiciones propias de la psicología el describirla. No obstante, esta descripción del sujeto empírico representa, mediante el uso de una proposición, un hecho del mundo, sin dar cuenta, una vez más, del yo pienso que la formula. La idea de reflexividad, dada la unidireccionalidad de la proposición, es ajena al primer Wittgenstein y por ello “el sujeto pensante, representante no existe” (*ibid.*: 123), no es un hecho, es decir, el objeto de una proposición que lo describe.

El problema del “sujeto metafísico” (*ibid.*: 124) es una cuestión filosófica y, en tanto que no susceptible de ser descrita por las proposiciones de la ciencia natural,

es, por lo tanto, ajena al mundo. Sin embargo y al mismo tiempo, es la condición trascendental de toda proposición acerca del mundo, del mundo que es para un sujeto que lo piensa y lo dice.⁴⁹⁵ En este sentido, el sujeto como instancia enunciativa de la proposición, y no como objeto descrito por esta, “no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo” (*ibid.*: 124). Es para este ego metafísico, matriz inexperimentable de toda experiencia y condición indecible de todo lo que puede ser dicho –es decir, de toda proposición representativa acerca del mundo– para el que tiene sentido hablar de solipsismo. Este yo no es sino un “punto inextenso” (*ibid.*: 124) que describe los límites de lo decible –del mundo– y que solo puede ser mostrado como un requisito lógico:

El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite –no una parte del mundo (Wittgenstein, 2012: 125).

Gramsci, quien, como veremos, coincidiría sin más con la fórmula según la cual los límites del lenguaje coinciden con los límites del mundo, aborda explícitamente la cuestión del solipsismo, pero lo hace a partir de una posición que no escinde el mundo o los hechos del sujeto que los percibe, sino que, a la inversa, piensa al sujeto –al sujeto empírico de carne y hueso– como ese hecho peculiar dotado de reflexividad y, por consiguiente, como ese hecho a través del cual el mundo es capaz de pensarse a sí mismo. El problema del solipsismo es de este modo solventado por la referencia a la efectividad histórica, así en Q11, §59, a propósito de la pregunta sobre si la filosofía es una actividad puramente receptiva, ordenadora o creadora, responde:

pero, ¿qué significa “creativa”? ¿Significará que el mundo externo es creado por el pensamiento? ¿Pero qué pensamiento y de quién? Se puede caer en el solipsismo [...] Para escapar del solipsismo [...] hay que plantear la cuestión “de forma historicista” y al mismo tiempo poner la “voluntad” como fundamento de la filosofía (en última instancia la actividad práctica o política), pero una actividad racional, no arbitraria, que se realiza en tanto que corresponde a necesidades históricas objetivas [...] si esta voluntad es representada inicialmente por un individuo particular, su racionalidad es documentada porque ella es acogida por el gran número, y acogida permanentemente, es decir, llega a ser una cultura, un “*buon senso*”, una concepción del mundo, con una ética conforme a su estructura (Q1485).

La verificación de que una determinada descripción de la realidad es acorde a la estructura de esta, es decir, describe adecuadamente los hechos –y por lo tanto no se

⁴⁹⁵ “Ninguna parte de nuestra experiencia es a priori” (*ibid.*: 124); “el yo entra en la filosofía por el hecho de que el ‘mundo es mi mundo’” (*ibid.*: 125).

trata de una arbitrariedad solipsista—, está no solo en que esta descripción es aceptada *consensualmente* por un número cada vez mayor de agentes sociales, sino también porque permite que estos actúen y se desenvuelvan en el mundo de forma efectiva. De esta forma Gramsci no renuncia a cierto perspectivismo, dado por las diferentes “necesidades históricas objetivas”, al mismo tiempo que no cae en un relativismo que cree poder representar la realidad sin plegarse a dichas necesidades. Como ha señalado Fabio Frosini, “partiendo también él de la desaparición de los ‘hechos’ puros, [...] en lugar de recortar un espacio en el que la verdad pueda reafirmarse en las formas de la subjetividad, de forma arbitraria e irracional, Gramsci historiza esta subjetividad y la somete a la prueba de la política” (Frosini, 2010: 33).⁴⁹⁶

El lenguaje asimilado con la concepción del mundo es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad y el corolario de esta operación gramsciana. Así, si “es cierto que cada lenguaje contiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura, será igualmente cierto que por el lenguaje de cada uno se puede juzgar la mayor o menos complejidad de su concepción del mundo” (Q11, §12: 1377). Este afirmación, sin embargo, no aboca a Gramsci al solipsismo,⁴⁹⁷ toda vez que

“lenguaje” es esencialmente un nombre colectivo, que no presupone una cosa “única” ni en el tiempo ni en el espacio. Lenguaje significa también cultura e ideología [...] y por lo tanto el hecho “lenguaje” es en realidad una multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados: en el límite se puede decir que cada ser hablante tiene un propio lenguaje personal, es decir, un propio modo de pensar y de sentir. La cultura en sus diversos grados, unifica una mayor o menor cantidad de individuos en estratos numerosos, más o menos en contacto expresivo, que se entienden entre ellos en diferentes grados (Q10(2), §44: 1330).

El problema acerca de la coincidencia entre los límites de lenguaje y mundo conduce, en el planteamiento trascendental de Wittgenstein, a una armonía preestablecida entre

⁴⁹⁶ Sobre el papel de la epistemología pragmatista en esta relativización de la noción positivista y empirista de “hecho” cfr. Guzzone, 2018: 281.

⁴⁹⁷ Sobre la relación del solipsismo con la filosofía idealista y sobre el modo en el que “el materialismo histórico, [...] en la teoría de las superestructuras pone en lenguaje realista e historicista lo que la filosofía tradicional expresaba en forma especulativa”, cfr. Q11, §17: 1413. Naturalmente, aunque no caiga en el realismo empirista que encontramos en aquella obra, Gramsci hereda de *Materialismo y empiriocriticismo* la furibunda crítica leninista al solipsismo. Sirva de ejemplo de ambas aristas —del materialismo empirista y de la crítica al solipsismo— de la obra de Lenin el siguiente pasaje: “si queréis en serio ‘guardaros’ del subjetivismo y del solipsismo, tenéis que guardaros ante todo de las premisas idealistas fundamentales de vuestra filosofía; tenéis que sustituir la línea idealista de vuestra filosofía (de las sensaciones al mundo exterior) por la línea materialista (del mundo exterior a las sensaciones); tenéis que arrojar ese ornamento verbal, vacío y confuso, llamado elemento y decir sencillamente: [...] la sensación es el resultado de la acción de la materia sobre nuestros órganos de los sentidos” (Lenin, 1974: 50).

ambos y al solipsismo referido a un ego transcendental. En el caso del inmanentismo gramsciano, como vemos, se resuelve en una intersubjetividad referida a los diferentes grados de universalización que pueden alcanzar las proposiciones acerca de la realidad. Dado que esta identidad entre los límites del lenguaje y los límites del mundo reaparece en la obra de Laclau y Mouffe, resta saber si los autores se decantan en una dirección u otra, esto es, si la coincidencia de lenguaje y mundo remite a un sujeto fundante a partir del cual se constituye la objetividad y sus límites o, más bien, a un proceso simultáneamente objetivo y subjetivo que remite a las diferentes formas posibles de decir lo que es. Veamos en qué términos lo plantean:

El hecho de que todo objeto se constituya como objeto de discurso no tiene *nada que ver* con la cuestión de si hay un mundo exterior al pensamiento, ni con la alternativa realismo o idealismo. Un terremoto o la caída de un ladrillo son hechos de cuya existencia no dudamos porque ocurren aquí y ahora, independientemente de mi voluntad. Pero, que su especificidad como objetos se construya en términos de “fenómenos naturales” o de “expresión de la ira de Dios”, depende de la estructuración de un campo discursivo. No negamos que esos objetos existan al margen del pensamiento, sino la idea, muy distinta, de que puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de surgimiento (Laclau y Mouffe, 2001: 146-147).

Naturalmente, no es la cuestión del solipsismo la que centra los esfuerzos de Laclau y Mouffe, ya que la existencia del mundo material se da por supuesta o, cuando menos, la pregunta no ha lugar. Asimismo, el hecho de que el ejemplo que se aduce inmediatamente tras la cita apenas reproducida provenga no del *Tractatus* sino de las *Investigaciones filosóficas* (Laclau y Mouffe, 2001: 147), parece situarnos en un marco en el que la pregunta sobre el ego transcendental sería simplemente ajena al juego del lenguaje y destinada a poner este en entredicho, cortocircuitando el cotidiano desenvolvimiento en el que consiste el “uso” y con él el juego de lenguaje en su totalidad. Por lo demás, la cuestión del sujeto deja de ser la de una instancia enunciativa a la que el discurso remite como su *límite*, pues, al modo de los *Träger* althusserianos, “la materialidad del discurso no puede unificarse en la experiencia o la conciencia de un sujeto fundante, todo lo contrario, las diversas *posiciones de sujeto* aparecen dispersas en el seno de una formación discursiva” (Laclau y Mouffe, 2001: 148).

Entonces, si parece asumido que –como para Wittgenstein y Gramsci– para Laclau y Mouffe no existe acceso a la realidad que no esté mediado discursivamente, ¿significa esto que los autores logran elaborar una tercera vía entre el trascendentalismo solipsista del primer Wittgenstein y el inmanentismo “pragmatista”

de Gramsci? Veámoslo. Ante todo, cabe destacar la enorme autoconciencia del problema teórico y el grado de elaboración de la respuesta que encontramos en *Hegemonía y estrategia socialista*, pues los autores avanzan una respuesta que parece excluir tanto la opción gramsciana como la wittgensteniana:

una formación discursiva no se unifica ni en la coherencia lógica de sus elementos, ni en la coherencia lógica de un sujeto transcendental, ni en un sujeto que es fuente de sentido (como en Husserl), ni en la unidad de la experiencia (Laclau y Mouffe, 2001: 143).

La argumentación busca entonces una solución al problema de la unidad del discurso que sea inmanente al mismo –sin presuponer al mismo tiempo una racionalidad objetiva (aunque contingente porque histórica) de los elementos (como cabría atribuirle a Gramsci)– y lo hace a través de la noción foucaultiana de “regularidad en la dispersión” (*ibid.*: 145-146). No nos interesa tanto analizar los pormenores de este procedimiento como llegar al corolario *lógico* de su argumentación: para que el discurso tenga sentido (contentémonos ahora, como hacen los autores, con un sentido literal que más tarde tratarán de deconstruir) es necesario que este consista “en una totalidad discursiva articulada, en la que todo *elemento* ha sido reducido a *momento* de esa totalidad” (*ibid.*: 144). Ya que el sujeto no es el límite externo sino un momento interno al discurso –lo constituido y no lo constituyente– este cae como garante del sentido.

Sin embargo, este sentido requiere, como ocurría en Wittgenstein, de una salvaguarda transcendental. Al no ser ya el sujeto, esta se encuentra en la noción misma de *totalidad*.⁴⁹⁸ Si la argumentación de Laclau y Mouffe se detuviese en este punto estaríamos ante dos estructuralistas de estricta observancia –y no es ni mucho

⁴⁹⁸ Pocos autores como José Luis Villacañas han captado la relevancia estructural de este momento como premisa de toda la argumentación laclausiana, no solo en esta obra: “Aunque Laclau se mostraba dispuesto a abandonar muchos elementos de la teoría marxista, no deseaba abandonar la tesis de que toda política emancipadora socialista implicaba un momento de totalidad. Y su problema era cómo reconstruir ese momento de totalidad desde los movimientos sociales fragmentados” (Villacañas, 2017: 292). Además, Villacañas insiste, formulando con suma claridad un problema del kantismo laclausiano que ya había sido apuntado por Toni Negri (2015: s/p), en que la ontología retórica desarrollada por el argentino en sus trabajos posteriores no diluye sino que profundiza en esta orientación. Resulta paradigmático a este respecto el papel asignado a la catacresis como la figura que nombra una totalidad sin nombre con la que resulta del todo incommensurable y que con este nombrar permite acotar el deslizamiento de los tropos y restringir parcialmente la polisemia en el interior de un sistema hegemónico: “de forma demasiado clara tenemos aquí el problema de la Cosa en sí kantiana: no tenemos nombre real para esa cosa, y por tanto solo podemos nombrarla simbólicamente. Catacresis ocupa en Laclau el lugar del símbolo, pero como él cierra en una totalidad la discursividad” (Villacañas, 2017: 293).

menos anecdótico que se apoyen aquí en una larga cita de Emile Benveniste (*ibid.*: 144)–. No obstante, como trataremos de mostrar, la referencia no es Benveniste o Saussure, sino Jacques Derrida. El planteamiento básico del libro es que la totalidad que lógicamente requiere la argumentación es en la práctica solo el “*deseo* de una estructura que, en último término, siempre está ausente” (*ibid.*: 153). Esto es, se trata de una totalidad incompleta, parcial, siempre asediada por un exterior que le marca los límites y que, en tanto que impide su plena constitución, limita asimismo el alcance de la necesidad estructural introduciendo la lógica de la contingencia dentro del modelo estructuralista. Este exterior no es en 1985 un real que interrumpe acontecimentalmente la simbolización, tal y como sucede a partir de 1990, sino el hecho de que todo discurso se encuentra confrontado con un afuera que constituyen otros discursos:

Con este “exterior” no estamos reintroduciendo la categoría de lo “extradiscursivo”. El exterior está constituido por otros discursos. Es la naturaleza discursiva de este exterior la que crea las condiciones de vulnerabilidad de todo discurso, ya que nada lo protege de la deformación y desestabilización externa de su sistema de diferencias por parte de otras articulaciones discursivas (Laclau y Mouffe, 2001: 150, n. 20).

Este nuevo paso en la argumentación abre la puerta a los dos elementos fundamentales para concluir el razonamiento: el antagonismo y la articulación. En tanto que toda estructura se halla confrontada con otra que impide su propia constitución *literal* e introduce la contingencia-metaforicidad en su interior, habilitando así una “tensión irresoluble de interioridad frente a exterioridad [que] es condición necesaria de toda práctica social” (*ibid.*: 151), el antagonismo entre ambos discursos se presenta como “la ‘experiencia’ del límite de toda objetividad” (*ibid.*: 164). Este antagonismo ha de entenderse no como la contraposición entre dos identidades plenas que se enfrentan, sino como el momento en el que “la presencia del ‘otro’ me impide ser totalmente yo mismo” (*ibid.*: 168). En tanto que ese “yo mismo” es el discurso cerrado, “el antagonismo escapa a la posibilidad de ser aprehendido por el lenguaje, en la medida en que el lenguaje solo existe como intento de fijar aquello que subvierte el antagonismo” (*id.*). En este punto, en la experiencia del límite, encontramos finalmente una coincidencia *sui generis* entre el pandiscursivismo posmarxista y el trascendentalismo wittgensteniano:

El antagonismo, lejos de ser una relación objetiva, es una relación en la que se *muestran* (en el sentido en el que Wittgenstein decía que lo que no se puede *decir* se puede *mostrar*) [...] el antagonismo es la “experiencia” del límite de lo social (Laclau y Mouffe, 2001: 168-169).

El deseo de totalidad y el antagonismo como su condición de imposibilidad emparentan la lógica del cuasitrascendental que Laclau y Mouffe heredan de la deconstrucción con el trascendentalismo del primer Wittgenstein.⁴⁹⁹ En este sentido la coincidencia entre los límites del lenguaje y los límites del mundo, se declina en estos autores en el *deseo* de construir una totalidad discursiva que dote de sentido a la realidad, este deseo se concreta en una práctica específica que los autores denominan articulación: “la práctica de la articulación consiste [...] en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido; y el carácter parcial de esa fijación procede de la apertura de lo social” (*ibid.*: 154). En este punto, la construcción lógica de Laclau y Mouffe conduce a un atolladero, dado que la clave de bóveda de esta argumentación es el intento de articular una totalidad, ¿quién es el “sujeto” o la instancia que articula? La respuesta es clara: el modelo teórico formalista encuentra aquí su límite: “la articulación carece de un plano de constitución *a priori*, al margen de la dispersión de los elementos articulados” (*ibid.*: 149). O, en otras palabras, se remite a la facticidad histórica como el lugar en el que se deciden los puntos clave del discurso. Estos puntos vendrán dados por la historicidad precedente de una determinada formación social, lo que implica toda una dificultad para el planteamiento teoreticista de Laclau y Mouffe pues, como señala Frosini:

La necesidad de tener en cuenta el “carácter desnivelado de lo social” es una constante en la obra de Laclau, una pregunta que no tiene respuesta, porque donde él ha formulado una respuesta ha excedido los límites puramente formales de su enfoque (Frosini, en prensa).

Sea como fuere, parece que, ya no desde el punto de vista de la teoría sino desde el de la estrategia, Laclau y Mouffe arriban a una perspectiva inmanentista equiparable a la de Gramsci. Para el sardo, la construcción de un regimen de objetividad coincide con un discurso capaz de fijar los significados de los hechos sociales que, *tendencialmente*, tiene una forma totalizante o un alcance universal, capaz de unificar “una mayor o menor cantidad de individuos en estratos numerosos, más o menos en contacto expresivo, que se entienden entre ellos en diferentes grados” (Q10(2), §44:

⁴⁹⁹ Sobre la idea derrideana del cuasi-trascendental como elemento constitutivo de un nuevo “paradigma postfundacional” capaz de trascender la hegemonía teórica del fundacionalismo, la cual tiende a convertir al posfundacionalismo en su mera antítesis y, en opinión del autor, no le permite desplegar plenamente su propia lógica, cfr. Marchart, 2007: 13-18. Sobre la idea de la condición de imposibilidad en el planteamiento post-fundacional como correlato de la lógica del cuasi-trascendental, cfr. *ibid.*: 28-30.

1330). Desde este punto de vista, la fijación inmanente de puntos nodales para construir un discurso que dote de sentido a la realidad social parece arribar a una convergencia entre Gramsci y el post-deconstruccionismo posmarxista. Y, sin embargo, esto solo sería así si la concepción del marxismo del sardo se autocomprendiese como una forma más de la filosofía tradicional.⁵⁰⁰ En este sentido, es cierto que en Gramsci persiste la pretensión de totalidad propia del marxismo, pero se tratará de una totalidad otra.⁵⁰¹

la filosofía de la praxis se “basta a sí misma”, contiene en sí todos los elementos fundamentales para construir una total e integral concepción del mundo, una filosofía y una teoría de las ciencias naturales totales, no solo, sino también para vivificar una integral organización práctica de la sociedad, es decir, para convertirse en una civilización integral, total (Q11, §27: 1434).

Formulaciones como esta, como es sabido, han llevado a autores como Althusser a malinterpretar a Gramsci, sosteniendo que este reducía el marxismo a una “expresión” ideológica del propio tiempo.⁵⁰² Laclau y Mouffe, ciertamente, no incurrir en este error, y saben que el historicismo absoluto implica, como corolario del nuevo concepto de inmanencia esbozado por Gramsci, precisamente el rechazo de toda teleología y de todo esencialismo (Laclau y Mouffe, 2001: 106).

¿Qué es entonces lo que separa a Gramsci de Laclau y Mouffe? Donde Laclau y Mouffe conservan un *deseo* de totalidad consistente en la pretensión (imposible) de subsumir el sentido lo social en un solo discurso, el punto de partida de la totalización propia de filosofía de la praxis es una *pluralidad irreductible* de discursos, todos ellos

⁵⁰⁰ “La filosofía nueva no puede coincidir con ningún sistema del pasado, da igual cómo se llame. Identidad de términos no significa identidad de conceptos” (Q11, §16: 1410).

⁵⁰¹ “La filosofía de la praxis rompe con la lógica del completamiento ya que define su independencia como necesaria incompletud, como pensamiento de la transformabilidad de las relaciones” (Tosel, 2020b: 305).

⁵⁰² Dice Althusser, recordémoslo: “el proyecto de pensar el marxismo como historicismo (absoluto) pone en acción automáticamente los efectos en cadena de una lógica necesaria, que tiende a rebajar y a aplanar la totalidad marxista en una variación de la totalidad hegeliana” (Althusser y Balibar, 2010: 230). Y un poco antes: “como la totalidad marxista no tiene la misma estructura que la totalidad hegeliana, que en particular contiene niveles o instancias diferentes, no directamente expresivos unos de otros, es preciso, para hacerla susceptible del ‘corte de esencia’, ligar entre sí estos distintos niveles de una manera tal que el presente de cada uno coincida con todos los presentes de los demás; que sean, por lo tanto, contemporáneos (*id.*). Recordemos, finalmente, que la totalidad hegeliana, tal y como Althusser la entiende, es “una totalidad en la cual todas las partes sean otras tantas ‘partes totales’ expresivas las unas de las otras y expresivas cada una de la totalidad social que las contiene, porque cada una contiene en sí, en la forma inmediata de su expresión, la esencia misma de la totalidad” (*ibid.*: 171).

completos y dotados de sentido, que constituyen modos diferentes de significación de lo social y que pueden ser recíprocamente *traducibles*.⁵⁰³

Los restos de trascendentalismo vician el recurso *ad hoc* a la inmanencia – inmanencia especulativa cifrada en el fetiche teórico de una *facticidad* que nunca es fáctica sino la premisa *lógica* de la argumentación– ensayado por los posmarxistas, haciéndoles incapaces de esbozar una estrategia política que no esté guiada por el anhelo de una totalidad trascendental perdida. En este sentido, el planteamiento postmetafísico de Laclau y Mouffe es todavía deudor del modelo propio de las filosofías tradicionales en el que la facticidad representa la negatividad abocada a desbaratar cada pretensión de construir un régimen de verdad.

Por su parte, también en Gramsci, en tanto que postula la inmanencia de la teoría a la práctica, los diferentes discursos sobre lo social evolucionarán con el cambio de las relaciones sociales sobre las que predicán, pero esto no por ninguna imposibilidad de llegar a constituirse derivada de su antagonismo con otros discursos. El exceso de significado supone para Gramsci necesariamente una pluralidad de discursos, pero estos serán del todo plenos y capaces de describir un ámbito de la realidad, del mismo modo que cada lengua es plena y capaz de decir las mismas cosas que otra aunque de diferente *forma*. Tal plenitud no implicará la totalización de lo social en un solo régimen de sentido, sino que la totalidad de la concepción del mundo se podrá ganar únicamente en el ininterrumpido entramado de traducciones recíprocas entre los discursos que predicán las cualidades de lo social, con el consiguiente resto inherente a toda traducción.⁵⁰⁴ La filosofía de la praxis como

⁵⁰³ “Se trata de pensar el presente histórico [...] como círculo de instancias de las cuales cada una es preparatoria de la otra, donde cada una puede ser entendida solo en cuanto está enteramente condicionada por la otra y es capaz de condicionarla” (Tosel, 2020a: 266). “La traducibilidad de los lenguajes es correlativa a la circularidad de los campos en los que tales lenguajes aparecen, del que son la “teoría” (adecuada o no). Es en las contradicciones constitutivas de cada campo o círculo, donde se radican los fracasos, las carencias, los puntos difíciles de esta traducibilidad recíproca” (*ibid.*: 269). En otro texto del propio Tosel la cuestión se plantea de forma incluso más clara: “la cuestión de la traducibilidad de los lenguajes desempeña un papel constitutivo en la definición de la filosofía de la praxis como concepción del mundo. Esta última no debe ser concebida como un superlenguaje, el lenguaje de los lenguajes [...]. No es un metalenguaje supremo, sino una lengua capaz de constituir el espacio de intertraducibilidad de los lenguajes especializados cerrados en su idiotismo y en su pretensión totalizante” (Tosel, 2020b: 319).

⁵⁰⁴ “En las traducciones latín-italiano, griego-italiano, no hay nunca identidad en los términos de las lenguas confrontadas, o al menos, tal identidad que parece existir al inicio del estudio (rosa italiano = rosa latino) se va complicando cada vez más con el avance del ‘aprendizaje’, es decir, se va alejando del esquema matemático para alcanzar un juicio histórico y de gusto, en el que los matices, la expresividad ‘única e individualizada’ prevalecen” (Q16, §21: 1893).

concepción del mundo no es, en cada momento, sino el postulado de la posibilidad de traducir los diferentes discursos científicos y filosóficos sobre lo real.

Y en este sentido y no otro ha de entenderse la afirmación de la *Sagrada familia* según la cual el lenguaje político francés y la filosofía clásica alemana (más tarde se sumará la economía política inglesa) son recíprocamente traducibles. Hablamos pues de una lectura del proyecto de Marx como la traducción recíproca entre el lenguaje de la economía (estructura), la política (sociedad política) y la filosofía (sociedad civil). Entendiendo que todos ellos han surgido como abstracciones determinadas desde una inmanencia que no requiere en ningún aspecto de la construcción de totalidad metafísica alguna, fallida o lograda. Así, en Q11, §65, significativamente titulado “Filosofía-política-economía” leemos:

Si estas tres actividades son los elementos constitutivos necesarios de una misma concepción del mundo, necesariamente debe haber, en sus principios teóricos, convertibilidad de una en la otra, traducción recíproca en el propio lenguaje específico de cada elemento constitutivo: uno está implícito en el otro y todos juntos forman un círculo homogéneo (Q11, §65: 1492).⁵⁰⁵

Hablamos, en definitiva, de la unidad de teoría(s) y práctica(s) como una traducción recíproca de ambos polos.⁵⁰⁶ En este sentido, y no por el privilegio epistemológico que le permite conocer esta o aquella esencia trascendente de lo real y continuar la

Sobre el particular cfr. Boothman, 2009a: s/p. Asimismo, recuérdese el pasaje de André Tosel: “el círculo político no puede traducir sin residuos en términos de voluntad general la razón del mercado” (2020a: 267).

⁵⁰⁵ Giuliano Guzzone lo ha formulado con singular eficacia: “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: 164).

⁵⁰⁶ “‘Traducir’ en lenguaje teórico los elementos de la vida histórica” (Q3, §48: 332). Gramsci se sitúa a medio camino entre caer del todo en la primacía de la política (hacer de esta un principio: abstracción) y privilegiar por completo la filosofía (la pura actividad, es decir, la vía idealista). La tendencia a caer en la primera, se matiza con el desarrollo de la teoría de la traducibilidad, en la cual ninguno de los dos momentos puede prevalecer o ser asumido como originario. (Frosini, 2010: 168).

historia de la metafísica, el proletariado es el heredero de la filosofía clásica alemana.⁵⁰⁷

La metáfora ilimitada: Jacques Derrida.

Ciertamente, como ya hemos apuntado, la gran aportación derridiana al posmarxismo fue señalar

una cesura radical en la historia del concepto de estructura, que surge en el momento en el que se abandona el centro (lo *transcendental representado* bajo sus diversas formas: *eidos*, *arché*, *telos*, *energeia*, *ousía*, *alétheia*, etc.) y con él la posibilidad de fijar un *sentido* subyacente al flujo de las diferencias (Laclau y Mouffe, 2001: 152).

En lugar de abundar en la aportación decisiva que supuso esta deconstrucción de la estructura para la teoría de lo social, toda vez que, como Laclau recordará algunos años más tarde, “el tema central de la deconstrucción es el de la producción político-discursiva de la sociedad” (Laclau, 1998: 122);⁵⁰⁸ quisiéramos rastrear muy someramente en la obra de Derrida el despuntar de una de sus consecuencias –como vimos, plenamente asumida por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe–, a saber, la imposibilidad de fijar una literalidad última y la consiguiente metaforicidad irrestricta del lenguaje en tanto que ningún término se halla vinculado a un significado fijo que constituya su literalidad, sino que siempre está comprometido en una

⁵⁰⁷ Se llega así a la igualdad o ecuación entre “filosofía y política”, entre pensamiento y acción, es decir, a una filosofía de la praxis. Todo es política, también la filosofía o las filosofías [...] y la única filosofía es la historia en acto, es decir, la vida misma. En este sentido se puede interpretar la tesis del proletariado alemán heredero de la filosofía clásica alemana (Q7, §35: 886).

⁵⁰⁸ En una entrevista de 1991, la crítica derrideana a la formulación althusseriana del tópico de la determinación en última instancia por la economía, viene a corroborar el parentesco de la teoría posmarxista de lo social con su planteamiento: “el concepto de la *última instancia* sería en el fondo el concepto general de lo *propiamente deconstruible* [...] deconstruir la sustancialidad, la ‘principalidad’, la originalidad, la archicausalidad, etc, es siempre deconstruir o desmontar el recurso a alguna ‘última instancia’” (Derrida, 2012: 46). Por el contrario, Derrida pone en valor la noción althusseriana de sobredeterminación, que, como hemos visto, Laclau asimilaba al deslizamiento del significado inherente a la metaforicidad de todo elemento: “decir ‘última instancia’ en vez de infraestructura no cambia mucho y destruye o relativiza de manera radical justamente el hecho de que se tomen en cuenta las sobredeterminaciones. Todo lo que hay de interesante y fecundo en la lógica de la sobredeterminación se encuentra comprometido, reducido, aplastado por ese discurso sobre la ‘última instancia’” (*ibid.*: 46-47).

sobredeterminación semántica que hace de toda estructura discursiva el lugar de deslizamientos trópicos.⁵⁰⁹

En un artículo titulado “Política de la retórica”, Laclau sostiene que “es precisamente el carácter cerrado de todo sistema de distinciones el que es puesto en cuestión por el giro deconstructivo” (2008b: 109), apertura cuya contrapartida, como hemos visto, es la posición sobredeterminada, vacilante, escindida entre su diferencia y su equivalencia, de cada posición social. Estas dos lógicas (la primera relativa a las posiciones diferenciadas de cada demanda, la segunda a su común antagonismo con un afuera constitutivo que impediría la completud del pueblo) se homologan precisamente a los tropos de la metonimia (la lógica de la diferencia: dimensión sintagmática) y la metáfora (lógica de la equivalencia: dimensión paradigmática), figuras que se encuentran en una proximidad indisoluble y que se recortan mutuamente. Como señala Laclau, la anatomía discursiva requiere de ambas: si bien la metonimia podría producir una literalidad en el caso de un sistema perfectamente delimitado, la metáfora rasga la inmanencia del sistema, dotándolo de profundidad, haciendo que cada término sea al tiempo la significación de sí mismo y una metáfora del equivalente general, con lo que introduce siempre un giro retórico extra sobre dicha literalidad. Así, si bien la contingencia radical de la que parte puede concebirse como una serie de desplazamientos metonímicos “en cierto sentido más ‘primordial’ que la metáfora” (2008b: 120), a menos que queramos incurrir en la ficción de una posible tabula rasa en el campo social ha de pensarse esta lógica diferencial como trabajada siempre por cúmulos de agregación metafórica.

Pues bien, la idea del carácter excedente de la metáfora la convierte en un *indecidable*. Y esto en tanto que *estructuralmente* será a un tiempo interna y externa al sistema, funcionando así —en tanto que asume la forma de la catacresis por la que se

⁵⁰⁹ Ciertamente, como veremos, también Gramsci asume por completo la naturaleza metafórica del lenguaje y en este sentido remite a una amplia gama de influencias como Bréal o Vailatti. En el caso de Derrida, la referencia más obvia y la cual nos interesa destacar aquí es *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, de Friedrich Nietzsche: “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal” (Nietzsche, 2007: 25). La conexión entre el posfundacionalismo de Laclau y el diagnóstico nietzscheano sobre el nihilismo que ha señalado José Luis Villacañas (2015: 15), resulta también manifiesta en este punto.

nombra metafóricamente aquello para lo que no existe un nombre propio— como cierre totalizante que limita el sistema a partir de un elemento interno al mismo. Esta idea de la catacrexis viene a solventar el problema de la metáfora como indecible, como el único término que debe gozar de un sentido literal para permitir así cerrar el campo del lenguaje como equivalente al ámbito de lo metafórico. Esta idea aparece por entero recogida en *La mitología blanca* de Jacques Derrida:

Si se quisiera concebir y clasificar todas las posibilidades metafóricas de la filosofía, una metáfora será siempre excluida, fuera del sistema: aquella, al menos, sin la cual no sería construido el concepto de metáfora, o, para sincopar toda una cadena, la metáfora de metáfora. Esta metáfora, además, permaneciendo fuera del campo que permite circunscribir [en el que sería una metáfora más], se extrae o se abstrae una vez más a ese campo, se sustrae a él pues como una metáfora menos [en tanto que se requiere que permanezca como concepto, literal] (Derrida, 2008: 259).

El hecho de que lo metafórico y lo literal resulten indecibles, implica, para decirlo con el propio Derrida en su *La retirada de la metáfora*, que “todo enunciado a propósito de cualquier cosa que pase, incluida la metáfora, se habrá producido *no sin* metáfora” (2017: 69). Y en este sentido, el gesto laclausiano-mouffeano por hacer de la hegemonía una fijación parcial del significado no hace sino reproducir el gesto que el propio Derrida se atribuye como precondition para poder pronunciar su discurso sobre la metáfora, a saber: “reducir el deslizamiento” (*ibid.*: 70).

4.2. Gramsci y la metáfora.

Pocos autores han prestado mayor atención que Peter Ives a la cuestión de la metáfora en la obra de Gramsci (Ives, 2009b), así como al papel que los pasajes de los *Quaderni* consagrados a este tropo desempeñan en el logro de una lectura de esta obra alternativa a la de *Hegemonía y estrategia socialista* (Ives, 2005). En este sentido, el presente apartado puede verse como poco más que una nota a pie de página de los textos que venimos de referir y, sin embargo, quiere distanciarse de aquellos en un punto fundamental. El análisis de la metaforicidad del lenguaje en los *Quaderni* que Ives lleva a cabo, guiado ante todo por la identificación entre antirreferencialismo lingüístico y antieconomicismo, se centra únicamente en los textos C presentes en los

cuadernos 10 y 11, desatendiendo en cada caso los correspondientes textos A.⁵¹⁰ Esta elección es rica en consecuencias, pues una lectura atenta a los textos de primera redacción y a la evolución diacrónica de la posición gramsciana como la que quisiéramos llevar ahora a cabo, pondrá de manifiesto un refinamiento de su posición sobre el particular. Esta transformación en su consideración del rol de la metáfora en el más amplio campo de la semántica se muestra solidaria de parte a parte con el logro de la reforma antieconomicista del materialismo histórico consumada por la filosofía de la praxis.

Como vimos a propósito de *Hegemonía y estrategia socialista*, parece haber llegado a ser un lugar común el que contraponen la articulación plenamente discursiva de los sujetos sociales –la cual, precisamente, para ser articulación, ha de implicar un relajamiento de la necesidad estructural basado en una sobredeterminación metafórica de cada posición de sujeto– a la existencia de alguna instancia económica extradiscursiva: ya sea una fijación infraestructural de las posiciones de clase que embrida el campo de la contingencia, limitando las posibilidades de articulación que, a nivel superestructural, dan su forma a la voluntad colectiva; ya sean las supuestas leyes de la historia que garantizan, como una astucia de la providencia, la constitución futura de la clase para-sí a partir del despliegue de las contradicciones inherentes a la forma-valor. La negación de esta instancia extra-discursiva, finalmente, llevaba a los autores a negar la posibilidad misma de un acceso a la realidad no mediado

⁵¹⁰ En su entrada en el *Dizionario gramsciano* dedicada a la “Metáfora” (Ives, 2009c: s/p) el autor canadiense enumera las cuatro notas, todas ellas textos C, en las que centran su atención, a saber: Q10(2), §41.XII; Q11, §24, Q11, §28, Q11, §50. Esta restricción de la atención a los textos de segunda redacción tiene, en el caso de la metáfora, importantes consecuencias teóricas. Estas se hacen patentes, ante todo, en su “Language, Agency and Hegemony. A Gramscian Response to Post-Marxism” en donde se recurre a la descripción del lenguaje como metáfora presente en Q11, §24 (Julio-agosto de 1932), sin atender debidamente al correspondiente texto A, a saber, Q7, §36 (febrero-noviembre de 1931) (Ives, 2005: 464). De esta forma, como veremos en detalle, Ives desatiende una importante variante instaurativa que afecta al eje central de su exposición: el hecho de que Gramsci no conciba el lenguaje como nomenclatura y la relación de esto con su antieconomicismo. Si atendemos al texto A, vemos que esta conclusión es el resultado de un doble movimiento: por un lado, un refinamiento en el concepto mismo de metáfora y, por otro, un progreso en el logro de una teoría netamente antieconomicista que supere los resabios deterministas implícitos en la metáfora arquitectónica base-superestructura. Veremos esto en detalle, baste por el momento señalar que, posiblemente, la desatención de Ives al desarrollo diacrónico de la problemática se deba a su uso de *Selections from the Prison Notebooks*, de Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith (Gramsci, 1992: 450). Quizás al uso de esta edición se deba también el error de atribución de Ives, quien ubica su cita de Q11, §24 en Q11, §28, párrafo dedicado a la misma temática. Lichtner, por su parte, sí atiende a la variante instaurativa referida, mas no extrae ninguna consecuencia teórica de ella (1991: 112).

lingüísticamente. Como vimos igualmente, Laclau y Mouffe consideraban que todo el marxismo asumía en un modo u otro esta dicotomía y que Gramsci, pese a haber llevado a dicha tradición hasta su límite interno, caía finalmente en un reduccionismo solidario a su vinculación de la noción de “principio hegemónico” con la de clase fundamental. Consideramos que esta afirmación no ha sido meramente discutida en nuestra exposición, sino refutada con arreglo a los textos del comunista sardo.

No obstante, una lectura diacrónica de los *Quaderni* mostrará que existe, en términos gramscianos, un momento de verdad en el discursivismo posmarxista, aun cuando ni Laclau ni Mouffe estuviesen en condiciones de justificar debidamente su afirmación precisamente por su desatención a los rudimentos de la teoría gramsciana del lenguaje y, muy en particular, a la cuestión de la metáfora. La reflexión gramsciana sobre el tema parte fundamentalmente del estudio de dos metáforas muy concretas: aquella que, en la *Einleitung* de 1859, hace de la economía la anatomía de la sociedad⁵¹¹ y la afirmación de Bujarin según la cual “los primeros escritores de la filosofía de la praxis emplean los términos de ‘inmanencia’ e ‘inmanente’ solo en sentido metafórico” (Q11, §24: 1426-1427).⁵¹² A ambos objetos de reflexión corresponde el estudio de sendas funciones de la metáfora, las cuales, en el límite, resultan convergentes pero no son del todo solapables: mientras que la analogía en la que la economía pasa por la anatomía de la sociedad civil permite a Gramsci aludir al valor pedagógico de las metáforas, prontas a ilustrar aquellos aspectos del análisis científico de la realidad más difícilmente accesibles a las masas populares y, por lo tanto, fundamentales en el papel de la filosofía de la praxis como “reforma intelectual

⁵¹¹ “La anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política” (Marx, 2012: 175). Curiosamente esta referencia a la anatomía se halla igualmente presente en el *Proemio* ascoliano, de un modo que no resulta del todo incompatible con las premisas que desarrolla ulteriormente Gramsci: “ciertamente, una buena enseñanza de anatomía se requiere también en las academias de bellas artes, pero el Laocoonte y el Apolo de Belvedere requieren de otros intérpretes que no sean del sector” (Proemio, 1873: XXXVI, n. 10).

⁵¹² La cita de Bujarin a la que se refiere Gramsci es la siguiente: “los elementos teleológicos que figuran en las formulaciones de Marx y Engels deben ser considerados como meras formas metafóricas y estéticas de expresión” (Bujarin, 1974: 123). Como señala Gerratana (Q2633), el pasaje no contiene referencia alguna a los términos “inmanencia” o “inmanente”, pero dado que se encuentra en la sección del *Ensayo popular* titulada “Doctrina de la finalidad (Teleología) en general y críticas de esta doctrina. Finalidad inmanente”, resulta verosímil atribuir a este pasaje la reflexión de Gramsci. Además, Q4, §16, la nota inmediatamente anterior a la primera referencia a la inmanencia como metáfora, se titula “La teleología nel ‘Saggio popolare’” y hemos de recordar que Q4, §17 se abre con una referencia explícita a su precedente: “lo que se ha dicho de la ‘teleología’ se puede repetir de la ‘inmanencia’” (Q438).

y moral”; la segunda entronca más directamente con la reflexión en torno a la semántica histórica.

No nos detendremos en demasía con la metáfora de la anatomía, pues ya hemos tratado en el capítulo 2 el papel de la filosofía de la praxis como reforma y hemos analizado igualmente los límites que Gramsci detecta en la metáfora arquitectónica cuando esta se reifica. Debemos en todo caso exponer muy someramente sus argumentos para ver cómo estos convergen con el tema de la metáfora. Para ello, nos detendremos ante todo con dos notas: Q10(2), §41.XII, escrita entre agosto y diciembre de 1932, y con la contemporánea Q11, §50. En relación a este tópico, las primeras redacciones –Q4, §15 y Q4, §20, en el primer caso, Q8, §207 y Q8, §232, en el segundo– no presentan cambios relevantes para nuestros intereses.

Pues bien, ante todo “la metáfora estaba justificada por su ‘popularidad’” ya que “la filosofía de la praxis, proponiéndose reformar intelectual y moralmente estratos sociales culturalmente atrasados, recurre a metáforas tal vez ‘gruesas y violentas’” (Q11, §50: 1474). Analizar la historia de estas metáforas, la decisión por una en lugar de otra, permite ante todo conocer la época del autor, sus intereses y, además, permite acotar los límites de la metáfora, aquellos puntos en los que la imagen deja de cumplir su función didascálica y pasa, con su descripción, a velar o alterar aspectos del fenómeno. La metáfora de la anatomía responde en este contexto a la pretensión de las ciencias sociales de “encontrar una fundamento objetivo y científicamente adaptado para darles la misma seguridad y energía que la de las ciencias naturales” (*id.*). En particular, la imagen de la anatomía se corresponde con la revolución científica en la biología por la cual se tratan de superar los principios taxonómicos basados únicamente en elementos exteriores.

Cuando esta imagen se importa a la ontología de lo social y se reifica, se corre el riesgo de afirmar que “la piel [...] sea una mera ilusión y que el esqueleto y la anatomía sean la única realidad” (Q10(2), §41.XII: 1321). O lo que es lo mismo, la irrelevancia de las ideologías.⁵¹³ Si esto ocurre, el elemento cuya función era guiar la

⁵¹³ No es casualidad que el contexto de esta exposición sea precisamente la discusión con la elitista teoría de las ideologías croceana tal y como esta se expone en *Materialismo storico ed economia marxistica*. Según esta, en primer lugar, el materialismo histórico, consideraría el derecho y la ideología como una mera apariencia, cuando para Croce, muy próximo en esto a lo que él considera como lo esencial en el marxismo, las ideologías son “construcciones prácticas, instrumentos de dirección política [...] son meras ilusiones para los gobernados, un

mirada del subalterno en una dirección que le encaminase a superar su condición, pasa a ser una barrera que impide el abandono de la fase corporativa y de la posición subordinada que le es solidaria. La metáfora de la anatomía, entonces, muestra sus límites políticos precisamente cuando tiende a generalizar la actitud psicológica en la que la problemática jurídica y cultural desaparecen como objetivo político de las clases subalternas:

En el juicio de la apariencia de las superestructuras hay un hecho del mismo tipo: un “desengaño”, un pseudopesimismo, etc. que desaparece de golpe cuando se ha “conquistado” el Estado y las superestructuras son aquellas del propio mundo intelectual y moral (Q11, §50: 1476).

La fijación, en virtud de los objetivos políticos que se persiguen con ella, de unos límites cambiantes a la aplicabilidad de la metáfora acota también el caladero de metáforas de las que debe servirse la práctica política. Así, uno de los errores fundamentales del manual de Bujarin es, precisamente, el recurso a la física para explicar la dinámica social, “ya que en la física no se sale nunca de la esfera de la cantidad si no es por metáfora” (Q11, §32: 1446),⁵¹⁴ lo que en última instancia limita la posibilidad de explicar cómo una organización cuantitativamente creciente de las clases subalternas puede dar paso al salto cualitativo que las convierta en hegemónicas.

También en el *Ensayo popular* de Bujarin Gramsci recava los elementos para comprender la función que la metáfora desempeña en su concepción de la semántica. El punto de partida de su argumentación sería la afirmación del autor ruso por la cual “en la filosofía de la praxis los términos ‘inmanencia’ e ‘inmanente’ son usados pero ‘evidentemente’ este uso es solo ‘metafórico’” (Q11, §28: 1438). Antes de avanzar en la exposición de Gramsci conviene destacar dos variantes instaurativas con respecto a Q4, §17, la primera redacción del texto. Allí el término “evidentemente” no aparece

engaño sufrido, mientras que son para los gobernantes un engaño querido y consciente” (Q10(2), §41.XII: 1319). Frente a esto, Gramsci no solo sostiene que las ideologías son relevantes para el marxismo, como demuestra el hecho de que “la propia filosofía de la praxis es una superestructura” (*id.*), sino que también trata de superar el elitista esquema croceano, haciendo de la “filosofía de la praxis” aquella ideología cuya eficacia sería la de abolir la función misma de la ideología como instrumento de gobierno, por ser “la expresión de las clases subalternas que quieren educarse a sí mismas en el arte de gobierno” y que para gobernar realistamente “tienen interés en conocer todas las verdades” (Q10(2), §41.XII: 1320).

⁵¹⁴ La querencia de Gramsci por el lenguaje de la biología y la química se explica en buena medida por la afinidad entre las imágenes tomadas de este y el tópico dialéctico que explica el tránsito de la cantidad a la cualidad. Sobre el tema cfr. Ciliberto, 2020b y Di Meo, 2012.

entre comillas, lo que vendría a señalar no solo un énfasis sino también una toma de distancia cada vez mayor, subrayando la distancia del propio Gramsci con la posición de Bujarin,⁵¹⁵ distancia marcada por el hecho de que se trata de una mera cita que en este caso, refiere no solo a lo literal, sino a toda la posición teórica. Esta distancia se ve reforzada por la inclusión de la partícula “solo” antes del término metafórico, también del todo ausente en el texto A de mayo-agosto de 1930 (cfr. Q4, §17: 438).

Hechas estas precisiones filológicas mínimas podemos adentrarnos en la respuesta de Gramsci: “muy bien. ¿Pero se ha explicado así qué significan inmanencia e inmanente ‘metafóricamente’? ¿Por qué estos términos siguen siendo usados y no son sustituidos?” (Q11, §28: 1438). En el precedente Q11, §24, Gramsci esboza una respuesta positiva frente a la cuestión: “las relaciones entre el lenguaje y las metáforas no son simples, todo lo contrario. El lenguaje, para empezar, es siempre metafórico” (Q1427). ¿En qué sentido el lenguaje es siempre metafórico? La respuesta a esta pregunta varía notablemente entre el texto A y el texto C que acabamos de citar y en dicha variación puede cifrarse la consumación de todo un cambio de perspectiva en lo que respecta al papel del lenguaje y a la cuestión del economicismo. Comencemos por la primera de las versiones —aquella que se encuentra ausente en los análisis de Peter Ives sobre el particular—, a saber, Q7, §36 (redactado por Gramsci entre febrero y noviembre de 1931), texto donde a la pregunta que venimos de citar se responde:

todo el lenguaje es metáfora y es metáfora en dos sentidos: es metáfora de la “cosa” u “objeto material y sensible” indicados y es metáfora de los significados ideológicos dados a las palabras durante los precedentes periodos de civilización (Q886).

Como podemos ver, en el año 1931 Gramsci todavía caracteriza la metaforicidad del lenguaje en un doble sentido: en un sentido esencialista, referencialista o que estamos tentados de llamar sincrónico, es decir, en un sentido que convierte a los términos en una nomenclatura de las cosas⁵¹⁶ y, por otro lado, en un sentido diacrónico, en el que las acepciones actuales de cada término son contempladas como la deriva metafórica

⁵¹⁵ Sobre le particular, cfr. Cospito, 2011 (especialmente los apartados 2, 3, 4, y 5 del primer capítulo).

⁵¹⁶ Un buen ejemplo de este referencialismo con tintes economicistas, si bien matizado por una rudimentaria comprensión del principio de la eficacia de las superestructuras que cuestiona la causación unidireccional de la estructura, se encuentra en Q3, §119, escrito en agosto-septiembre de 1930: “si es cierto que los partidos *no son sino la nomenclatura de las clases*, es también cierto que los partidos no son solo una expression mecánica y pasiva de las clases mismas, sino que reaccionan enérgicamente sobre ellas para desarrollarlas, consolidarlas, universalizarlas” (Q3, §119: 387, el destacado es nuestro). Para un estudio de la evolución desde el partido como nomenclatura de clase hacia la posición togliattiana del partido como la democracia que se organiza, cfr. De Giovanni, 1977: 66.

que produce mutaciones en el contenido o introduce contenido inédito en una forma que se mantiene intacta. Veamos ahora la reescritura de ese mismo texto, llevada a cabo entre julio y agosto de 1932:

si quizás no se puede decir exactamente que el lenguaje actual es metafórico con respecto a la cosa u objeto material y sensible indicados (o al concepto abstracto) para no ampliar demasiado el concepto de metáfora, se puede decir sin embargo que el lenguaje actual es metafórico con respecto a los significados y al contenido ideológico que las palabras han tenido en los periodos de civilización precedentes (Q11, §24: 1427).

Conviene fijarse primeramente en lo más evidente. En un lapso de tiempo de a lo sumo año y medio Gramsci evoluciona desde una perspectiva semántica referencialista, en la que la palabra no es sino un modo de decir la esencia de la cosa y en la que, además, se reconoce que este vínculo está mediado históricamente de forma tal que la polisemia de un significante puede remitirse a la pluralidad de referencias a las que ha estado ligado a lo largo del tiempo; hasta una perspectiva en la que la referencia a la cosa se desestima, en la que la palabra se autonomiza del referente y en la que el significado se gana única y exclusivamente en relación a la historia del propio término.

Esta evolución antiesencialista de Gramsci, además, puede rastrearse en otra marca textual un poco más sutil: si en la primera cita, el sardo se estaba refiriendo a “todo el lenguaje”, en el texto C se refiere hasta en dos ocasiones a “el lenguaje actual” es decir, la metaforicidad deja de funcionar preferentemente como la referencia a una forma general del lenguaje, para pasar a priorizar su historicidad concreta: a falta de una referencia externa constante en relación a la que el lenguaje se constituye en la continuidad de un todo, el estudio de lo lingüístico parte ahora de la absoluta historicidad de la lengua y, es solo a partir del valor que un término adquiere en cada fase como puede ponderarse la polisemia inherente a este.⁵¹⁷

⁵¹⁷ Peter Ives ha señalado el parcial acuerdo y desacuerdo de esta perspectiva con el modelo lingüístico de Saussure, ya que, como en aquel, desde el punto de vista del uso “los hablantes no tienen necesidad de conocer la etimología de una palabra [...] –la base de la lingüística diacrónica o histórica– para que el lenguaje funcione, sino que solo necesitan entender como funciona la palabra en un sistema sincrónico de diferencias” (Ives, 2009c: s/p). Esto parece obvio, toda vez que “es probable que para muchos el término ‘inmanencia’ sea conocido y entendido solo en el nuevo significado ‘metafórico’” (Q11, §24: 1428). Sin embargo, a diferencia del “objetivismo abstracto” (Voloshinov, 2009: 93) de Ferdinand de Saussure, los usos históricos serán el punto de partida y no de llegada y el objeto privilegiado de la lingüística no será la estructura sincrónica abstraída, sino “el residuo histórico del lenguaje” (Ives, 2009c: s/p), o lo que es lo mismo, la historia de la constitución de esa estructura en cada una de sus fases como “un aspecto de historia de la cultura” (Q11, §28: 1438).

Esto, a su vez, no hace del lenguaje una instancia de creación *ex nihilo*, un devenir no sujeto a más cortapisas que una voluntad arbitraria. Tal perspectiva es del todo ajena desde el primer texto que hemos tomado en consideración: “el lenguaje es una cosa viviente y al mismo tiempo un museo de fósiles de la vida pasada” (Q4, §17: 438), fórmula que implica, claramente, una pervivencia de los vestigios lingüísticos pasados y su función en la producción de mensajes significativos, así como la imposibilidad de eliminarlos o sustituirlos sin resto. Sin embargo, esta perspectiva *dialéctica* se acentúa en el texto C, pues donde Gramsci decía, en relación al significado de inmanencia, “el uso es metafórico solo en el sentido de que la concepción ha sido superada, ha sido desarrollada” (*id.*), añade más tarde “el uso es metafórico solo en el sentido de que la vieja inmanencia es superada, ha sido superada, sin embargo, *está siempre supuesta como eslabón en el proceso de pensamiento del que ha nacido lo nuevo*” (Q11, §28: 1438-1439, el destacado es nuestro).⁵¹⁸

Visto lo obvio, ¿qué es lo que lleva a Gramsci a pasar de una perspectiva a la otra? Si seguimos la reconstrucción del problema desarrollada por Giuseppe Cospito (2004), la primera ruptura con el determinismo del que más tarde Bujarin se erigirá en paradigma se produce en el Cuaderno 4 –aquel en el que comparecen los primeros textos sobre la metáfora, ya sea de la inmanencia o de la anatomía de la sociedad–. Allí, el problema del economicismo, concretado en la cuestión de las relaciones entre estructura y superestructura, se plantea todavía como la contraposición de los elementos voluntaristas inherentes al idealismo y del determinismo económico.⁵¹⁹ Este enfoque se redimensiona en el Cuaderno 7, donde Gramsci comienza a delinear la superación de todo intento de determinación mecánica de la superestructura por la estructura. Este hito del pensamiento gramsciano es consolidado por la introducción del concepto de “guerra de posiciones” en Q7, §10 (noviembre de 1930)⁵²⁰ y formulado definitivamente en Q7, §24 (febrero de 1931):

La pretension (presentada como postulado esencial del materialismo histórico) de presentar y exponer toda fluctuación de la política y de la ideología como una

⁵¹⁸ Todo ello es coherente con lo escrito en la nota 171 de Q8: “ninguna nueva situación histórica, aunque sea debida al cambio más radical, muta completamente el lenguaje, al menos en su aspecto externo, formal. Pero el contenido del lenguaje ha cambiado” (Q1044).

⁵¹⁹ El caso paradigmático Q4, §38 (octubre de 1930) en donde se contraponen “economicismo” e “ideologismo” añadiendo que, por una parte se sobrevaloran las causas mecánicas, por la otra el elemento ‘voluntario’ e individual” (Q456).

⁵²⁰ Sobre el particular, cfr. Cospito, 2004: 234.

expresión inmediata de la estructura, debe ser combatida teóricamente como un infantilismo primitivo (Q871).

Obsérvese que, si bien se cuestiona el automatismo y la unidireccionalidad de la determinación, Gramsci se mantiene por entero fiel a la metáfora arquitectónica, sin cuestionar la prioridad de lo económico, sino solo la inmediatez de sus efectos sobre las superestructuras. Estamos todavía, si queremos, en un momento de temporalidades diferenciales, pero no se ha ganado aún la plena efectividad de lo ideológico. La nota en la que comparece la definición referencialista de la metáfora –Q7, §36– escrita entre febrero y noviembre de 1931, es inmediatamente posterior al texto que venimos de citar, y se mueve entonces en el marco solo parcialmente antieconomicista que marca los primeros compases de la reinterpretación gramsciana de la *Einleitung* de 1859.

Esta imagen, con las codas que impone al antieconomicismo de Gramsci, comienza a caer en la tercera etapa de los Apuntes de filosofía, es decir, en el Cuaderno 8, escritos entre noviembre de 1931 y mayo de 1932. Así, en Q8, §205, escrito entre febrero y marzo de 1932, Gramsci incide en los efectos devastadores que el mecanicismo, que puede cumplir una función en la fase subalterna, tiene cuando se alcanza la dirección de la sociedad.⁵²¹ No por casualidad, dos notas después, en el contemporáneo Q8, §207, Gramsci vuelve sobre la metáfora de la anatomía de la “sociedad civil” a fin de relativizar su valor, mediante la contextualización histórica de sus orígenes. Si nos guiamos por esta metáfora, el abandono definitivo del modelo incluido en la Introducción a la *Contribución de la crítica de la economía política* se produce en Q11, §50 (agosto-diciembre), donde, como hemos visto, se la considera “gruesa y violenta”, adaptada para un “público intelectualmente no refinado” (Q1474), mientras que en Q4, §15, se la consideraba todavía como una “metáfora apropiada” (Q437).

La larga nota Q11, §12, escrita entre junio y julio de 1932, es decir, a lo sumo dos meses antes de las notas sobre la metáfora que nos ocupan (las notas 24 y 28 del Q11 son escritas entre julio y agosto del 32), constituye la definitiva superación del mecanicismo,⁵²² pues ya sin referencia alguna a la tópica estructural o a la imagen de

⁵²¹ “Cuando el subalterno se convierte en dirigente y responsable, el mecanicismo aparece antes o después como un peligro inminente, se produce una revisión de todo el modo de pensar porque se ha producido un cambio del modo de ser” (Q8, §205: 1064).

⁵²² Como señala Cospito (2004: 239), Gramsci continúa su reflexión sobre el economicismo en los Cuadernos misceláneos 15 y 17, señaladamente en Q15, §10; Q15, §13; Q15, §25;

la anatomía, se sientan las bases para la circunscripción de esta segunda metáfora a la pedagogía con los estratos más atrasados de la sociedad:

Se puede observar cómo el elemento determinista, fatalista, mecanicista ha sido un “aroma” ideológico inmediato de la filosofía de la praxis, una forma de religión y de excitante (pero al modo de los estupefacientes), hecha necesaria y justificada históricamente por la naturaleza subalterna de determinados estratos sociales. Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha y la lucha misma termina por lo tanto con identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una forma formidable de resistencia moral, de cohesión (Q11, §12: 1387-1388).

En el apartado siguiente veremos cómo, precisamente la metáfora que sirve de excusa para exponer su teoría de la metaforicidad del lenguaje, aquella de inmanencia, constituye el elemento teórico decisivo que permite a Gramsci abandonar el economicismo. El sardo gana su propia noción de inmanencia en Q10(2), §9, escrito en la segunda mitad de mayo de 1932, lo que explica asimismo las transformaciones en su concepción del lenguaje que subyacen en su posición respecto al valor de la metáfora y que veremos, para cerrar este apartado, a propósito de los comentarios a la lectura de Laclau y Mouffe.

4.2.1 Lenguaje, concepción del mundo y ausencia de realidad extralingüística.

El punto de partida de la crítica que Peter Ives dirige a los teóricos posmarxistas estriba en que, frente al planteamiento (cuyo correlato lingüístico sería el referencialismo) que sostiene la contraposición entre el lenguaje y una realidad extradiscursiva (que Laclau y Mouffe consideran equivalente a la economía), Gramsci, si atendemos al problema de la metáfora, estaría del lado de la superación de tal dicotomía y no sería uno de los representantes de la misma. Así, dice Ives, en lo que hace a la concepción antirreferencialista del lenguaje, no hay diferencia alguna entre Gramsci y las que, en última instancia, sería las fuentes de inspiración del posmarxismo: Saussure⁵²³ y (el segundo) Wittgenstein (Ives, 2005: 459-460).

Q15, §50; Q17, §12; y Q17, §48. Nos limitamos a mencionarlas puesto que no consideramos que estas notas sean determinantes para la evolución del problema de la metáfora.

⁵²³ Encontramos la misma idea en Carlucci, 2014a: 77. Para una comparativa entre las confluencias de la obra de Gramsci y la de Saussure cfr. *ibid.*: 70-78 y Carlucci, 2010. Si bien Saussure es explícito en lo que hace a su rechazo del lenguaje como nomenclatura (“el signo lingüístico une no una cosa y un nombre sino un concepto y una imagen acústica” (Saussure, 2000: 102), podemos aún, a partir de la lectura sintomal del *Course* llevada a cabo por Emile

Ives parte, como vemos, del punto de llegada de nuestra argumentación precedente. Si la noción de lenguaje es equiparable a la de metáfora y la metaforicidad del lenguaje no refiere a nada externo a sí sino a sus significados precedentes, podemos deducir que no hay una realidad extra-lingüística o extra-discursiva, como dirían Laclau y Mouffe. O lo que es lo mismo: encontramos en la obra de Gramsci, mediada por su caracterización de la cuestión lingüística, una crítica radical de la inmediatez de cuño empirista.

Veamos cuales son las premisas de este planteamiento. En Q11, §12 (junio-julio, 1932), sostiene que “incluso en la más mínima manifestación de una actividad intelectual cualquiera, el ‘lenguaje’, está contenida una determinada concepción del mundo” (Q1375) y añade que, “si es cierto que cada lenguaje contiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura, será también cierto que del lenguaje de cada uno se puede juzgar la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo” (Q1377). Por su parte, en Q10(2), §44, escrito entre agosto y diciembre de 1932, añade: “lenguaje significa también cultura y filosofía [...] y por tanto el hecho ‘lenguaje’ es en realidad una multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados” (Q1330). A lo que suma: “la cultura, en sus diversos grados, unifica una mayor o menor cantidad de individuos en estratos numerosos” (*id.*).

De todas estas citas se sigue la equiparación entre lenguaje y concepción del mundo, lo que en última instancia permite señalar la metaforicidad como elemento que liga la continuidad, siquiera formal, entre concepciones del mundo, ya que, como ha sabido ver Lo Piparo, “en el lenguaje, la continuidad entre lo viejo y lo nuevo está

Benveniste en su artículo de 1939, titulado “La naturaleza del signo lingüístico”, sostener la mayor radicalidad del antirreferencialismo gramsciano con respecto al planteamiento de lingüista ginebrino. La tesis fuerte de Benveniste pasa por afirmar que, si tomamos en serio el planteamiento del *Course*, la relación de significante y significado no puede ser arbitraria, sino necesaria. La piedra angular de este razonamiento se basa en que frente a la imagen acústica (significante) el concepto (significado) es inmotivado pues no tiene con él “ningún vínculo natural en la realidad” (Saussure, 2000: 106). En opinión de Benveniste, con la referencia a “la realidad”, Saussure contrabandea un tercer término al que se refiere la arbitrariedad del signo. Así, significante y significado “juntos se evocan en toda circunstancia” (Benveniste, 1971: 51). El francés ve aquí, en esta específica declinación del problema del acuerdo entre el lingüista y el mundo, restos del relativismo filosófico del XIX. Así, el problema de la arbitrariedad teorizado en el *Course* ha de ser en su opinión redimensionado, pues “lo que Saussure demuestra sigue siendo cierto, pero acerca de la *significación* no del signo”.

asegurada por el mecanismo de la metáfora” (1979: 131).⁵²⁴ Puesto que “se puede decir que el valor histórico de una filosofía [=concepción del mundo] puede ser calculado por la eficacia práctica que ha conquistado” (Q7, §45: 893-894), lo mismo puede ser dicho del lenguaje que no quiera ser considerado neolalismo, o arbitrio artificioso de quien no es capaz ni aspira a generalizar su concepción del mundo. En definitiva, la tarea pedagógica inherente a la hegemonía consiste, desde este punto de vista, en generalizar las propias metáforas ampliando cada vez más el número de adeptos al propio lenguaje-cultura-concepción del mundo, según la forma en que, para un determinado término, “el nuevo significado ‘metafórico’ se extiende con la extensión de la nueva cultura” (Q11, §28: 1428).

La reforma intelectual y moral es, así, una homogeneización de las metáforas,⁵²⁵ la cual implica la posibilidad de ir traduciendo-subsumiendo las concepciones del mundo más restringidas en el seno de una más abarcante:

quien habla solo el dialecto o comprende la lengua nacional en grados diferentes, participa necesariamente de una intuición del mundo más o menos restringida y provinciana [...] frente a las grandes corrientes de pensamiento que dominan la historia mundial [...] una gran cultura puede traducirse en la lengua de otra gran cultura, es decir, una gran lengua nacional, históricamente rica y compleja, puede traducir cualquier otra gran cultura” (Q11, §12: 1377).

Estas coordenadas filosóficas son del todo coherentes con la epistemología general desarrollada por Gramsci. El punto de partida de su planteamiento sería el

⁵²⁴ De aquí, se sigue en buena medida la tesis sostenida en Q11, §16 relativa a que la continuidad entre los intelectuales sea en buena medida determinada por su participación de una “misma nomenclatura de conceptos” (Q1407) sobre la que cada uno introduce sus propias modificaciones. Cfr. Lichtner, 1991: 113. En Gramsci, como en Croce, esta continuidad, obviamente, viene rota y determinada por circunstancias exógenas: “el lenguaje se transforma con la transformación de toda la civilización, por la llegada de nuevas clases a la cultura, por la hegemonía ejercida por una lengua nacional sobre las otras” (Q11, §28: 1428). En definitiva, “en la lengua no hay partenogénesis” (Q6, §71: 739), “las superestructuras no generan superestructuras” (Q6, §64: 733). Sobre el particular, en especial sobre el modo en el que los cambios estructurales afectan a los contenidos culturales (superestructuras) del lenguaje y no tanto a su forma, cfr. Rosiello, 1959: 307-309. La idea es reelaborada por Gramsci en un texto B –Q9, §63– a propósito de la traducibilidad de teoría-práctica como precondition de una concepción no-especulativa de la filosofía: “debe siempre regir el principio de que las ideas no nacen de otras ideas, que las filosofías no nacen de otras filosofías, sino que son expresión siempre renovada del desarrollo histórico real.

⁵²⁵ Ya en las primeras páginas de los *Quaderni* encontramos una importante referencia a esta problemática de la tarea política como un trabajo de acotado de las metáforas legítimas de un determinado movimiento: “en realidad cada movimiento político crea su lenguaje, es decir, participa en el desarrollo general de una determinada lengua, introduciendo términos nuevos, enriqueciendo de nuevo contenido términos ya en uso, *creando metáforas*, sirviéndose de nombres históricos para facilitar la comprensión y el juicio sobre determinadas situaciones políticas actuales” (Q1, §43: 31-32, el destacado es nuestro).

cuestionamiento de la acrítica adopción del materialismo vulgar como filosofía propia del materialismo histórico. En Q11, §16, cargando una vez más contra el *Manual* de Bujarin, lleva a cabo un ejercicio de semántica histórica que atiende a la mutación de los significados del término materialismo, y pone este tópico filosófico en relación con la cuestión de la inmanencia:

A menudo sucede que porque se ha aceptado un valor filosófico caduco de una determinada tendencia pasada, se rechaza entonces un valor instrumental de otra tendencia porque está en disputa con el primero, aunque tal valor instrumental habría sido útil para expresar el nuevo contenido histórico-cultural / Así se ha visto que el término “materialismo” es acogido con su contenido pasado y en cambio el término “inmanencia” es rechazado porque en el pasado tenía un determinado contenido histórico-cultural (Q11, §16: 1408).

Gramsci trata de invertir la elección bujariniana que se decanta, siguiendo las lecciones de Plejanov,⁵²⁶ por privilegiar el nexo entre Marx y la tradición materialista, en lugar de repensar las implicaciones del término inmanencia en su forma marxiana específica. Y lo hace porque considera que el realismo epistemológico anejo a una concepción materialista vulgar que sostiene la realidad objetiva del mundo externo no supone la concepción más propia del pensamiento marxista, sino que, aunque puede resultar útil en las etapas de organización destinadas a difundirse entre las clases subalternas, constituye en realidad un resabio católico:

El público “cree” que el mundo externo es objetivamente real, pero aquí precisamente nace la cuestión: ¿cuál es el origen de esta “creencia” y qué valor crítico tiene “objetivamente”? De hecho esta creencia es de origen religioso, incluso si quien participa es religiosamente indiferente. Ya que todas las religiones han enseñado y enseñan que el mundo, la naturaleza, el universo ha sido creado por dios antes de la creación del hombre y por lo tanto el hombre ha encontrado el mundo ya listo, catalogado y definido de una vez para siempre. Esta creencia ha llegado a ser “sentido común” [...] apoyarse [como hace Bujarin] sobre esta experiencia del sentido común para destruir con la “comicidad” la concepción subjetivista tiene un significado más bien “reaccionario”, de retorno implícito al sentimiento religioso (Q11, §17: 1411-1412).⁵²⁷

⁵²⁶ Sobre el particular, cfr. Paggi, 1981: 16-17.

⁵²⁷ En el *Breviario de estética* de Croce (1914), cuya existencia, al menos, Gramsci conoce (véase, Q7, §41.IV: 1303) –en la carta a Tania de 25 de marzo de 1929 recuerda que es uno de los libros que poseía en Roma, aunque no queda claro por sus palabras si lo ha leído (cfr. LC: 246-247)– encontramos una honda elaboración de esta tesis en términos convergentes con los de Gramsci: “nada se le antoja al hombre del vulgo más sólido y seguro que el mundo físico [...] la demostración de la irrealdad del mundo físico no solamente se ha hecho de modo irrefutable y ha sido admitida por todos los filósofos que no sean crasos materialistas y se resuelvan en las estridentes contradicciones del materialismo [...] la misma materia de los materialistas es, sin ir más lejos, un principio sobrematerial” (Croce, 1942: 23). Giancarlo Schirru ha señalado la importancia de concebir el lenguaje como concepción del mundo en la superación de una teoría del conocimiento considerada como “representación directa del

A menudo este texto le ha valido a Gramsci la acusación de idealista, de ser un autor incapaz de liberarse de la ganga croceana en la que se había formado.⁵²⁸ Y esto aun cuando, ciertamente, como veremos a propósito de las nociones de inmanencia y traducibilidad, hay, para quien quiera buscarla, una feroz crítica de la filosofía del espíritu en los *Quaderni*. Esto no implica, entiéndase, una negación *in toto* sino más bien una traducción de las virtudes del planteamiento idealista en las nuevas coordenadas de la filosofía de la praxis.

A este respecto, en Q10(2), §8, Gramsci aterriza la filosofía idealista como una de las partes constitutivas del esquema social marxiano, a saber, como la abstracción determinada que se expresa con la forma de sistema filosófico en la superestructura de una sociedad: “la filosofía de la praxis no solo está conectada con el inmanentismo sino también con la concepción subjetiva de la realidad [idealismo], precisamente en tanto que la invierte, explicándola como hecho histórico, como ‘subjetividad histórica de un grupo social’, como hecho real que se presenta como fenómeno de especulación filosófica” (Q1226).⁵²⁹ Profundizando esta reflexión, en Q11, §20, cuando el parteaguas de la nueva inmanencia ya ha comparecido, Gramsci supera por entero la atribución del factor idealista a una de las esferas sociales descritas según una metáfora tópica, antes bien, en julio-agosto de 1932, la “teoría” se predica, con lenguajes diferentes de todas las esferas en las que tiene lugar algún tipo de práctica social: “no es exacto que en la filosofía de la praxis la ‘idea’ hegeliana haya sido sustituida con el ‘concepto’ de estructura, como afirma Croce. La ‘idea’

mundo físico” por una que lo entiende como la “conceptualización lingüística” del mismo (Schirru, 2008a: 772-773).

⁵²⁸ Sirva de ejemplo, destinado a hacer época en las coordenadas españolas, la lectura que Sacristán inicia en 1967, en su “La formación del marxismo de Gramsci”, en la que destaca la perenne influencia de Croce en su concepción del marxismo (1977: 308-309) y su texto de 1985 titulado “El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel”, en el que critica la matriz idealista y cercana al neopositivismo de sus tesis sobre la objetividad del mundo externo, cfr. Sacristán, 2009: 256-260.

⁵²⁹ Comentando precisamente este pasaje, Descendre y Zancarini sostienen: “la idea de la traducibilidad de los lenguajes es ella misma, a su vez, traducción y superación de la dialéctica hegeliana: ella permite definir la manera en la que la filosofía de la praxis ‘absorbe’ y ‘supera’ el idealismo. En esta superación, la filosofía de la praxis consiste precisamente en la traducción de la filosofía en política. La filosofía de la praxis *politiza* todas las filosofías, es en este sentido, sobre todo, que las *traduce*” (2018: 119-120).

hegeliana se disuelve tanto en la estructura como en las superestructuras y todo el modo de concebir la filosofía ha sido ‘historizado’” (Q11, §20: 1420).⁵³⁰

Si ahora anudamos esta traducción historicista del idealismo con el principio según el cual “los hombres toman conciencia de su posición social y por lo tanto de sus tareas sobre el terreno de las ideologías” (Q10(2), §41.XII: 1319), unida a la tesis del carácter ideológico de la ciencia (cfr. Q11, §38: 1457), a Gramsci se le allana el camino para desarrollar una epistemología de corte anti-empirista basado en un criterio de verdad intersubjetivo. Así, en el ya citado Q11, §17, plantea la cuestión en estos términos:

¿Parece que puede existir una objetividad extra-histórica y extra-humana? ¿Pero quién juzgará tal objetividad? ¿Quién podrá ponerse en este ‘punto de vista del cosmos en sí mismo’ y qué significaría tal punto de vista? [...] Objetivo significa siempre “humanamente objetivo”, lo que puede corresponderse exactamente con “históricamente subjetivo”, es decir, “universal subjetivo” (Q1415-1416).

Esta universalización, como vimos, alcanza su grado más alto en la ciencia, espacio que “ha sido el elemento de conocimiento que más ha contribuido a universalizar el ‘espíritu’ [...] ella es la subjetividad más objetivada y universalizada concretamente” (Q1416). El corolario de esta nota no deja lugar a dudas acerca de la posición del sardo: “conocemos la realidad solo en relación al hombre y tal y como el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir” (*id.*). Si bien podría parecer que Gramsci cae de esta forma en el relativismo, esto no es cierto, pues, como vimos a propósito de la discusión sobre el solipsismo, el subjetivismo se encuentra embridado a nivel teórico por el 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.⁵³¹

⁵³⁰ Naturalmente la idea del bloque histórico como traducción del “espíritu” hegeliano que garantiza la unidad (dialéctica) del “proceso real” tal y como se presenta en Q7, §1 es un precedente esencial de este pasaje. Cfr. Q854. Cfr. Lichtner, 1991: 127.

⁵³¹ Así, en Q8, §174 (noviembre de 1931), escribe: “pensar que una afirmación es cierta para un determinado periodo histórico, es decir, que es la expresión necesaria e inseparable de una determinada acción, de una determinada praxis, pero puede convertirse en ‘falsa’ en un periodo histórico sucesivo, sin caer por ello en el escepticismo y el relativismo (oportunismo moral e ideológico) es muy difícil” (Q1046). Sin embargo, un poco más tarde, en abril de 1932, concluye: “el argumento del peligro del relativismo y el escepticismo no es válido [...]. El problema que hay que plantearse es otro: es decir, ¿esta concepción en concreto tiene en sí las características de una cierta duración? ¿o más bien cambia cada día y da lugar, en el mismo grupo, a la concepción de la doble verdad? (Q8, §156: 1035).

Con respecto al lado teórico de la problemática, Gramsci nos ofrece en la misma nota una referencia explícita al *Anti-Dühring*: “la unidad del mundo consiste en su materialidad demostrada... por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales” (Q11, §17: 1415),⁵³² a lo que Gramsci añade que “contiene precisamente el germen de la concepción justa, porque se recurre a la historia y al hombre para demostrar la realidad objetiva” (*id.*). Volviendo sobre el problema presentado por Engels, es decir, sobre la acepción adecuada para el concepto de materia característico de la filosofía de la praxis, en Q11, §30 Gramsci sostiene que “la materia no debe ser considerada como tal, sino como social e históricamente organizada para la producción y por lo tanto la ciencia natural esencialmente como una categoría histórica, una relación humana” (Q1442). Fijadas también las ciencias naturales en el esquema historicista, se detiene entonces con la relación de tales concepciones del mundo con la “objetividad” y, a propósito de las fuerzas materiales, sostiene la posibilidad de “verificar[las] y medir[las] con exactitud matemática, que puede dar lugar por lo tanto a observaciones y criterios de carácter experimental” (Q11, §30: 1443).

El experimento, en tanto que resulta interesante para la filosofía de la praxis, se encuentra acotado dentro de una historicidad –tanto del ser como de la conciencia– que resulta siempre intrascendible. En este sentido, el resto del párrafo, brinda toda una serie de efectos relativos al modo en que fenómenos naturales “objetivos” –como la electricidad– son resignificados en virtud de su inserción en el campo que circunscribe los objetos sobre los que predica una determinada ciencia o en virtud de su utilización en nuevas relaciones sociales. Por esta vía, como ha sido señalado, Gramsci anticipa la kuhniana teoría de paradigmas, sin incurrir en el internalismo que caracteriza al autor estadounidense (Sacristán, 2009: 268).

Por lo que hace al lado práctico de la argumentación, como vimos ya a propósito del solipsismo, Gramsci se muestra heredero de la problemática teórica del “proletariado como clase universal”, depurada eso sí de todo residuo economicista y

⁵³² Esta cita pertenece al capítulo 4 de la primera parte, titulado “Esquematismo del universo”. Allí, en polémica con Dühring, Engels, inmediatamente antes de la cita recogida se refiere a la realidad del mundo externo en relación a la concepción subjetivista de forma todavía más evidente: “el ser, en sí mismo, *es un problema a partir del límite de nuestro horizonte*. La unidad verdadera del mundo está en su materialidad, y esta última se prueba, no por algunas frases de charlatán y algunos manejos de prestidigitador, sino por una larga y laboriosa evolución de la filosofía y de las ciencias de la naturaleza” (Engels, 1968: 52, el destacado es nuestro).

traducida en el problema de la filosofía de la praxis como la teoría que sirve de “expresión de estas clases subalternas que quieren educarse a sí mismas en el arte de gobierno” (Q10(2), §41.XII). La precondition de esta hegemonía de los subalternos sería la abolición de las distinciones de clase, esto es de la division social –no técnica– del trabajo. Esto implica la posibilidad de llevar a cabo una reforma intelectual y moral de alcance tendencialmente universal y, por lo tanto, la posibilidad de generar una lengua en cuyo desarrollo se exprese la unidad cultural del género humano. Ciertamente no en un sentido esperantista capaz de detener el flujo metafórico del lenguaje, sino –en tanto que la teoría de la hegemonía constituye la traducción de la teoría de la revolución permanente⁵³³– como un proceso integrador, pronto a interpretar y traducir incesantemente las demandas y expresiones inéditas de las clases subalternas, considerándolas en su individualidad según los métodos de la filología viviente:

El hombre conoce objetivamente en tanto que el conocimiento es real para todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación histórica se produce con la desaparición de las contradicciones internas que desgarran la sociedad humana, contradicciones que son la condición de la formación de los grupos y del nacimiento de las ideologías no universales concretas pero vueltas caducas inmediatamente por el origen práctico de su sustancia. Hay por lo tanto una lucha por la objetividad (por liberarse de las ideologías parciales y falaces) y esta lucha es la misma lucha por la unificación cultural del género humano (Q11, §17: 1416).

4.2.2. Hacia la “nueva inmanencia”.

La piedra angular de todo el razonamiento precedente sería, como hemos dicho, la consecución de un nuevo concepto de inmanencia que culmina en Q10(2), §9 y que constituye la premisa de la teoría de la traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos. Como hemos visto, ya en el primer texto dedicado a la metáfora de la inmanencia (Q4, §17) Gramsci se detiene precisamente con la especificidad de la que, con respecto a las nociones especulativas de la tradición filosófica a las que nos referiremos con el nombre de inmanentismo, esta se ve dotada en la filosofía de la

⁵³³ “[Lenin] en oposición a las diferentes tendencias ‘economicistas’ ha revalorizado el frente de lucha cultural y construido la doctrina de la hegemonía como complemento de la teoría del Estado-fuerza y como forma actual de la doctrina cuarentaiochesca de la “revolución permanente” (Q10(1), §12: 1235). Sobre el particular, cfr. Frosini, 2013: 68 y Cospito, 2011: 133-136.

praxis. Así, en Q4, §17, leemos: “Marx continúa la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo su aparato metafísico y la conduce en el terreno de la historia” (Q438). Esta ida a la historia se sitúa en un doble movimiento: de un lado, una interpretación del materialismo histórico que carga las tintas sobre el segundo de los términos del sintagma en detrimento del primero; de otro, la reinterpretación del marxismo como filosofía de la praxis (Q4, §64).

Por lo que hace a la primera de las innovaciones, baste señalar ahora que el punto de partida sería la nota 11 del cuarto cuaderno. Allí Gramsci sostiene que “de esta expresión ‘materialismo histórico’ se ha dado el mayor peso al primer miembro, mientras que debería haber sido dado al segundo: Marx es esencialmente un historicista” (Q433). En esta nota, además, se señala por primera vez el valor metafórico del uso marxiano del término inmanencia –“cuando se dice que Marx adopta la expresión ‘inmanencia’ en sentido metafórico no se dice nada” (Q433)⁵³⁴– y se complica la genealogía (que en Q4, §17 se reducirá al parentesco con Bruno) indicando además la profilaxis hermenéutica que obliga a distinguir las influencias culturales de Marx de los elementos realmente constitutivos de su filosofía:

lo esencial del materialismo histórico no es ni el spinozismo, ni el hegelianismo ni el materialismo francés, sino precisamente lo que no estaba contenido sino en germen en todas estas corrientes y que Marx ha desarrollado [...] En sede de investigación histórica se deberá estudiar de qué elementos Marx ha aprovechado la oportunidad para su filosofar, qué elementos ha incorporado haciéndolos homogéneos, etc.: entonces se debe reconocer que de estos elementos “originarios” el hegelianismo es el más importante relativamente, especialmente por su intento de superar las concepciones tradicionales de “idealismo” y “materialismo” (Q4, §11: 433).⁵³⁵

Existe por lo tanto un hiato entre la tradición filosófica inmanentista, cuyo último representante sería, naturalmente, Benedetto Croce,⁵³⁶ y el modo en el que Marx

⁵³⁴ Maurizio Lichtner, siguiendo la lectura de Nicola Badaloni (1988: 36-39) señala que Gramsci asume sin mayores problemas la metaforicidad inherente a muchos de los términos manejados por Marx, fundando su lectura crítica del autor de Tréveris en la atribución de un nuevo valor “conceptual” a términos cuyo uso original se reconoce como metafórico (Lichtner, 1991: 107-108). Sobre la metáfora de la inmanencia como clave del historicismo absoluto, cfr. *ibid.*: 108-109.

⁵³⁵ Esto coincide en buena medida con algunos de los criterios de método y escrúpulo filológico que Gramsci introduce en la primera nota de la primera serie de los Apuntes de Filosofía: “la elección, la disposición de los elementos, el peso mayor o menor dado a este o aquel de los elementos recogidos en el periodo preparatorio, son precisamente estos los que constituyen la obra efectiva” (Q4, §1: 420).

⁵³⁶ “Junto a la serie ‘trascendencia, teología, especulación-filosofía especulativa’, la otra serie ‘trascendencia, inmanencia, historicismo especulativo – filosofía de la praxis. Hay que revisar

concibe la inmanencia. Pues si bien el de Tréveris forja su posición en el estudio de aquella tradición,⁵³⁷ tal concepción se distingue de sus precedentes y se remonta hasta Maquiavelo,⁵³⁸ quien “no reconoce elementos trascendentales o inmanentistas (en sentido metafísico) sino que se basa por completo sobre la acción concreta del hombre que por sus necesidades históricas actúa y transforma la realidad” (Q5, §127: 657).

Toda esta relación con la tradición inmanentista, pero sobre todo la ruptura del marxismo con esta,⁵³⁹ copa las primeras fases de la reflexión sobre el particular y concuerda con el tópico –que Gramsci toma de Labriola y que introduce en Q4, §3– según el cual “el marxismo mismo es una filosofía independiente y original” (Q422). Esta independencia filosófica del marxismo es del todo afín a la creación de un concepto de ortodoxia –presentado en Q4, §14– que no redundaría en la lealtad a los postulados de este o aquel autor, sino “en el concepto de que el marxismo se basta a sí mismo, contiene en sí mismo todos los elementos fundamentales, no solo para construir una total concepción del mundo, una filosofía total, sino para vivificar una total organización práctica de la sociedad, es decir, para llegar a ser una civilización integral y total” (Q435). O lo que es lo mismo: el marxismo es aquella concepción del mundo cuyas lealtades no están con este o aquel dogma ganado por las especulaciones de un determinado autor, sino únicamente con la interpretación de la historia en acto y

y criticar todas las teorías historicistas de tipo especulativo. Desde este punto habría que escribir otro *Antidühring* que podría ser un *Anticroce*” (Q8, §235: 1088).

⁵³⁷ En el texto C correspondiente –Q11, §27– a la genealogía se añade el feuerbachismo y se matiza el análisis con una variante instaurativa: “en sede de investigación histórico-biográfica se estudiará de qué intereses el fundador de la filosofía de la praxis ha aprovechado la ocasión para su filosofar, teniendo en cuenta la psicología del joven estudioso que cada vez se deja atraer intelectualmente de cada corriente que estudia y examina, y que se forma su individualidad por este mismo error que crea el espíritu crítico y la potencia de pensamiento después de haber experimentado y confrontado muchos pensamientos opuestos, los cuáles ha incorporado homogeneizándolos, pero especialmente lo que es creación nueva” (Q11, §27: 1436-1437).

⁵³⁸ Mientras la lectura de Hegel llevada a cabo por Croce constituye “precisamente solo una ‘reforma’ y no una superación” (Q4, §56: 504) que habría de ser emparentada con Vico, es Maquiavelo quien ha logrado una aproximación *in concreto* a la cuestión de la inmanencia, y con quien Marx debe ser emparentado. Sobre el particular, cfr. Cospito, 2021: 37-39.

⁵³⁹ La cual se ve precisamente matizada en el Q11 a través de la teoría de la metáfora y de la siguiente variante instaurativa: “la vieja inmanencia es superada, ha sido superada, sin embargo es siempre presupuesta como eslabón en el proceso de pensamiento del que ha nacido lo nuevo” (Q11, §28: 1438-1439). Este énfasis en la *aufheben* y en el marxismo como “nueva síntesis”, ganada con el desarrollo de la teoría de la traducibilidad, (Q11, §27: 1436) contrasta precisamente con las notas del Cuaderno 4, por ejemplo: “la parte esencial del marxismo está en la superación de las viejas filosofías” (Q4, §11: 433).

de las relaciones sociales efectivamente existentes.⁵⁴⁰ Es decir, se trata de la concepción del mundo que introduce dentro de sí misma la historicidad, no como historia del concepto (aunque los conceptos también tendrán historia), sino como práctica, objeto sobre el cual filosofa.

De esta forma, el marxismo interpretado como materialismo *histórico* –y no como *materialismo* histórico⁵⁴¹– se convierte en una filosofía de la praxis. En donde “la praxis hay que entenderla sin embargo no como categoría filosófica, a semejanza de tantas otras, sino como apertura de la filosofía al mundo real, y como consiguiente relativización de la filosofía en cuanto ‘saber’” (Frosini, 2009: s/p).⁵⁴² La filosofía propugnada por Gramsci, en otras palabras, es una “filosofía del *acto* (praxis) pero no del ‘acto puro’ [como en Gentile], sino precisamente del acto ‘impuro’, es decir, real en el sentido profano de la palabra” (Q4, §37: 455).⁵⁴³

Una filosofía cuyo objeto es esta praxis real e histórica concreta no puede sino verse alterada en su estatuto, “renovar de arriba a abajo el modo de concebir la filosofía” (Q4, §11: 433). Se trata de una filosofía que supone el “máximo ‘historicismo’, la liberación total de todo ‘ideologismo’, la conquista real del mundo histórico, es decir, el comienzo de una nueva civilización original” (Q4, §24: 443). Esta liberación de todo ideologismo, paradójicamente, se refiere a un ir más allá de la filosofía especulativa, asumiendo el valor ideológico de la filosofía en tanto que esta remite siempre a la coyuntura histórica que le da lugar y en la que se halla comprometida como una abstracción determinada. Este estatuto ideológico de toda filosofía gana un criterio de verdad que no es ya el criterio de la metafísica. La culminación de esta transformación en su estatuto mismo sería el criterio de verdad presente en la segunda de las *Tesis sobre Feuerbach* que Gramsci traducirá como

⁵⁴⁰ Para un análisis del pasaje gramsciano atento a las implicaciones del nuevo concepto de un concepto de ortodoxia no dirigido al pasado sino al futuro, en tanto que volcado a la construcción de una nueva “civilización total”, cfr. Frosini, 2018: 151-152.

⁵⁴¹ Véase también la importante Q8, §206 –cuyo texto C es el ya comentado Q11, §16– en donde se dice: “Marx siempre evita llamar ‘materialista’ a su concepción del mundo y [...] cada vez que habla de filosofías materialistas las critica o afirma que son criticables” (Q1065).

⁵⁴² En palabras de Badaloni, la idea de inmanencia que maneja la filosofía de la praxis conlleva la “unidad de teoría y praxis, la superación de la dicotomía entre idealismo y materialismo tradicionales” (Badaloni, 1988: 22-23).

⁵⁴³ El texto C, escrito entre agosto y diciembre de 1932, tras la traducción de las tesis de Feuerbach al comienzo del cuaderno 7 y el consiguiente logro gnoseológico de un criterio de verdad como “terrenalidad”, enfatiza mediante una variante instaurativa la naturaleza de este acto impuro “real en el sentido más profano y *mundano* de la palabra” (Q11, §64: 1492). Sobre los pasajes (anti)gentilianos, cfr. Lichtner, 1991: 124-125.

sigue: “es en la actividad práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la naturaleza terrenal de su pensamiento” (Gramsci, 2007: 743).⁵⁴⁴

La filosofía de la praxis, en tanto que filosofía reconducida a la terrenalidad y no a la tradición precedente –en tanto que abierta a la historia– equipara necesariamente filosofía, historia y política: “se llega así también a la igualdad o ecuación entre ‘filosofía y política’, entre pensamiento y acción, es decir, a una filosofía de la praxis. Todo es política, también la filosofía o las filosofías [...] y la única filosofía es la historia en acto” (Q7, §35: 886).

De esta manera Gramsci condensa el movimiento teórico que se deriva de una lectura conjunta de Q4, §40 y Q4, §45. En el primero de estos textos, relativo *al origen* de toda filosofía, sostiene que “toda ‘verdad’ creída eterna y absoluta tiene orígenes prácticos y ha representado o representa un valor provisional” (Q4, §40: 465). En el segundo de los textos, relativo no tanto al valor teórico sino al estatuto práctico-ideológico y, por lo tanto, a *la función* y la capacidad performativa de todo saber, a la historicidad-politicidad inherente a toda teoría, leemos:

Toda la filosofía existida hasta hoy ha nacido y es la expresión de las contradicciones íntimas de la sociedad: pero cada sistema filosófico considerado en sí mismo no es la expresión consciente de estas contradicciones, ya que esta expresión puede ser dada solo por el conjunto de los sistemas filosóficos. Cada filósofo está y no puede no estar convencido de expresar la unidad del espíritu humano, es decir, la unidad de la historia y de la naturaleza: de otro modo los hombres no actuarían, no crearían nueva historia, es decir, las filosofías no podrían convertirse en “ideologías”, no podrían en la práctica asumir la granítica firmeza fanática de las “creencias populares” que tienen el valor de “fuerzas materiales” (Q4, §45: 471).

Vemos como este párrafo condensa todos los elementos de la primera parte de la reflexión gramsciana en torno a la cuestión de la inmanencia y a las implicaciones de esta para definir el estatuto de la filosofía de la praxis. En este pasaje,⁵⁴⁵ la filosofía,

⁵⁴⁴ Para una reconstrucción de los avatares que marcaron la traducción de las *Tesis sobre Feuerbach* al italiano antes de Gramsci, primero con un sesgo marcadamente subjetivista por Giovanni Gentile y, posteriormente, con una interpretación fuertemente empirista por Rodolfo Mondolfo, cfr. Frosini, 2010: 65-72.

⁵⁴⁵ Para un profundo análisis de esta nota y de aquellas que complementan la reflexión llevada a cabo en ella por Gramsci, cfr. Lacorte, 2012. Sobre la convicción de toda teoría acerca de su capacidad para expresar la unidad del espíritu humano, dice Tosel: “la teoría de la traducibilidad permite a cada fuerza comprenderse dentro de cada círculo [de cada saber] como el término antagónico de la contradicción fundamental, capaz de resolverla, de constituirse en fuerza apta para reconstruir cada círculo a partir del vértice que ella constituye. Apta al mismo tiempo para plasmar una nueva configuración en la cual todos los elementos formen un círculo homogéneo” (2020a: 271). La filosofía de la praxis, con su independencia

liberada del yugo especulativo no se presenta como una mera *expresión* de un afuera que la precede y del que sería una representación más o menos neutra o mistificadora. Bien al contrario, reacciona sobre la práctica, la dota de homogeneidad e incrementa su fuerza compeliendo a los agentes sociales hacia una determinada forma de acción, así como fijando una determinada “espontaneidad”.

Este primer acercamiento a la cuestión de la inmanencia en relación al materialismo y a sus efectos para el estatuto de la filosofía de la praxis, puede darse por concluido en la primera serie de los *Appunti di filosofia*, sita en Q4, esto es, entre mayo y noviembre de 1930. Una segunda fase de esta reflexión se llevará a cabo entre abril y finales de 1932 y encuentra una formulación culminante en Q10(2), §9. Como ha señalado Frosini, el punto de inflexión entre ambas, puede sintetizarse en el definitivo trazado de la línea entre inmanencia e inmanentismo, solidaria con el abandono de un uso especulativo de la razón que se moviliza —en Q4, §16—, por ejemplo, al esgrimir la solución dada por Kant al problema de la teleología contra la crítica bujariniana al finalismo, reivindicando la necesidad de una forma de finalidad en el estudio de la historia debida a que esta es

organización, totalidad, conjunto de relaciones activas-pasivas, etc., y por lo tanto irreductible a un agregado mecánico de partes. El estudio teleológico de la historia ayuda a identificar aquellas virtualidades, aquellos principios de organización existentes o en germen, sobre los cuales apoyarse para redefinir las bases de la sociedad actual: es una actitud no solo teórica sino práctica, una toma de posición política (Frosini, 2009: s/p).⁵⁴⁶

Este uso especulativo de la razón se ve del todo superado a partir de Q10(2), §9, titulado precisamente “Introducción al estudio de la filosofía. Inmanencia especulativa e inmanencia historicista o realista”. En este pasaje, fundamental para comprender también el problema de la traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos con el que nos ocuparemos a continuación, Gramsci se detiene en la síntesis teórica en la que, en su opinión, consiste el marxismo. La clave de esta estriba en el modo en el que el “concepto de inmanencia, [...] desde su forma especulativa ofrecida por la filosofía clásica alemana, ha sido traducido en forma historicista con la ayuda de la política francesa y de la economía clásica inglesa” (Q10(2), §9: 1247).

y su ortodoxia “historicista”, no sería una excepción, constituiría un punto original desde el que reconstruir la totalidad social: “una teoría es revolucionaria en tanto que es precisamente elemento de separación completa en dos campos, en tanto que es un vértice inaccesible a los adversarios” (Q4, §14: 435).

⁵⁴⁶ Véase también, del mismo autor, para un desarrollo más extenso del argumento: Frosini, 2010: 125-133).

Tal traducción propicia un “nuevo concepto de inmanencia” que permite “decir que la filosofía de la praxis es igual a Hegel+David Ricardo” (*id.*).

La inmanencia que, como dijimos, Gramsci pensaba y seguirá pensando como la metáfora de un significado precedente, se presenta ahora como una *traducción*. La traducción del concepto de inmanencia en un lenguaje no especulativo le permitirá fijar una nueva “literalidad”, la cual se concreta en una concepción del mundo capaz de hacer época en tanto que susceptible de ser universalizada.⁵⁴⁷ Esta metáfora-traducción de la inmanencia, a su vez, garantiza la universalidad de la filosofía de la praxis como dispositivo teórico en condiciones, precisamente, de fundarse sobre el principio de traducibilidad recíproca de teoría y práctica. Así, en el poco posterior Q9, §63 (julio-agosto de 1932), la universalidad remite a los dos ejes de la traducción, el que la vincula a realidades nacionales diversas y el que la ubica como recíproca traducibilidad de teoría y práctica:

la prueba de su universalidad consiste precisamente en que ella se convierte: 1) en un estímulo para conocer mejor la realidad efectual en un ambiente diferente a aquel en el que fue descubierta, y aquí radica su primer grado de fecundidad; 2) habiendo estimulado y ayudado a esta mejor comprensión de la realidad efectual, se incorpora a esta realidad misma como si fuese una expresión originaria de esta. En esta incorporación está su concreta universalidad, no en su mera coherencia lógica y formal (Q9, §63: 1134).

Mediante esta completa mundanización del pensamiento, Gramsci culmina el abandono del 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, atribuyendo este logro al descubrimiento, por parte de Ricardo –a quien, recordemos, probablemente Gramsci no ha leído–,

del principio lógico formal de la “ley de tendencia” que lleva a definir científicamente los conceptos fundamentales en la economía de “homo oeconomicus” y de “mercado determinado” [...] ¿No implica [este], precisamente, una nueva “inmanencia” una nueva concepción de la “necesidad” y de la libertad, etc.? Me parece precisamente que esta es la traducción que ha hecho la filosofía de la praxis que ha universalizado los descubrimientos de Ricardo generalizándolos adecuadamente a toda la historia y, por lo tanto, obteniendo a partir de ellos una nueva concepción del mundo (Q10(2), §9: 1247).⁵⁴⁸

⁵⁴⁷ En este sentido, como señala Frosini, se llega a un punto en el que “el uso metafórico de un término no es alternativo a su uso ‘propio’, sino que es una forma de uso propio, aquella que traza en la lengua una discontinuidad entre presente y pasado, un cambio de época o [...] una innovación teórica, aunque evidenciando la propia deuda hacia el pasado” (Frosini, 2010: 129). Para una explicación del funcionamiento de la semántica histórica en Gramsci y del papel de dispositivo de la metáfora en este, cfr. Bothman, 2020: 73-75.

⁵⁴⁸ Esta nota, escrita en la segunda mitad de mayo de 1932, conecta completamente con la

La incorporación de Hegel y Ricardo como “partes” de la filosofía de la praxis remite a toda la reflexión sobre el mercado determinado y la ley tendencial que hemos expuesto en el capítulo 3. El concepto de “mercado determinado” que Gramsci había introducido en Q7, §30 (febrero de 1931) como la hipótesis de partida de la ciencia económica, construida sobre cláusulas *ceteris paribus* como un mercado de competencia o monopolio perfectos a partir del cual se estudia “qué variaciones puede aportar [...] uno u otro elemento de la realidad, que nunca es ‘pura’” (Q878), es desarrollado en Q8, §216 (marzo de 1932), donde viene precedido por una cláusula netamente anti-especulativa: “los economistas clásicos no deben haberse preocupado mucho por la cuestión metafísica del determinismo” a lo que añade que esto se debe a que la conexión entre el modelo teórico (“mercado determinado”) y la realidad se logra mediante un principio de “supuesto que” (Q8, §216: 1076). Este principio, deudor con la obra de Gide y Rist, sintetiza su modo de referirse a la abstracción hipotética, método empleado por David Ricardo. En su traducción en la filosofía de la praxis, la determinación viene dada por la “estructura fundamental de la sociedad en cuestión” (Q1077) y el modo en que en ella se combinan “elementos [relativamente] constantes” y elementos “‘variables y en desarrollo’ que determinan las crisis coyunturales” (*id.*).

Sin embargo, el “mercado determinado” tal y como Gramsci lo incorpora a la filosofía de la praxis, muta su estatuto de abstracción hipotética un mes más tarde: en Q8, §128, de abril de 1932, el mercado determinado coincide con una “‘determinada correlación de fuerzas sociales en una determinada estructura del aparato de producción’ garantizada por una superestructura jurídica” (Q1018), con lo que, como

carta que Gramsci dirige a Tatiana el 30 de mayo de 1932 y en la que pide la opinión de Sraffa y que este le dé algunas indicaciones bibliográficas en torno “al método de investigación en las ciencias económicas propio de Ricardo y sobre las innovaciones que Ricardo ha introducido en la crítica metodológica” (LC: 579). Y resume así su planteamiento: “¿Se puede decir que Ricardo haya tenido un significado en la historia de la filosofía además de en la historia económica, donde es claramente de primer orden? ¿Y se puede decir que Ricardo haya contribuido a dirigir a los primeros teóricos de la filosofía de la praxis a su superación de la filosofía hegeliana y a la construcción de su nuevo historicismo, depurado de toda huella de lógica especulativa? [...] Parto de dos conceptos, fundamentales para la ciencia económica, de ‘mercado determinado’ y de ley de tendencia’ que me parece que son debidos a Ricardo y razono así: ¿no se ha partido quizás de estos dos conceptos para reducir la concepción ‘inmanentista’ de la historia –expresada con lenguaje idealista y especulativo por la filosofía clásica alemana– en una inmanencia realista inmediatamente histórica, en la que la ley de causalidad de las ciencias naturales ha sido depurada de su mecanicismo y se han identificado sintéticamente con el razonamiento dialéctico del hegelianismo?” LC: 579-580).

ha señalado Frosini, “ya no estamos frente a una abstracción hipotética sino ante una abstracción determinada: su necesidad [...] está disuelta por entero en unas determinadas relaciones de fuerza” (Frosini, 2009: s/p). De esta forma se logran las innovaciones gnoseológicas atribuidas a Ricardo: la noción de la ley de tendencia generalizada a toda la historia y basada en una reconsideración del estatuto de la ley como regularidad y automatismo, lo que en definitiva puede expresarse en la noción de abstracción determinada que expresa a nivel teórico, al tiempo que la refuerza y apuntala, una práctica dada.

Con esta maniobra teórica puede decirse que Gramsci supera definitivamente la crítica que Croce había dirigido al materialismo histórico como una metafísica que atribuía un papel providencial al ámbito económico. Aterrizando también la economía en el ámbito de las relaciones sociales se hace de la filosofía de la praxis un “historicismo absoluto”⁵⁴⁹ que no guarda ninguna deuda con la concepción especulativa de la filosofía. En Q10(1), §8, a propósito precisamente de la pretensión croceana de ganar un planteamiento definitivamente post-metafísico, Gramsci sentencia: “la filosofía de Croce sigue siendo una filosofía ‘especulativa’ y en esto no solo hay trazas de trascendencia y teología, sino que es toda ella trascendencia y teología” (Q1225). Y a propósito de la crítica al papel de la economía en la filosofía de la praxis, que Gramsci solventará en la misma nota con el recurso a los métodos de la filología, dice: “la filosofía de la praxis deriva ciertamente de la concepción inmanentista de la realidad, pero de ella en tanto que depurada de todo aroma especulativo y reducida a pura historia o historicidad” (Q1226).

De esta manera, el historicismo de Benedetto Croce, que con anterioridad se había dicho que debía de relacionarse con los “conceptos de ‘revolución pasiva’, de ‘revolución-restauración’, de ‘conservación-innovación’” (Q8, §39: 966), constituye no solo el gran rival polémico de la filosofía de la praxis –cuya función es ahora elaborar un “*Anti-Croce* que en la atmósfera cultural moderna pudiese tener el

⁵⁴⁹ Este término, que presenta solo tres ocurrencias en los *Quaderni* (Q8, §204; Q11, §27 y Q15, §61) sintetiza sin embargo la nueva forma de comprender la filosofía en la que consiste la filosofía de la praxis: “la filosofía de la praxis es el ‘historicismo’ absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia” (Q11, §27: 1437). En relación a nuestros intereses actuales, en Q8, §204, leemos: “trascendencia, inmanencia, historicismo absoluto. Significado e importancia de la historia de la filosofía” (Q1064), para referirse a la secuencia que sintetiza toda la tradición filosófica occidental. Sobre el término historicismo absoluto y sus implicaciones, cfr. Cospito 2021 y Thomas, 2007.

significado y la importancia que ha tenido el *Anti-Dühring*” (Q10(1), §11: 1234)– sino también una lectura reformista que tiende a neutralizar los elementos revolucionarios que, siquiera como “novela filosófica” (Q8, §217: 1079), es decir, en forma especulativa, contenía el hegelianismo.⁵⁵⁰ Así, en Q10(1), §11 (mitad abril-mitad mayo de 1932), leemos: “como la filosofía de la praxis ha sido la traducción del hegelianismo en lenguaje historicista, así la filosofía de Croce es en una medida muy notable una retraducción en lenguaje especulativo del historicismo realista de la filosofía de la praxis” (Q1233).

En este sentido, la nueva inmanencia que caracterizará a la filosofía de la praxis y cuya afirmación teórica se juega en el Anti-Croce recién aludido, debe aspirar a “rehacer para la concepción filosófica de Croce la misma reducción que lo primeros teóricos de la filosofía de la praxis han hecho para la concepción hegeliana” (Q10(1), §11: 1233). Esta superación no es una negación *in toto* del legado croceano, sino más bien una *Aufhebung* que incluye, traduciéndolos a las coordenadas del nuevo historicismo, los elementos de la tradición inmanentista compatibles con estas. Así, la “filosofía de la praxis ‘absorbe’ la concepción subjetiva de la realidad (el idealismo) en la teoría de las superestructuras, lo absorbe y lo explica históricamente, es decir, lo ‘supera’, lo reduce a un ‘momento’ suyo” (Q10(2), §6.II: 1244). Y, en consonancia con esto, absorbe, purificados del halo especulativo, rompiendo la separación que los aislaba de la historia económica y del momento de la fuerza, los elementos fundamentales la historia ético-política *à la* Croce:

de forma contemporánea a Croce, el más grande teórico moderno de la filosofía de la praxis, en el terreno de la lucha y la organización política, con terminología política, ha revalorizado en oposición a las diferentes tendencias “economicistas” el frente de lucha cultural y construido 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”. Para la filosofía de la praxis, la concepción de la historia ético-política en tanto que independiente de toda concepción realista puede ser asumida como un “canon empírico” de investigación histórica que tener siempre presente en el examen y la profundización del desarrollo histórico, si se quiere hacer historia integral y no historia

⁵⁵⁰ Sobre la necesidad de la filosofía de la praxis de superar la filosofía especulativa de un modo igual al que Marx había superado la filosofía de Hegel, y esto dada la función práctica inherente a la especulación (al tipo de práctica que la teoría especulativa *traduce*), se ha expresado rotundamente Fabio Frosini: “esta traducción [de la revolución francesa en la filosofía clásica alemana] ha sido realizada a partir de una ‘teoría’ pensada como ‘especulación’, la cual por lo tanto reconoce al mismo tiempo la propia relación con la ‘práctica’ y la esconde, la neutraliza dentro de un sistema metafísico que salvaguarda la consistencia autónoma de la ‘filosofía’” (Frosini, 2016b: 41). Véase también el comentario a Q10(2), §6, donde Gramsci defiende la necesidad de la “reducción a ‘política’ de todas las filosofías especulativas” (Q1245), en Frosini, 2018: 182.

parcial y extrínseca (historia de las fuerzas económicas como tales (Q10(1), §12: 1235).

De esta forma, antes que negar el liberalismo croceano expresado en la historia ético-política,⁵⁵¹ la filosofía de la praxis lo traduce, denunciándolo al tiempo como parcial, y presentándose a sí misma como una “‘herejía’ de la religión de la libertad” (Q10(1), §13.5: 1238).⁵⁵² Es decir, como proyecto de historia integral que reconduce a la misma inmanencia tanto las relaciones económicas como la historia ético-política y, así, trata de universalizar un proyecto burgués que ha perdido su capacidad expansiva. Dicha superación aspira a dejar atrás, rompiendo las trincheras de la revolución pasiva burguesa, las contradicciones sociales y a permitir un progreso intelectual y moral de masas gracias a una teoría que no es ya la prerrogativa de una élite ajena y separada a la práctica de estas, sino la expresión misma de dichas masas. En otras palabras, una filosofía no autónoma, sino ya siempre surgida de y comprometida con la práctica.⁵⁵³

4.2.3. Inmanencia y traducibilidad.⁵⁵⁴

La importante nota 9 de la segunda parte del cuaderno 10, aquella en la que Gramsci gana su nuevo concepto de inmanencia, se inicia con una reflexión que remite al problema de la traducibilidad en una de sus formulaciones más claras:

⁵⁵¹ “Croce quiere mantener una distinción entre sociedad civil y sociedad política, entre hegemonía y dictadura, los grandes intelectuales ejercen la hegemonía, que presupone una cierta colaboración, es decir, un consenso activo y voluntario (libre)” (Q6, §10: 691).

⁵⁵² Sobre el proyecto croceano de hacer del liberalismo una concepción “metapolítica” identificada con la historia misma y de la historia ético-política una forma de historia integral, así como de la traducción gramsciana de la historia ético-política como teoría de la eficacia de las superestructuras, cfr. Frosini, 2018: 163-164.

⁵⁵³ Sobre esta idea de traducción recíproca que no privilegia ninguno de los polos y sobre el valor político de la misma contra la revolución pasiva pergeñada por Hegel no menos que contra su actualización en la filosofía croceana, cfr. Frosini, 2016b: 41-42. En un texto ulterior, el mismo Frosini sostiene “Gramsci lo piensa [el marxismo] como un movimiento indisociablemente *teórico-práctico*, en el sentido de que no puede existir marxismo, sino existe en relación a un proyecto de alternativa total a la civilización burguesa y más en general a la sociedad dividida en clases” (Frosini, 2018: 152).

⁵⁵⁴ El más completo estado de la cuestión sobre el tópico de la traducibilidad, desde su emergencia como problemática en el interior de los estudios gramscianos hasta la reciente centralidad que ha adquirido como clave hermenéutica dentro de estos, se encuentra en Cospito, 2017. En nuestra exposición nos centramos en los desarrollos de Gramsci en los *Quaderni*, es decir, más en la teoría de la traducibilidad que en la traducción. Sobre la traducción como acto político en los escritos pre-carcelarios, cfr. Descendre y Zancarini, 2018: 98-106.

Se afirma que la filosofía de la praxis ha nacido sobre el terreno del máximo desarrollo de la cultura de la primera mitad del siglo XIX, cultura representada por la filosofía clásica alemana, por la economía clásica inglesa y por la literatura y práctica política francesa. En el origen de la filosofía de la praxis están estos tres momentos culturales. Pero, ¿en qué sentido hay que entender esta afirmación? ¿En que cada uno de estos elementos ha contribuido a elaborar respectivamente la filosofía, la economía, la política de la filosofía de la praxis? ¿O más bien que 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 cualquier momento que se la examine, momento teórico, económico, político, se reencuentra como “momento” preparatorio cada uno de los tres movimientos? Precisamente esto me parece (Q10(2), §1246-1247).⁵⁵⁵

Tal es el modo original en el que, a la altura de 1932, Gramsci reelabora el problema de las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo, ganando la complejidad de una concepción del mundo constituida por una circularidad que permite la traducción de cada uno de los momentos en el lenguaje de cualquiera de los otros dos. En este modelo, cada “momento” no se halla en una relación dialéctica con los demás, no es, por así decir, el opuesto en el que se decanta la verdad del otro. Por contra,

⁵⁵⁵ Al igual que sucedía a propósito de la “nueva inmanencia” y de la reflexión sobre Ricardo, también en la carta a Tania del 30 de mayo de 1932, Gramsci refiere el tópico sobre la traducción entre “la actividad política francesa y la filosofía alemana” (LC: 580), reconducida a través de una cita indirecta, gracias a las *Conversaciones críticas* de Croce, a su origen hegeliano en las *Lecciones de historia de la filosofía*. De estas pasaría a Marx, quien lo expone en la *Sagrada familia*. La genalogía de la idea se expone por extenso en Q8, §208 (escrito entre febrero y marzo de 1932), sobre el que volveremos. Lo interesante es entender cómo este tópico, que Gramsci había introducido ya en Q1, §44, se complejiza aquí con la referencia a Ricardo: “se trata de ver cómo y en qué medida al ulterior desarrollo de la nueva teoría ha contribuido la economía clásica inglesa, en la forma metodológica elaborada por Ricardo” en la que se debe “identificar una aportación que diría sintética, es decir, relativa a la intuición del mundo y al modo de pensar y no solo analítico” (LC: 580). Naturalmente existen numerosas notas que intuyen, sin solventar técnicamente el problema, la necesidad de incorporar la economía política a los dos lenguajes aludidos en la *Sagrada Familia*. Así, ya en Q4, §46 –texto que consideramos el punto de partida para el problema de la inmanencia– significativamente titulado “Filosofía - política - economía”, leemos: “necesariamente debe haber, en los principios teóricos, convertibilidad de uno a otro, traducción recíproca en el propio lenguaje de cada parte constitutiva” (Q472). No obstante, hasta que el proceso de reflexión sobre la inmanencia no se ha culminado, el elemento económico mantiene cierta autonomía, cierta exterioridad respecto al lenguaje que no permite culminar la teoría de la traducibilidad. Sirva de ejemplo de hasta qué punto Gramsci consume en pocos meses, gracias a la noción de “nueva inmanencia”, todos los efectos antieconomicistas de la filosofía de la praxis, la nota Q8, §78, escrita en marzo de 1932 y, por lo tanto, poco anterior al pasaje y la carta sobre la “nueva inmanencia” y Ricardo, Gramsci, mencionando un artículo de Gino Arias –“Il pensiero economico di Niccolò Machiavelli”– publicado en 1928 en los *Annali di Economia*, sostiene, en un modo rayano en el determinismo, que el mercantilismo constituye el horizonte económico irrebasable de Maquiavelo. En cambio, en el texto C –Q13, §13– escrito entre mayo del 32 y noviembre del 33– y por lo tanto contemporáneo o muy probablemente posterior al logro de la una noción historicista de la inmanencia, la cuestión se plantea ya en los términos de una traducibilidad recíproca: “se tratará de ver si el lenguaje esencialmente político de Maquiavelo puede traducirse en términos económicos y a qué sistema económico puede reducirse” (Q1575).

cada momento es pleno de significación y cada lenguaje, en tanto que es la expresión teórica de unas determinadas prácticas históricamente determinadas, puede traducir en su propio código lo dicho por los otros, ya que todos ellos se refieren desde distintas perspectivas a la unidad práctica del proceso histórico. Esto no permite obviar que, como sucede en toda traducción, hay un resto en cada traducción que no resulta recuperable, una cierta dislocación en las temporalidades de cada esfera que, sin embargo, no vuelve ininteligible la traducción.

El punto de partida de la reflexión gramsciana sobre la traducibilidad es la interpretación de un brevísimo pasaje de *La sagrada familia* dedicado a Edgar Bauer y a Pierre-Joseph Proudhon, en el que se sostiene la equivalencia (igualdad sustancial expresada a través de una diferencia formal⁵⁵⁶) entre el lenguaje eminentemente político predominante en Francia (en este caso Proudhon, en otros pasajes Robespierre o el jacobinismo toman su lugar) y el lenguaje filosófico y especulativo propio de la filosofía clásica alemana (en este caso Bauer, en otros, por ejemplo, Kant).⁵⁵⁷ El comentario de este pasaje constituye un tópico perenne en la reflexión de Gramsci, pues comparece por primera vez en la nota 44 del primer cuaderno (febrero-marzo de 1930) y alcanza su máximo desarrollo a finales de 1932, cuando, tras ganar el nuevo concepto de inmanencia, Gramsci escribe entre agosto y diciembre el subapartado V del Cuaderno 11, titulado “Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici” y compuesto por las notas 46, 47, 48 y 49 de dicho cuaderno, todas ellas textos C.

⁵⁵⁶ Sobre la forma de la ecuación como modelo de la traducción de filosofía y política, cfr. Frosini, 2010: 30-32; Lacorte, 2012: 120; Schirru, 2009: 788; Tosel, 2020a: 268.

⁵⁵⁷ El pasaje en cuestión reza como sigue: “Proudhon considera a la igualdad como el principio creador de su contrario directo, la propiedad privada. Que el señor Edgar se permita 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, 1981: 53). Sobre la fidelidad de la interpretación gramsciana y la capacidad de captar el sentido profundo del texto marxiano volcando los términos alemanes *ausdrückt* y *sagt* por el italiano *espressione*, cfr. Lacorte, 2012: 119-121. No quisiéramos obviar otra ocurrencia de la contraposición marxiana entre Alemania, de un lado, y Francia e Inglaterra, de otro, que se produce no para apuntar la equivalencia sino para denostar –según el tópico de la inversión que la teoría de la traducibilidad viene a superar progresivamente en los *Quaderni* (Frosini, 2016b: 46-48)– la realidad alemana, en la *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: “en Alemania está empezándose por donde está terminándose en Francia e Inglaterra. El viejo y podrido estado de cosas contra el que estos países se hallan sublevados por principio y que soportan solo como se aguantan unas cadenas, es saludado en Alemania como la aurora de un futuro esplendoroso, si bien esta apenas se atreve aún a pasar de la *astuta teoría* a la más implacable praxis” (Marx, 2014: 53).

Antes de tratar de reconstruir los principales aspectos del problema en Gramsci, detengámonos con la genealogía que él mismo nos ofrece en Q8, §208 (febrero-mayo de 1932), nota reescrita en Q11, §49.⁵⁵⁸ Como hemos señalado ya, en el acercamiento gramsciano al problema goza del mayor protagonismo el pasaje de *La sagrada familia* en el que se traza la equivalencia entre Proudhon y Bauer, mas a fuerza de profundizar en su estudio, Gramsci enriquece sus conocimientos sobre este tópico popularizado por la comparativa de Kant y Robespierre que Heinrich Heine elabora en su *Sobre la historia de la religión y la filosofía clásica en Alemania* y que es traducida en las coordenadas italianas por Giosuè Carducci en su poema titulado *Versaglia*.⁵⁵⁹

Así, en Q8, §208, a partir de un texto de Benedetto Croce incluido en el segundo volumen de sus *Conversazione critiche*, Gramsci alude a una mención de esta comparación en una carta de Hegel a Schelling, escrita el 21 de Julio de 1795, que es desarrollada posteriormente por Hegel en sus *Lecciones de filosofía de la historia* y sus *Lecciones de Historia de la filosofía*.⁵⁶⁰ Gramsci complementa la genealogía con

⁵⁵⁸ En esta nota, sostiene Frosini (2016b: 43), se lleva a cabo el ensamblaje de los tres tópicos fundamentales de la apuesta filosófico-política de Gramsci: la unidad de teoría y práctica, la teoría de la traducibilidad y la teoría de la hegemonía.

⁵⁵⁹ A la genealogía gramsciana Giancarlo Schirru (2008a: 785) añade la obra *Triarquía europea* (1841) de Mosses Hess, en donde se incluye ya la inglesa como una de las principales culturas europeas, indicando además que en las fechas en que la obra fue escrita Marx y Engels mantenían una estrecha relación con Hess. Naturalmente el pasaje de Heine al que refiere Gramsci es aquel que reza: “en comparación con nosotros, vosotros, franceses, sois tibios y moderados. Lo más que habéis hechos es matar a un rey [...]. Es demasiado honor para Maximilian Robespierre el compararle con Immanuel Kant. Maximilian Robespierre, el pequeño burgués de la Rue Saint-Honoré, tenía, sin duda, sus ataques de cólera destructiva cuando se trataba de la monarquía, y entonces hacía gestos lo suficientemente terribles con su epilepsia regicida; pero en cuanto se trataba del Ser Supremo, se limpiaba la blanca espuma de la boca y la sangre de las manos, se ponía la casaca azul de los domingos, con sus botones brillantes, y aún se ponía un ramillete de flores en el ancho pecho” (Heine, 2008: 153-154). Por su parte, los versos de Carducci –escritos en 1871 con motivo del 79 aniversario de la Republica Francesa– a los que Gramsci refiere en diferentes pasajes: “decapitaro, Emmanuel Kant, Iddio / Massimiliano Robespierre, il re” (Q8, §208: 1066).

⁵⁶⁰ Las referencias indirectas, tomadas de la obra de Croce remiten en el primer caso a Hegel, 2012: 689-690. Por lo que hace a los pasajes relativos a las *Lecciones de historia de la filosofía*, nos ha resultado imposible hallarlos en la edición castellana, con lo que nos limitamos a reproducir el pasaje gramsciano: “en las primeras lecciones (de historia de la filosofía) Hegel dice que ‘la filosofía de Kant, de Fichte y de Schelling contienen en forma de pensamiento la revolución, hacia la cual ha progresado el espíritu en los últimos tiempos en Alemania’; es decir, en una gran época de la historia universal, en la cual ‘solo dos pueblos han tomado parte, los alemanes y los franceses, por opuestos que sean entre ellos, es más, precisamente porque opuestos’; así que, allí donde el nuevo principio en Alemania ‘ha hecho irrupción como espíritu y concepto’ en Francia en cambio se ha explicado ‘como realidad

el recurso a la obra de Adolfo Ravà *Introduzione allo studio della filosofia di Fichte*, en donde aparecen los precedentes de una carta de 1791 que Bagessen dirige a Reinhold, de un escrito de Fichte datado en 1792 y de un texto de Schaumann que se remonta a 1794 (Q8, §208: 1066-1067). Gramsci aduce además una carta de Bertrando Spaventa, titulada *Paolottismo, positivismo y razionalismo* como precedente a la traducción carducciana en las coordenadas italianas.

Si estas referencias constituyen, en parte, el trasfondo del mentado pasaje de *La sagrada familia*, no es menos cierto que Gramsci sitúa también la comparativa entre la Revolución francesa y la filosofía clásica alemana como la fuente de la tesis XI sobre Feuerbach según la cual “los filósofos han solo interpretado el mundo en diferentes modos, se trata ahora de cambiarlo” (Gramsci, 2007: 745). Según esta, tal y como Gramsci la interpreta, la filosofía “debe convertirse en ‘política’, ‘práctica’, para continuar siendo filosofía, la ‘fuente’ para la teoría de la unidad de teoría y práctica” (Q8, §208: 1066). De esta forma parece evidente que a esta altura de su reflexión, la traducibilidad entre dos culturas y lenguas nacionales se solapa por momentos, hasta llegar a ser equivalente, con la cuestión de la traducibilidad de teoría y práctica. De esta forma, Gramsci lleva a cabo una “investigación sobre el nexo entre filosofía y política, es decir, entre teoría y práctica, como relación entre ‘lenguajes’” (Frosini, 2015: 4).

La problemática de la equivalencia entre lenguajes hibridada con la cuestión de la traducibilidad entre teoría y práctica se refleja asimismo en la dupla a través de la cual Gramsci distingue entre diferentes profundidades de la traducción: una meramente terminológica y otra que, siguiendo a Derek Boothmann, podemos llamar semiótica (Boothman, 2004: 149-150; 154).⁵⁶¹ En su desarrollo teórico-político esta

efectual” (Q8, §208: 1066). Asimismo, no hemos podido encontrar la carta de Hegel a Schelling fechada el 21 de Julio de 1795. Existe en cambio una carta de Schelling a Hegel de fecha coincidente, en la que puede leerse: “la revolución que ha de ser llevada a cabo por la filosofía está todavía lejos” (Schelling en Silva, 2020: 446). Tampoco en las *Briefe von und an Hegel*, figura la carta aludida por Gramsci (Hegel, 1969: V).

⁵⁶¹ En Q7, §81, a propósito del tipo de conocimientos de la cultura autóctona que requieren los colaboradores extranjeros en las publicaciones periodísticas, encontramos una buena descripción de qué podría significar algo como una “traducción semiótica”: “para que [la colaboración extranjera] sea orgánica es necesario que los colaboradores extranjeros, además de conocer las corrientes culturales de su país sean capaces de ‘confrontarlas’ con aquellas del país en que se publica la revista, es decir, conozcan las corrientes culturales también de este y comprendan su ‘lenguaje’ nacional” (Q913). Del mismo modo, en la carta del 5 de septiembre de 1932, en la que Gramsci sugiere a Yulca que debería convertirse en traductora profesional del italiano, realiza toda una serie de afirmaciones que nos permiten clarificar cuál es su

última tiene que ver con dotar de performatividad a una determinada teoría-ideología en un contexto diferente al de su descubrimiento.⁵⁶² Aunque necesariamente emparentadas, las fuentes con las que Gramsci dialoga a propósito de cada uno de estos problemas pueden ser distinguidas analíticamente: Lenin y Marx constituyen el trasfondo esencial de su reflexión sobre la traducibilidad de teoría y práctica; por su parte, la lectura de Vailati y Croce mediada por aquellos tiene por fin enriquecer el utillaje teórico enfocado a la cuestión de la traducción interparadigmática (Boothman, 2004: 115).⁵⁶³

Veamos de qué forma se perfila la cuestión. El primer paso en la reflexión sobre la traducibilidad es Q1, §44, nota que contiene la primera mención al pasaje de *La sagrada familia* (Q51), así como una alusión a Giuseppe Ferrari, filósofo y político oriundo de Milán y opositor de Cavour que, en opinión de Gramsci, no lograba adaptar los postulados revolucionarios que había aprendido en Francia a las condiciones que imponía la coyuntura *risorgimentale*. Esto es, “no supo *traducir* el ‘francés’ en ‘italiano’, por lo que su propia agudeza se convierte en un obstáculo, creaba nuevas sectas y escuelas, pero no incidía en el movimiento real” (Q1, §44: 44, el destacado es nuestro).

Esta primera ocurrencia plantea el problema de la traducción entre teoría y práctica tanto desde el texto marxiano como a partir de un ejemplo político concreto.⁵⁶⁴ Gramsci tendrá ocasión de desplegar ambas vías de análisis antes de la

concepción exacta de la traducción “cualificada: no solo la capacidad elemental y primitiva de traducir la prosa de la correspondencia comercial o de otras manifestaciones literarias que se pueden resumir en el tipo de prosa periodística, sino la capacidad de traducir a cualquier autor [...] y por lo tanto el aprendizaje de los lenguajes especializados y científicos y de los significados de las palabras técnicas según los diferentes tiempos. Y todavía no basta: un traductor cualificado no solo debería ser capaz de traducir literalmente, sino de traducir los términos, incluso conceptuales, de una determinada cultura nacional en los términos de otra cultura nacional” (LC: 611-612).

⁵⁶² Frosini (2018: 175-176) ha insistido en que esta idea de performatividad ofrece toda una visión del tópico marxiano de la “inversión” que no conduce ya a la resolución engelsiana pronta a convertir el marxismo en ciencia, sino que lleva a la posibilidad de producir traducciones correctas en lenguaje filosófico-ideológico de una determinada práctica.

⁵⁶³ A todos ellos, como han señalado Descendre y Zancarini (2018: 106-109) habría que añadir a Antonio Labriola, quien, en la cuarta carta del *Discorrendo* insiste en que, en el materialismo histórico, no solo se trata de la traducción “de una lengua en otra [...] sino también de un lenguaje científico a otro” (*ibid.*: 108). Cfr. Labriola, 1969: 71-72.

⁵⁶⁴ Gerratana ha señalado la posible matriz leniniana de la imagen del eslabón que antecede al pasaje recién citado. En *Las tareas inmediatas del poder soviético*, el bolchevique considera que la tarea del revolucionario sería discernir en cada momento en qué eslabón de la cadena se juega el control de la totalidad de los acontecimientos. Cfr. Q2479. Que Lenin, siquiera

primera serie de los *Appunti di filosofia*, momento en el que la cuestión de la traducibilidad sufre su primer gran desarrollo. Así, en las notas 151 y 152 del primer cuaderno se aborda el problema a partir del estatuto de la teoría en relación a la práctica. En Q3, §48, por su parte, el problema de la traducibilidad se propone en términos inmediatamente políticos.

Si examinamos primero Q1, §151, encontramos que la referencia a *La sagrada familia* ahora viene acompañada de un elemento decisivo. Para Gramsci, “la filosofía clásica alemana es la filosofía de esta época y es la que vivifica los movimientos liberales nacionales del 48 al 70” (Q134). Este problema –“teóricamente importantísimo” (*id.*)– describe el funcionamiento característico del papel de los intelectuales como instancia mediadora entre el Estado y la estructura económica: “lo que es ‘política’ para la clase productiva se convierte en ‘racionalidad’ para la clase intelectual” (*id.*). Se logra así, de un lado, la equiparación teoría-intelectuales-filosofía-abstracción y, de otro, práctica-clase-política-concreción, duplas organizadas en torno al lenguaje alemán y francés respectivamente y que resultan equivalentes, siempre y cuando se circunscriban a la época histórica de la Restauración. Esto es, a un momento en el cual se verifica que “dos estructuras similares tienen superestructuras equivalentes y traducibles recíprocamente” (Q8, §208: 1067).

En la siguiente nota –Q1, §152, escrita, como su precedente, después del 20 de mayo de 1930– Gramsci comenta la imagen de la inversión de la dialéctica hegeliana en el marxismo. El planteamiento dialéctico de la problemática, unido al hecho de que en la nota precedente el autor se decante por la puesta en valor del momento práctico en detrimento del momento teórico o abstracto,⁵⁶⁵ permite, como ha señalado Guzzone, sostener que “la traducción es, a esta altura, reducción-resolución de la filosofía en política (del lado marxiano) e inversión-vuelco de la política en filosofía (desde el punto de vista especulativo)” (Guzzone, 2018: 17).

La siguiente mención a *La sagrada familia* comparece en Q3, §48 (junio-julio de 1930), esta vez en un contexto en el que está presente “con lenguaje político, una reflexión sobre la teoría de la traducibilidad” (Frosini, 2015: 6). La nota en cuestión consiste en un análisis de las nociones de “espontaneidad”, “dirección consciente” y

indirectamente, comparezca junto a Marx en la primera ocurrencia del tópico que nos ocupa no carece de interés, como veremos a continuación.

⁵⁶⁵ “Lo que es extraño es que los marxistas consideren superior la ‘racionalidad’ a la ‘política’, la abstracción ideológica a la concreción económica” (Q1, §151: 134).

“disciplina”, la cual conduce a Gramsci a la pregunta por la compatibilidad del marxismo con el “sentido común” de las masas, es decir, a la pregunta por la continuidad entre la visión del mundo de las clases subalternas y la moderna teoría emancipatoria. La respuesta es clara: “entre ellas hay diferencia ‘cuantitativa’, de grado, no de cualidad: debe ser posible un ‘reducción’, por así decirlo, recíproca, un paso de la una a la otra y viceversa” (Q3, §48: 331).

En la misma nota, Gramsci pone en cuestión la existencia misma de algo como la pura espontaneidad, aduciendo que, de un modo u otro, la experiencia de las clases subalternas está ya siempre prefigurada por la iniciativa hegemónica de un grupo dirigente. Habida cuenta de esto, la continuidad entre el marxismo y el sentido común,⁵⁶⁶ la posibilidad de traducir “recíprocamente” los sentimientos de las masas – el “instinto” que nace de la experiencia inmediata en la vida práctica– en el lenguaje de la teoría, y viceversa, la posibilidad de descubrir los principios de la teoría emancipatoria, siquiera en la forma de la utopía,⁵⁶⁷ como parte integrante del acervo popular, apunta a la posibilidad de organizar una nueva espontaneidad pronta a fomentar la auto-organización subalterna, generando una hegemonía nacida desde abajo.⁵⁶⁸

La primera serie de los *Appunti di filosofia*, ubicada en el Cuaderno 4, y redactada entre mayo y julio de 1930, profundizará en los elementos que venimos de mencionar, poniendo en valor definitivamente el estatuto de la teoría-ideología-abstracción y subrayando su naturaleza política. De esta forma, se sostiene la imposibilidad de concebir una teoría digna de tal nombre que no sea política al mismo tiempo y una práctica política inmediata que no se halle teórico-ideológicamente

⁵⁶⁶ Es palmaria la influencia de Croce en este punto, quien considera que entre la expresión de las masas y la del artista hay una diferencia solo cuantitativa y no cualitativa. Sobre el particular, cfr. Raggiunti, 2005: 50.

⁵⁶⁷ En el cuaderno 4, en clara continuidad con el párrafo que ahora comentamos y en un momento en el que la idea de una traducción recíproca de teoría y práctica comienza a ser cada vez más clara, leemos: “esto no significa que la utopía no tenga un valor filosófico, ya que tiene un valor político, y toda política es implícitamente una filosofía [...] las ideas de igualdad, de libertad, de fraternidad fermentan en medio de los hombres, de los hombres que no son iguales, ni hermanos de otros hombres, ni se ven libres entre ellos” (Q4, §45: 472).

⁵⁶⁸ A este enfoque del problema de la traducción se consagra todo el análisis de Stefano Gensini (2012). Haciendo explícita mención al pasaje recién aludido en las páginas 185-187. Lichtner (1991: 118), señala como con los ejemplos de los tres primeros cuadernos queda claro que la traducibilidad “tiene que ver [...] con la relación concreto-abstracto y abstracto-concreto. El discurso abstracto es la traducción de una realidad histórica y a su vez se retraduce en praxis, acción histórico política. El concepto de traducción nos lleva, en resumen, al núcleo de la filosofía de la praxis”

mediada. En el §3 encontramos la primera muestra de la recién aludida continuidad entre sentido común y teoría: “si Marx ha analizado exactamente la realidad, no ha hecho otra cosa sino organizar racionalmente lo que los agentes históricos de esta realidad sienten confusa e instintivamente” (Q4, §3: 422). O lo que es lo mismo: conforme al esquema que hemos analizado en el capítulo 2, la filosofía de la praxis ha de ser a un tiempo una Reforma y un Renacimiento, es decir, un proceso de organización de las masas que parta del *interior* de su sentido común, organizándolo en una (auto)reforma intelectual y moral en la que la élite dirigente no sea extrínseca al grupo dirigido, sino orgánica con el mismo, surgida de su interior en un proceso democrático que no reifique las posiciones subalternas y dirigentes.

No obstante, pese a que el problema de la traducibilidad comienza a vislumbrarse aquí, y aunque Gramsci aluda nuevamente al pasaje de *La sagrada familia* (Q423), todavía no ha logrado culminar el proceso de la unidad de teoría y práctica, lo que le lleva a sostener que “el marxismo atraviesa todavía una fase popular” (Q424) y a distinguir entre la etapa actual y el “marxismo originario” (Q422) sin ganar aún la idea de una teoría-ideología que, revolucionando el estatuto mismo de la teoría, sea una auténtica apertura a la historia-praxis. Finalmente, esta distinción de teoría y práctica le lleva a distinguir, como dos tareas diferentes, “combatir las ideologías modernas en su forma más refinada e iluminar a las masas populares” (Q422), sosteniendo asimismo que “solo cuando se crea un nuevo Estado, es realmente necesario crear una alta cultura” (Q425).

Será a lo largo del cuaderno 4 cuando Gramsci vaya reforzando el valor de las abstracciones y apuntalando así la relevancia política de la teoría. En el §39, escrito en junio-julio de 1930, este valor de las abstracciones para el marxismo parece ya consumado. A propósito de la función reformadora que ha de cumplir un *Ensayo popular*, Gramsci polemiza con Bujarin sosteniendo la necesidad no solo de elaborar la “parte filosófica general” sino que, precisamente por ser un ensayo popular, resulta útil “dar las nociones generales de cada parte constitutiva” (Q465). Esta reflexión vuelve sobre el tópico de las “tres partes integrantes del marxismo”, de forma que, pese a la respuesta positiva a la pregunta sobre si el materialismo histórico es sobre todo una teoría de la historia, Gramsci señala que “de la historia precisamente no pueden separarse la política y la economía, *también en las fases especializadas de ciencia-arte de la política y de ciencia-económica*” (Q465, el destacado es nuestro). El corolario, aunque sin utilizar explícitamente el término traducción (se habla de

“nexo orgánico” y de “reflejo”), incluye una importante reflexión que permite calibrar el grado de desarrollo de la problemática a estas alturas: “tras haber estudiado la filosofía general [...] se estudia: como la historia y la política se reflejan en la economía, como la economía y la política se reflejan en la historia, como la historia y la economía se reflejan en la política” (Q465).

El problema de las tres partes integrantes explícitamente planteado en los términos de una traducibilidad recíproca se formula poco después, en Q4, §46, datado igualmente en junio-julio de 1930. ¿Qué ha cambiado en el breve lapso de tiempo que media entre la redacción de ambas notas? En opinión de Giuliano Guzzone, Q4, §42 marca el momento en el que se supera “no solo la interpretación del marxismo como yuxtaposición de saberes heterogéneos, sino también la consideración de la teoría como representación más o menos mistificante de una realidad auténtica y originaria” (Guzzone, 2018: 20). En este sentido, la nota 42, que veremos a continuación, encuentra su corolario en la 46, titulada “Filosofía - política – economía”, en donde leemos:

Si se trata de elementos constitutivos de una misma concepción del mundo, necesariamente debe haber, en los principios teóricos, convertibilidad de uno a otro, *traducción recíproca* en el propio lenguaje específico de cada parte constitutiva: un elemento está implícito en el otro y todos juntos forman un círculo homogéneo (Q4, §46: 472).

Esta referencia al círculo homogéneo no ha de confundirnos y llevarnos a postular a *la* Althusser que Gramsci defiende una concepción del marxismo como totalidad expresiva. Antes bien, este círculo no llega nunca a cerrarse, pues como se señalaba en el precedente §42, a propósito de las culturas nacionales en las que paradigmáticamente se encarnan los diferentes saberes, “esta traducibilidad no es perfecta, ciertamente, en todos los detalles (incluso importantes); pero lo es en el ‘fondo’ esencial” (Q468).

Si nos detenemos ahora en esta nota 42, en ella se alude a una carta de Luigi Einaudi en la que se comenta la habilidad de Giovanni Vailati para traducir cualquier teoría en el lenguaje de cualquier otra, sacando a relucir la equivalencia semántica que se halla tras el desacuerdo terminológico.⁵⁶⁹ Esta reflexión se pone, una vez más, en relación con el pasaje de *La sagrada familia*. En este acercamiento del pragmatismo lógico y la obra de Marx, Gramsci saca a relucir los dos niveles de la traducción a los

⁵⁶⁹ Para una contextualización y análisis del comentario de Einaudi, cfr. Guzzone, 2018: 287-290.

que nos hemos referido: 1. La traducción terminológica entre códigos diferentes y 2. La posibilidad de que “dos culturas, expresiones de dos civilizaciones fundamentalmente iguales, creen ser antagonistas, diferentes, una superior a la otra porque adoptan diferentes expresiones ideológicas [...]. En realidad, para el historiador, ellas son *intercambiables*, son reductibles la una a la otra, son traducibles indistintamente” (Q4, §42: 468).

Este pasaje presupone diversas problemáticas. En primer lugar, el doble uso del término expresión, en un contexto atravesado por la gramsciana teoría de la traducibilidad, supone una ruptura con los postulados formulados por Croce en su *Estética*.⁵⁷⁰ Como es sabido, para Croce la estética-lingüística es aquella actividad teórica subordinada a la lógica y por lo tanto presupuesta por aquella. Al mismo tiempo, en tanto que teórica, se distingue de las actividades del espíritu práctico: la economía y la moral. El objeto de la estética es la intuición-expresión pura, tal y como esta se produce en el *interior* del individuo-artista e independientemente de la forma material en la que se concrete la obra: la materialidad de esta es considerada empírica y por lo tanto irrelevante para un abordaje filosófico del arte. Toda intuición-expresión, además de individual, es perfecta en sí misma (Croce, 1997: 96) y esto implica que es irrepetible. Además, aquello que no se objetiva en una expresión perfecta será merá sensación y naturalidad (Croce, 1997: 40).

La individualidad y el carácter irrepetible de la expresión artística poseen no pocas implicaciones para una teoría de la traducibilidad de las obras de arte. Así, Croce sostiene que “cada traducción, en efecto, o disminuye o estropea o crea una expresión nueva, echando la primera al crisol y mezclándola con las expresiones peculiares del que se llama traductor” (Croce, 1997: 88). En otras palabras, lo irrepetible e individual de la obra de arte hace que todo intento de traducirla quede reducido o bien a paráfrasis y comentario o, de estar lo suficientemente logrado, devenga en sí mismo una obra de arte inédita, ya que “los particulares hechos expresivos son otros tantos individuos, el uno sin relación con el otro más que en la común cualidad de exposición” (Croce, 1997: 87). Y concluye, “la expresión es una especie que no puede ser un género” (*id.*).

Como hemos visto a propósito de la noción gramsciana de traducibilidad, las expresiones ideológicas de una determinada formación social son perfectamente

⁵⁷⁰ Sobre el particular, véase: Jervolino, 2010 y Lacorte, 2012: 110.

traducibles en el lenguaje predominante en cualquier otra, siempre que la lengua predominante en cada una de ellas haya alcanzado un grado de desarrollo aproximadamente similar. Recordemos: “una gran cultura puede traducirse en la lengua de otra gran cultura, es decir, una gran lengua nacional, históricamente rica y compleja, puede traducir cualquier otra gran cultura, es decir, ser una *expresión* mundial” (Q11, §12: 1377, el destacado es nuestro).⁵⁷¹ Esta traducción no es perfecta, es decir, no es una identidad sino una ecuación o equivalencia, y precisamente por eso se produce un “progreso real, que sucede también por presiones ‘nacionales’” (Q4, §42: 469). Podemos, por lo tanto, decir que para Gramsci (a diferencia de Croce) toda expresión sí es una especie que participa a su vez de un género compartido, más allá del principio formal de ser igualmente expresión, con otras expresiones. Y, como veremos, tal universalización se realiza por grados, en virtud de la capacidad de las diferentes expresiones para universalizarse.

El análisis en estos términos requiere de una consolidación de la traducibilidad recíproca entre teoría y práctica y del estatuto político de la filosofía que en Q4, §42 es solo incipiente. Ciertamente esto no implica que esté ausente, pues ya en Q4, §38 se habla de los “esfuerzos incesantes y perseverantes” que, ante una situación de crisis que revela en la estructura “contradicciones insanables” llevan a cabo “fuerzas políticas que actúan positivamente por la conservación de la estructura misma” (Q455). Esta estructura de revolución pasiva pone de manifiesto la autonomía relativa y la eficacia de un “terreno de lo ocasional” (Q455) que, de ser considerado aisladamente, nos conduce a incurrir en el error del “ideologismo” (Q456). Por consiguiente, cierta eficacia de las superestructuras puede intuirse ya en pasajes anteriores a Q4, §42⁵⁷² y termina por decantarse en la semántica de la “expresión” en Q4, §45:

⁵⁷¹ Tal y como lo ha expresado Luciano Amodio, “solo cuando una experiencia ha alcanzado su universalización, en un conciencia que elabore un lenguaje traducible en otro, ella pierda su particularidad histórica inmediata y es comparable con una experiencia similar” (1965: 85). Amodio extrae de aquí una importante conclusión relativa a la forma de internacionalismo intrínsecamente anti-esperantista que podemos encontrar en la obra de Gramsci: “la lucha de clases no puede adquirir un carácter internacional sino en un determinado punto de la evolución histórica, esto es, después de la formación del mercado mundial y, por lo tanto, de una unificación estructural que hace posible una unificación progresiva de la experiencia histórica humana” (*id.*).

⁵⁷² Fabio Frosini (2018: 174-175) ha identificado en Q4, §38 y Q4, §39 el momento en el que, una vez postulada la unidad de teoría y práctica comienza a relativizarse la relevancia de la dupla estructura/superestructura y se gana “un *nuevo* criterio de distinción, dentro del campo

toda la filosofía existida hasta ahora ha nacido y es la *expresión* de las contradicciones íntimas de la sociedad: pero cada sistema filosófico considerado en sí mismo no es la *expresión* consciente de estas contradicciones, ya que esta *expresión* puede ser dada solo por el conjunto de los sistemas filosóficos. Cada filósofo está, y no puede no estar convencido de *expresar* la unidad del espíritu humano [...] de otro modo los hombres no actuarían, no crearían nueva historia, es decir, las filosofías no podrían convertirse en “ideologías” (Q471, los destacados son propios).

A la luz de este pasaje, parece lícito suponer, como hace Rocco Lacorte (2012: 110-111), que, en junio-julio de 1930, la combinación de la problemática de la expresión con la de la traducibilidad no opera en un sentido unidireccional (partiendo de las estructura a la superestructura), sino que presupone ya la eficacia política de las superestructuras, esto es, el valor político de la filosofía. No obstante, no será hasta un poco más tarde cuando Gramsci desentrañe más pormenorizadamente los modos en los que cada expresión accede a grados de universalización diferentes. Resulta fundamental a este respecto Q7, §45 (de noviembre de 1931) –significativamente titulado “¿Cuándo se puede decir que una filosofía tiene una importancia histórica?”– en el que leemos:

se puede decir que el valor histórico de una filosofía puede ser “calculado” por la eficacia “práctica” que ha conquistado [...]. Si es cierto que toda filosofía es la *expresión* de una sociedad, debería reaccionar sobre la sociedad, determinar ciertos efectos, positivos y negativos: la medida en que precisamente reacciona es la medida de su alcance histórico, del no ser “elucubración” individual, sino “hecho histórico” (Q7, §45: 893-894, el destacado es nuestro).

Aquí sí, tras haber traducido las tesis de Feuerbach, 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. Pero no solo eso, la teoría de la expresión aparece aquí ligada a esta eficacia práctica. Para ser expresión de una determinada sociedad es *conditio sine qua non* que una ideología cumpla una función política en esta. De no ser así no podría considerársela expresión de sus relaciones sociales, sino arbitrio individualista con pretensiones de transgredirlas: neolalismo. La consolidación definitiva de este modelo puede verse en Q9, §63, texto de julio-agosto del 32 y por tanto posterior al logro de la “nueva inmanencia”, en el que la teoría de la expresión-eficacia, la de los grados de universalización y la de la traducibilidad aparecen ya del todo fundidas:

de la ideología [de las superestructuras] [...] que se mide en el grado de concreción y por lo tanto de universalidad”.

Se plantea la cuestión de si una verdad teórica descubierta en correspondencia con una determinada práctica puede ser generalizada o considerada universal en una época histórica. La prueba de su universalidad consiste precisamente en que ella se convierta: 1) en estímulo necesario para conocer mejor la realidad efectual de un ambiente diferente al que fue descubierta [...]; 2) en que habiendo estimulado y ayudado a esta mejor comprensión de la realidad efectual, se incorpora a esta realidad misma como si fuese expresión originaria suya. En este incorporarse está su universalidad concreta [...] Cada verdad, aun siendo universal [...], debe su eficacia al ser expresada en los lenguajes de las situaciones concretas particulares (Q9, §63: 1134).

Ahora que hemos visto la cuestión de la traducibilidad-expresión en relación al estatuto de la teoría, podemos dar un pequeño paso atrás y explorar otra de las aristas del problema. Siguiendo a Fabio Frosini (2015: 4) cabe ubicar en Q7, §1, escrito en noviembre de 1930, la primera ocasión en la que la “traducibilidad recíproca” se define como “un elemento ‘crítico’ inherente al materialismo histórico” (Q851), lo que constituye una prerrogativa que lo diferencia de las filosofías tradicionales, entre las cuales la traducción “es posible, mientras que no es posible entre la filosofía tradicional y el materialismo histórico” (Q852).

El principio de traducibilidad recíproca como elemento exclusivo del marxismo es, entonces, el correlato de la independencia filosófica que caracteriza a este nuevo modo de hacer filosofía, la cual no conserva el estatuto especulativo de las filosofías pasadas sino que es capaz de reconducirlas a las relaciones sociales de las que estas son expresión y sobre las que actúan. Así, se muestra hasta qué punto cada filosofía es solidaria con su contexto de descubrimiento y aplicable solo a contextos de justificación isomorfos con aquel.

Por su parte, dado que la especificidad de la autonomía filosófica del marxismo es precisamente la identidad de teoría y práctica que está a la base de dicha operación, ninguna filosofía tradicional podrá, por no cumplir con tal criterio, expresar en sus propios términos los postulados anti-especulativos del materialismo histórico. En Q11, §47, el único texto B que incluye la sección V del cuaderno 11 (“Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos”), leemos: “parece que se pueda decir que solo en la filosofía de la praxis la ‘traducción’ es orgánica y profunda, mientras que desde otros puntos de vista a menudo es un simple juego de ‘esquematismos’ genéricos” (Q1468). Solo el marxismo, porque consciente de que toda filosofía es una intervención en determinadas correlaciones de fuerzas, una intervención *práctica* y, por lo tanto, en última instancia, una previsión –y no, por contra, la mera expresión en una terminología más o menos original de un estado de

hecho—, puede expresar el sentido profundo de la equivalencia entre lenguas como *parte* en los litigios de sociedades diferentes.

Este modelo, que como dijimos guarda una enorme deuda con la lectura de las tesis de Feuerbach, encuentra un desarrollo fundamental en la traducción práctica del marxismo por parte de Lenin. Ya en Q4, §46, pronunciamiento seminal sobre las tres partes constitutivas del marxismo y su traducibilidad, Gramsci añade, en presumible alusión a Lenin: “un hombre político escribe de filosofía: puede darse que su ‘verdadera’ filosofía haya que buscarla en cambio en los escritos de política” (Q4, §46: 473). A lo que se suma, confirmando la referencia a la URSS y apuntalando el valor de la abstracción en la consecución de la hegemonía: “en la fase estatal todas las superestructuras deben desarrollarse, so pena de la disolución del Estado” (*id.*).

Lenin sería el “traductor” de la doctrina marxiana en latitudes diferentes a aquellas en las que fue pergeñada, lo que requiere tanto de una cierta ductilidad para ligar la teoría a la práctica como de una innovación “teórica” cuya expresión histórica será el énfasis en la teoría de las superestructuras, la capacidad para valorizar el papel de las abstracciones como requisito para la consecución de la hegemonía. O lo que es lo mismo, como afirma Gramsci en Q4, §38, “Ilici habría hecho progresar el marxismo no solo en la teoría política y en la economía, sino también en la filosofía” (Q465) y esto precisamente gracias a su atención al papel de las ideologías como lugar en el que los hombres toman conciencia del conflicto. El mismo tópico reaparece precisamente en relación a la posibilidad de traducción de las filosofías especulativas en el lenguaje de la filosofía de la praxis, toda vez que

se puede decir que no solo la filosofía de la praxis no excluye la historia ético-política, sino que incluso su fase de desarrollo más reciente consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la ‘valorización’ del hecho cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquellos meramente económicos y meramente políticos (Q10(1), §7: 1224) —y concluye un poco más adelante— la oposición entre el *crocismo* y la filosofía de la praxis hay que buscarla en la naturaleza especulativa del *crocismo* (*id.*).

Lenin es, por lo tanto, un sinónimo de la traducibilidad entre teoría y práctica,⁵⁷³ pero es también un buen ejemplo del otro aspecto de la traducción, es decir, de la importancia de aterrizar las consignas generales en los lenguajes nacionales específicos, pues era “profundamente nacional y profundamente europeo” (Q7, §16:

⁵⁷³ Sirva de ejemplo: “Preparar una receta o una regla general para todos los casos es absurdo. Es preciso contar con la propia cabeza para saber orientarse en cada caso particular” (Lenin, 1966: 66).

866). Así, en la nota siguiente a la que declara la traducibilidad como elemento crítico inherente al materialismo histórico, y en la que reinterpreta la filosofía del espíritu croceano como gesto político, como un movimiento revisionista de tipo renacentista —es decir, en Q7, §2—, Gramsci alude a la alocución de Lenin en el IV congreso de la *Komintern*, a la que había asistido presencialmente. En esta alusión atribuye a Lenin, ante la dificultad de que los diferentes partidos nacionales aceptasen la estrategia del frente único, la siguiente fórmula: “no hemos sabido ‘traducir’ en las lenguas ‘europeas’ nuestra lengua” (Q854).

En realidad, el discurso de Lenin, quien pasa a ser ahora el paradigma de la forma de traducibilidad propia de la filosofía de la praxis, era todavía más efectivo, pues entronca con los dos niveles de la traducción a los que nos hemos referido. Dice Lenin: la resolución 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, 1978a: 428). Así, no se trata de un problema meramente terminológico relativo a las dificultades de volcar una lengua natural en otra, sino a un problema de efectividad, de la capacidad para traducir una teoría nacida en oriente a las condiciones occidentales, de forma que esta pudiese contribuir prácticamente a la producción de la homogeneidad y organización política de la lucha antifascista.

Incorporada esta alusión a Lenin en noviembre de 1930, podemos dar por completado el desarrollo autónomo de la teoría de la traducibilidad y el trabajo sobre sus principales fuentes. Será en Q10(2), §9, como vimos al comienzo de este apartado, donde esta se ponga en relación inmediata con el nuevo concepto de inmanencia: 1. En tanto que permite ganarlo como traducción de la inmanencia especulativa de cuño hegeliano y 2. en tanto que opera como nexo entre las tres partes integrantes de la concepción del mundo que compone la filosofía de la praxis, dotándola de su capacidad para describir cualquier formación social en el lenguaje de la economía, la política o la filosofía y permitiéndole traducir las aportaciones de cada uno de estos lenguajes en el de los otros dos.⁵⁷⁴

⁵⁷⁴ Como ha señalado Schirru, estas tres partes se corresponden con las tres teorías del significado que hacen de la filosofía de la praxis también una filosofía del lenguaje. El lenguaje como acción, con su dimensión performativa, se correspondería con el vértice francés del triángulo; el lenguaje como concepto, capaz subsumir la inmediatez en una universalidad abstracta que forma parte de un “sistema” —de una concepción del mundo— se correspondería con el vértice alemán; finalmente, la economía política inglesa aportaría a la filosofía de la praxis como filosofía del lenguaje una noción del significado como descripción, como formulación de leyes capaces de representar abstractamente las relaciones

Este dispositivo teórico defectivo, esencialmente abierto a la historia, y cuyos componentes remiten siempre a unas correlaciones de fuerzas contingentes sobre las que pretenden intervenir, es la aportación filosófica de Gramsci al marxismo, la superación de todo residuo especulativo concretado en un mecanicismo economicista y la superación de toda teleología, toda vez que cada lenguaje remite a una temporalidad diferente que se torna comprensible solo en la concreción articulada de la coyuntura y “solo si se la traduce en otra, o lo que es lo mismo, si se la considera *desde afuera*, a partir del ‘filtro’ representado por su transferencia en otro terreno gracias a un código diferente del original” (Frosini, 2015: 8).

Excursus: Michel Bréal y Giovanni Vailatti. Metáfora y traducción.

La defensa de la metaforicidad del lenguaje no es un rasgo original ni exclusivo del pensamiento gramsciano. Desde autores cuya influencia sobre el sardo es muy lábil, como Nietzsche,⁵⁷⁵ a otros que han marcado decisivamente sus planteamientos, como es el caso de Croce,⁵⁷⁶ abundan los ejemplos de quienes han defendido, en formas no

sociales existentes. La filosofía de la praxis no sería sino el reenvío constante entre las proposiciones de estos tres lenguajes caracterizados por tres modelos semánticos diferenciados: cfr. Schirru, 2008a : 787.

⁵⁷⁵ Aunque sin referencia alguna a la cuestión de la metáfora, sobre la influencia de la obra de Nietzsche en Gramsci, así como sobre algunas de las posibles fuentes de su familiarización primera con esta, cfr. Cospito, 2020.

⁵⁷⁶ “En el propio lenguaje que se llama no poético sino prosístico se ha advertido siempre algo irreductible a la logicidad. Tal es la metáfora, es decir, la palabra viva, que es siempre metáfora, porque producto de la fantasía” (Croce, 1941: 170). Sin embargo, este sentido de la metaforicidad del lenguaje no es equivalente al uso técnico tradicional del término metáfora, pues, en la *Estética*, Croce cuestiona el sentido de ubicar una palabra “en sustitución de la palabra propia”, ¿por qué hacer esto?, dice, si se debe a que la palabra impropia es menos expresiva que la que se tiene por propia, “entonces la metáfora se convierte en palabra ‘propia’” (Croce, 1997: 88). En definitiva, para Croce, decir que todo el lenguaje es metafórico, significa señalar su identidad con la estética-poesía, pero no dice nada en torno a la historicidad del término o a su valor estético. Más bien, el individualismo expresivo se decanta por afirmar el sentido propio de toda expresión: “Una misma intuición no puede expresarse sino de un modo solo, precisamente porque es intuición y no concepto” (*ibid.*: 90). Sobre la raigambre parcialmente viquiana de esta idea de lenguaje que conecta la dimensión metafórico-estética con la “lengua heroica”, cfr. Nencioni, 1985: 206. En su importante prólogo a la traducción española (1912) de la *Estética*, Miguel de Unamuno capta este sentido: “exactísimo que la primera obra de arte es la lengua, que nos da el mundo intuitivo. Y una lengua se compone de metáforas y de símbolos. La palabra es siempre metáfora y siempre símbolo” (Unamuno, 1997: 12) a lo que añade inmediatamente: “mas la verdadera obra de arte es el lenguaje hablado y vivo [...] una poesía es la que habla como un hombre” (*id.*).

siempre conciliables, el carácter inherentemente trópico de la lengua. De entre estos uno destaca por la referencia explícita que Gramsci le dedica en los textos que hemos comentado. Nos referimos a Michel Bréal y su *Ensayo de semántica*, de 1897. Tanto en Q7, §36 como en el correspondiente texto C –Q11, §24– Gramsci remite explícitamente sus planteamientos sobre la metáfora a la obra del lingüista francés. En la segunda redacción, que no presenta variantes significativas respecto a la primera, leemos: “un tratado de semántica, el de Michel Bréal, por ejemplo, puede dar un catálogo histórica y críticamente reconstruido de las mutaciones semánticas de determinados grupos de palabras” (Q1427).

¿Qué aspectos importantes para su trabajo sobre la metáfora encuentra Gramsci en la obra de Bréal? Ya en las primeras páginas de su tratado, en una aproximación reflexiva al papel que desempeña la metáfora en los lenguajes científicos, incluido el de la propia lingüística, escribe:

el abuso de las abstracciones y las metáforas: tal ha sido, tal es aún el peligro de nuestros estudios. Hemos visto tratar a las lenguas como seres vivos: se nos ha dicho que las palabras nacían, trababan combates, se propagaban y morían. No habría nada que oponer a estas maneras de hablar, si no existiesen personas que las tomaran al pie de la letra. Pero, puesto que existen, no debe cesarse de protestar contra una terminología que, entre otros inconvenientes, tiene el de dispensarnos de inquirir las causas verdaderas (Bréal, 1905: 2-3).

El carácter equívoco del lenguaje, las ambigüedades inherentes al hecho de que, en buena medida, las descripciones científicas se lleven a cabo con imágenes tomadas del lenguaje natural, abocan a la investigación científica a llevar a cabo un denodado trabajo por señalar los orígenes y los límites de las metáforas que se toman prestadas para la explicación, y que, al tiempo que iluminan, también ocultan una parte del fenómeno que tratan de explicar.⁵⁷⁷ Esta dialéctica entre lo revelado y lo velado constituye el terreno de juego en el que ha de moverse la explicación científica. Bréal no se lleva a engaños al respecto, no trata de apelar a un lenguaje libre de metáforas en el que el fenómeno, sin producir equívocos o dirigir la mirada del observador, se muestre sin resto en la plenitud de sus determinaciones: “las lenguas indo-europeas están condenadas al lenguaje figurado. Les es [...] imposible librarse de él [...]. A

⁵⁷⁷ “No es solo el hombre primitivo, el hombre de la naturaleza, el que se toma a sí propio por medida y por modelo de toda cosa [...] La ciencia no está exenta de ese error. Mírese el cuadro genealógico de las lenguas [...] las lenguas no tienen hijas, tampoco dan a luz dialectos” (Bréal, 1905: 3-4).

ello las obliga la estructura de la frase: es una tentación perpetua a animar lo que no tiene vida: a convertir en actos lo que es un simple estado” (Bréal, 1905: 3).

Este planteamiento tomado de las primeras páginas de la obra encuentra ecos en el trabajo del sardo que trascienden el reconocimiento de la ubicuidad de la metáfora como mecanismo que liga a la palabra con sus significados pretéritos. La importancia que Bréal confiere al trabajo de identificación de los límites de las metáforas utilizadas en la explicación científica resuena en el gesto gramsciano pronto a identificar las causas por las que Marx y Engels se sirven de imágenes tomadas de las ciencias naturales, en concreto de la biología de su tiempo, como es la de la economía como anatomía de la sociedad (cfr. Q10(2), §41.XII: 1321; Q11, §50: 1473-1474). El brealiano “no habría nada que oponer a estas maneras de hablar” resuena asimismo en el gramsciano “la metáfora estaba justificada también por su popularidad” (Q11, §50: 1474), pero también Gramsci capta los peligros de la metaforicidad en la explicación científica, pues esta “puede dispensarnos de inquirir las causas verdaderas” (Bréal, 1905: 3) si generalizamos “metáforas tal vez ‘gruesas y violentas’ en su popularidad” sin “precisar el límite de la metáfora misma”, es decir, sin “impedir que ella se materialice y se mecanice” (Q11, §50: 1474). Esta posibilidad de embridar la metaforicidad, aunque no de extirparla, es perfectamente desarrollada por el propio Bréal en su obra:

¿Es verdad, como también se ha dicho, que la analogía sea una fuerza ciega, que va hasta el fin sin dejarse detener por nada? / Es difícil creerlo cuando, dejando a un lado la teoría, se coloca uno en presencia de los hechos. La experiencia prueba, al contrario, que la analogía tiene límites, cuyo estudio es tan interesante, por lo menos, como el del fenómeno mismo. Razones de claridad o de armonía bastan para tenerla a raya (Bréal, 1905: 71).

Esta ambigüedad fundamental, la de un lenguaje que no puede dejar de ser metafórico y que al mismo tiempo ha de acotar sus metáforas para refinar el alcance explicativo de las proposiciones científicas, reaparece en la crítica que Gramsci dirige a Pareto y a su tesis sobre el “lenguaje como causa de error” en las dos notas en las que cita explícitamente el trabajo de Michel Bréal. En ambas alude a errores que se derivan de no atender debidamente al papel de la metáfora en la semántica histórica: de un lado, al tópico retórico, reactivado por Bertoni, que tiende a considerar la existencia de palabras bellas y palabras feas en sí y por sí; de otro, el intento de los positivistas como Pareto de crear una “lengua ‘pura’ o ‘matemática’” (Q11, §24: 1428). Entre ambas, en una importante variante instaurativa respecto a Q7, §36, Gramsci añade en

Q11, §24 un tercer tipo de error, a saber, “la utopía de las lenguas fijas y universales” (Q1427). Los tres errores basados en la desatención a la metaforicidad que socava e innova los significados presentes de la lengua serían formas de esperantismo fundadas en el anhelo de ganar una quietud teoreticista que mantuviese la lengua al resguardo de las inclemencias de la historia.

El caso de Pareto,⁵⁷⁸ centrado ante todo en el intento de dotar a la ciencia de un lenguaje libre de los equívocos y ambigüedades propios de la lengua natural, se choca con los mismos límites que tanto Bréal como Gramsci habían señalado:

En tanto que creen haber originado una nueva concepción del mundo o al menos haber innovado una determinada ciencia (y haber por lo tanto dado a las palabras un significado o al menos un matiz nuevo, o haber creado nuevos conceptos) se encuentran frente al hecho de que las palabras tradicionales, especialmente en el uso común pero también en el uso de la clase culta e incluso en el uso de aquella sección de especialistas que se ocupan con la misma ciencia, continúan manteniendo el viejo significado a pesar de la innovación de contenido (Q11, §24: 1427-1428).

El trabajo de los significados pasados sobre los presentes –las huellas que encontramos en cada término y que nos permiten remontarnos y, en cierta medida, reconstruir un fragmento de las sociedades precedentes que se conserva en un término cuyo significado ha sido alterado por el “transformarse de toda la civilización” (*ibid.*: 1428)– es para Gramsci un proceso irrefrenable, que ningún teoreticismo puede contener en la pureza matemática de un diccionario científico. Ninguna definición puede detener el curso de la historia y la complejidad de las prácticas sociales excede a la de la ciencia, toda vez que esta no es sino una práctica más que toma sus términos del acervo lingüístico común y que, incluso cuando los crea *ex nihilo*, no puede evitar que estos se vean alterados conforme se difunden crecientemente en el habla cotidiana de una comunidad. Esta presión de toda la civilización sobre los significados de las palabras es recogida igualmente en el *Essai de Sémantique*, donde se sostiene que “en nuestras sociedades modernas el sentido de los vocablos se modifica con más rapidez que en la antigüedad [...] hay que ver en esto una consecuencia de la guerra de los partidos, de la mezcla de las clases, de la lucha de los intereses y de las opiniones, de la diversidad de las aspiraciones y de los gustos” (Bréal, 1905: 95).

Sin embargo, pese a las muchas y reconocidas convergencias, Gramsci se aparta en algunos aspectos de la exposición de Bréal. Así, el francés distingue la

⁵⁷⁸ Sobre el particular y su contraste con la epistemología vailatiana, la cual converge, como veremos a continuación, con los planteamientos de la semántica brealiana, cfr. Guzzone, 2018: 290.

metáfora de la mera ampliación de sentido, siendo la primera “el reconocimiento instantáneo de una semejanza entre dos objetos” (*ibid.*: 106), mientras que la segunda “tiene una causa externa: es resultado de los acontecimientos de la historia” (Bréal, 1905: 104) que producen “una lenta variación del sentido” (*ibid.*: 106). Gramsci, por su parte, acomuna ambos fenómenos en su descripción de la metaforicidad del lenguaje.⁵⁷⁹

Sin embargo, más allá de que la metáfora en Bréal se caracteriza por la inmediatez –“transforma el sentido de las palabras, crea expresiones nuevas de forma súbita” (Bréal, 1905: 110)–, esto no es óbice para excluirla del marco de la semántica histórica: “la metáfora no es tal más que en sus comienzos; a poco, la inteligencia se habitúa a la imagen, su éxito mismo la hace palidecer” (*ibid.*: 110). En este sentido, el trabajo de reconstrucción de los movimientos metafóricos, cuya posibilidad hemos visto a propósito del caso de la “anatomía de la sociedad”, nos permite acceder a la “añeja herencia de la palabra” (Bréal, 1905: 116), poniendo de manifiesto que “el lenguaje es al mismo tiempo una cosa viviente y un museo de fósiles” (Q11, §28: 1438) o, dicho *à la* Bréal, que “todas la lenguas podrían constituer así su museo de metáforas” (Bréal, 1905: 116). Puesto que no parece necesario alargar *ad infinitum* los paralelismos entre el planteamiento de Gramsci y una influencia reconocida por él mismo, limitémonos únicamente a reproducir un pasaje del *Ensayo de semántica* que condensa en buena medida lo dicho en el presente capítulo sobre el particular:

La ley de las metáforas es la misma que la de todos los signos. Luego que una metáfora pasa a ser el nombre del objeto, partiendo de esta segunda etapa, puede volver a emplearse metafóricamente, y así en adelante. A eso se debe que las lenguas modernas sean de estudio más complicado que las antiguas. Mas para el niño que aprende a hablarlas no existe tal complicación: el último sentido, el más alejado del origen, es a menudo el primero que aprende (Bréal, 1905: 120).

Gramsci calca el planteamiento brealiano sustituyendo al niño, precisamente, por el no-docto, por las clases subalternas que la filosofía de la praxis se propone educar y arrancar de la vida subcivil: “es probable que para muchos el término ‘inmanencia’

⁵⁷⁹ Un contraste entre el ejemplo de “ampliación de sentido” que ofrece Bréal y el ejemplo de metáfora dado por Gramsci, pueden servir para ver cómo el segundo incorpora al primero. Dice Bréal: “el pueblo seguía empleando, sin darse cuenta, la palabra *pecunia*, cuando ya la fortuna del ciudadano romano no consistía en rebaños únicamente” (Bréal, 1905: 106). Gramsci por su parte, dice: “cuando yo adopto la palabra desastre ninguno puede culparme de creencias astrológicas y cuando digo “por Baco”, ninguno puede creer que yo sea un adorador de la divinidad pagana” (Q11, §28: 1438).

sea conocido y entendido y usado por primera vez solo en el nuevo significado ‘metafórico’ que le ha sido dado por la filosofía de la praxis” (Q11, §24: 1428).

El caso de Vailati

Además de Bréal, la cuestión de la intrínseca metaforicidad del lenguaje se halla presente asimismo en un autor que reconoce explícitamente la influencia del lingüista francés y cuya ascendencia sobre el pensamiento de Gramsci ha gozado cada vez de mayor protagonismo,⁵⁸⁰ nos referimos a Giovanni Vailati, quien en su texto “Alcune osservazioni sulle ‘questioni di parole’ nella storia della scienza e della cultura”, dictada como conferencia en 1898 y publicada al año siguiente,⁵⁸¹ escribe: “el estudio de las leyes que regulan las variaciones de significado de las palabras y de las flexiones, *para designar el cual Bréal ha acuñado recientemente un nuevo nombre: la sémantique*, atrae cada vez más imperiosamente la atención de los glotólogos” (Vailati, 1911: 227).⁵⁸² En este texto consagrado al problema de la relación entre los lenguajes científicos y los lenguajes naturales,⁵⁸³ Vailati se explaya en torno a los límites en el progreso del conocimiento y a los posibles avances en el mismo que se hallan íntimamente relacionados con aspectos meramente lingüísticos de la exposición teórica.

Por “cuestiones de palabras”, el autor pragmatista se refiere a aquellos casos en los que tras una diferencia terminológica resulta posible encontrar una identidad semántica entre proposiciones de dos paradigmas teóricos diferenciados. La posibilidad de clarificación y unificación teórica –de traducción interparadigmática–, solidaria con la existencia de las “cuestiones de palabras”, explica el trabajo de

⁵⁸⁰ De Mauro, ha apuntado a la importancia de la influencia de los pragmatistas turineses sobre Gramsci, destacando que estos fueron “los primeros en hablar de semántica en Italia”, así como su atención a la obra de Bréal y a “las relaciones entre la semántica del lenguaje corriente, cotidiano, y la construcción de los lenguajes simbólicos y científicos” (De Mauro, 1999: 70).

⁵⁸¹ El texto se incluye en el volumen *Gli strumenti della conoscenza*, de la colección “La cultura dell’anima” del editor Carabba, de la que el joven Gramsci poseía diversos volúmenes. Cfr. Guzzone, 2018: 280-281, n. 7.

⁵⁸² El paralelismo entre la reflexión de Bréal y la de Vailati a propósito de la naturaleza metafórica de la terminología científica ha sido señalado por Giancarlo Schirru (2016b: 179-181).

⁵⁸³ Schirru ha identificado como una característica propia de la lógica matemática turinesa su atención al lenguaje ordinario, cfr. Schirru, 2016b: 175

clarificación y acotación del significado de los términos científicos, toda vez que esto permite reducir las ambigüedades y los equívocos y producir como efecto práctico un incremento en el alcance explicativo de las teorías. Es posible, además, que sea esta arista de la reflexión vailatiana la que justifique la atención de Gramsci al recuerdo de Einaudi relativo a su capacidad para extraer el núcleo semántico común a lenguajes científicos diferenciados (Q11, §48: 1469), es decir, para traducir unos lenguajes científicos en otros.

Esta capacidad no lleva a Vailati a perseguir la neutralidad del lenguaje *à la* Pareto. O lo que es lo mismo: no pretende el pragmatista lógico conquistar una Verdad objetiva ajena por completo a los usos pragmáticos de la ciencia y a la que debieran subordinarse las “verdades” que privilegian este o aquel aspecto de la explicación de los fenómenos, esta o aquella causa.⁵⁸⁴ No hay, por tanto, una aspiración a abarcar la objetividad en un teoría transparente cuyos términos se encuentren fijados en un lenguaje literal que no admite equívocos. Así, en consonancia con lo dicho a propósito de Bréal, tampoco Vailati pretende extirpar la metaforicidad del lenguaje científico, mas no considera huero el trabajo de refinamiento de las proposiciones científicas con el fin de mejorar la comprensión de la realidad y los efectos que pueden producirse sobre esta.⁵⁸⁵

No es raro el caso de importantes y decisivos progresos científicos que se nos presentan como determinados o, en cualquier caso, como provocados por la explicación de controversias que nos parecen referidas solo al significado que se debía dar o no a una determinada frase o palabra (Vailati, 1911: 203).

Por tanto, al igual que Gramsci considera que “la ‘originalidad’ consiste tanto en ‘descubrir’ como en ‘profundizar’, y en ‘desarrollar’ y ‘socializar’, es decir, en transformar en elemento de civilización” (Q6, §77: 744-745), Vailati sostenía, más de treinta años antes, que

es el grado diferente de difusión que puede competer a los diversos modos de formular y representar una misma teoría, y la diferente dirección hacia la cual desde cada uno de ellos podemos ser empujados a generalizar, a deducir, a equiparar, a experimentar, lo que hace que la invención de nuevos modos de formular y de expresar lo que ya se conoce sea de contemplar, tal vez como una contribución no menos importante al

⁵⁸⁴ Recordemos que Vailati reformula la noción de causa como aquella de “antecedente constante”. De la pluralidad de antecedentes constantes tras los cuales se verifica la existencia de un fenómeno determinado, “la que se llama la causa de un hecho no representa sino una pequeña parte de todo el grupo de circunstancias cuyo complejo verificarse precede constantemente la verificación del hecho mismo” (Vailati, 1911: 629).

⁵⁸⁵ En definitiva, como señala Guzzone, el lenguaje no solo es causa de error, también es instrumento de conocimiento: en tanto que medio de comunicación y medio de prescripción de normas que permiten orientarse y producir efectos sobre la realidad (Guzzone, 2018: 291).

progreso de las ciencias de cuanto es la adquisición de nuevos conocimientos de hecho o el descubrimiento de nuevas leyes (Vailati, 1911: 224).

En este sentido, la argumentación del autor cuestiona ampliamente “la opinión comúnmente aceptada según la cual las ‘cuestiones de palabras’ deberían considerarse ociosas y fútiles frente a las cuestiones de hecho” (Vailati, 1911: 203). Y esto precisamente porque la performatividad del lenguaje diluye la nítida línea entre el mundo externo y un acceso judicativo al mismo, asumiendo que la organización de las teorías científicas que explican la realidad produce ya efectos sobre esta, toda vez que amplía o reduce nuestra capacidad para *prever* y operar en ella.

La cúspide de la argumentación vailatiana, tanto en lo que respecta a la pluralidad de teorías compatibles con un mismo estado de cosas como al incremento en el alcance práctico que se sigue del perfeccionamiento de las herramientas destinadas a explicarlo será, precisamente, la intrínseca metaforicidad del lenguaje. Esta asedia irremediablemente a las proposiciones científicas. Permítasenos citar por extenso un pasaje en el que Vailati lo aclara sin ambages:

El lenguaje técnico-científico no menos que el lenguaje vulgar está lleno de frases y expresiones metafóricas que, aunque habiendo cesado, por el largo uso, de recordar la imagen que sugerían originalmente, no han perdido la capacidad de inducirnos a atribuir a los hechos que describen todas las propiedades de la imagen a la cual se refieren. El mismo carácter poético e imaginativo que nos impresiona en los lenguajes muy diferentes del nuestro (por ejemplo los lenguajes orientales), lo reconoceríamos también en el nuestro, y en los afines a él, si un largo hábito no nos hubiese (en conformidad con una ley psicológica bien conocida a los cultivadores de la filología comparada) puesto en condiciones de servirnos de las imágenes a las cuales nuestro lenguaje recurre y de las metáforas que contiene, sin reconocerlos como tales. Al contrario de aquel personaje de Molière que que sorprendía de haber hablado siempre en prosa sin saberlo, nosotros debemos sorprendernos de hablar siempre en poesía sin darnos cuenta (Vailati, 1911: 224).⁵⁸⁶

Vailati sostiene así la intrínseca metaforicidad de la lengua y da muestras en su texto de hacerlo en un doble sentido. En el sentido sincrónico —es decir, el sentido referencialista que Gramsci matizaba con el discurrir de los años en la cárcel— y en el sentido diacrónico, relativo a la evolución semántica de un mismo significante con el paso del tiempo. Esta segunda, como veremos a continuación, refiere en ocasiones a

⁵⁸⁶ El tópico que alude al burgués de Molière es retomado por Gramsci en Q29, §2 a propósito de la idea de una gramática inmanente, “por la cual uno habla “según gramática sin saberlo, como el personaje de Molière hacía prosa sin saberlo” (Q2342). Asimismo, la referencia se repite en la *Estética* de Croce, publicada 4 años más tarde que el texto de Vailati: “el maestro de filosofía de la comedia de Molière tenía razón: ‘siempre que se habla se hace prosa’” (Croce, 1997: 44).

procesos sincrónicos, basados en problemas de inconmensurabilidad inter-teórica, los cuales, no obstante, resultan fácilmente traducibles para Gramsci a la explicación de fenómenos de semántica diacrónica. Con esto, el sardo no se aleja demasiado de Vailati, ya que, como señala Guzzone, “la distinción (sincrónica) entre lenguaje ordinario y lenguaje científico-filosófico [es] a menudo asimilada por los pragmatistas lógicos a aquella (diacrónica) entre lenguaje primitivo y lenguaje desarrollado” (Guzzone, 2018: 293).⁵⁸⁷

El texto de Vailati que hemos tomado en consideración nos ofrece tanto ejemplos de lo que hemos llamado la metáfora sincrónica y de aquello a lo que nos hemos referido como metaforización diacrónica. Respecto al primero, que Gramsci asociaba en una etapa relativamente temprana de su reflexión con un referencialismo en el que los términos de la lengua aparecían como metáfora de la cosa, encontramos en Vailati una teoría del significado como designación en la que la subsunción de un grupo mayor o menor de objetos con un mismo nombre implica que estos poseen “unas características comunes, susceptibles de ser enumeradas y designadas a parte, cuyo conjunto constituye lo que comúnmente se llama el ‘significado’ del nombre” (Vailati, 1911: 206).

De esta forma, el nombre aparece como una metáfora de la cosa o, cuando menos, de alguna de sus propiedades. Esto no obstante, este planteamiento referencialista no se corresponde con una suerte de esencialismo, pues Vailati sitúa en su origen al acto científico por el cual se agrupan las características de los objetos en virtud de ciertos fines que se consideran relevantes y con la voluntad de producir determinados efectos. Así, el “significado de un nombre dado” que consiste en las características “que deben ser comunes a todos los objetos a los que el nombre es aplicable” no define exhaustivamente las características “que tales objetos tienen en común” (*ibid.*: 206). En definitiva, existe una dislocación pues entre el lenguaje y sus referencias. Y, en tanto que este puede designar no solo cosas sino también relaciones o propiedades compartidas por objetos sumamente heterogéneos, no cabe considerar que “por cada nombre del que nos servimos, sea posible asignar una cosa de la cual este sea el nombre” (Vailati, 1911: 217), ni creer que “cada nombre que forma parte de una frase que tiene significado, deba por ello solo ser el nombre de ‘alguna cosa’” (Vailati, 1911: 220).

⁵⁸⁷ Cfr. Vailati, 1911: 205.

Esta dislocación permite que conviva una pluralidad de designaciones para una misma realidad que se toma por referencia, pluralidad que se halla mediada por las intenciones de la investigación, pues los términos que se usan para definir no enuncian sino “normas a las que queremos atenernos cuando expresamos nuestra opinión a través del lenguaje, normas que no pueden ser consideradas ni verdaderas ni falsas, sino solo oportunas o inoportunas, adaptadas o no al fin particular que nos fijamos” (Vailati, 1911: 207). De esta forma, como sucede en la lectura diacrónica de la obra de Gramsci, el valor referencialista del lenguaje queda muy matizado y se subsume por completo en un esquema práctico relativo a las finalidades y previsiones que rigen en la vida social.

Por lo que hace a la metáfora en sentido diacrónico, esto es, a las mutaciones semánticas que aqueja un mismo significante por las presiones que lo moldean al ser adoptado por civilizaciones nuevas y en contextos inéditos, Vailati ofrece un ejemplo claro, referido no obstante a la relación *prima facie* sincrónica entre lenguaje ordinario y lenguaje científico que, como vimos, resulta isomorfa con las formas de evolución metafórica. El ejemplo en cuestión que ofrece Vailati es la siguiente proposición: “dos fuerzas, aplicadas a un cuerpo rígido que gira en torno a un eje, se equilibran cuando sus momentos, respecto a este eje, son iguales o de signo opuesto” (Vailati, 1911: 210). Dice Vailati que tal proposición es equívoca, precisamente porque no queda claro si el término “momento” se utiliza aquí en el significado específico de la física galileana o en su significado coloquial. Vailati propone la necesidad de reformular la frase a fin de clarificar si ese término en concreto se utiliza en una o la otra de sus acepciones. Lo que nos interesa señalar aquí es cómo un término tomado del lenguaje coloquial adquiere un significado más restringido en el marco de un sistema de explicación científica⁵⁸⁸ sin por ello perder del todo su significado original, el cual sigue operando y, en este caso, es susceptible de producir errores y malentendidos que lastren la capacidad explicativa de la ciencia.

La posibilidad, precisamente, de solventar este tipo de ambigüedades mediante un proceso de refinado de las proposiciones científicas –un proceso infinito de adaptación de estas a los fines requeridos en cada momento por la explicación y a la ampliación o restricción de las definiciones en virtud de los objetivos perseguidos– implica, en última instancia, un modelo de trabajo sobre el lenguaje ordinario que

⁵⁸⁸ Sobre el particular véase “I tropi della Logica” (Vailati, 1911: 564-571).

guarda un notable parecido de familia con la forma en la que Gramsci concibe la filosofía de la praxis como una reforma intelectual y moral.⁵⁸⁹ Es decir, la elaboración y perfeccionamiento de las metáforas del lenguaje ordinario por el trabajo científico – que encuentra en la lógica formal un “instrumento del pensamiento” (Q6, §180: 826) adecuado a tal fin– resulta paralela al trabajo sobre el sentido común que constituye la función pedagógica inherente a la filosofía de la praxis.⁵⁹⁰ Como en aquel, también aquí existe una continuidad entre la concepción del mundo que se expresa en el lenguaje coloquial y aquella cuya finalidad es hacerla cada vez más coherente, depurándola de ambigüedades y de residuos propios de concepciones del mundo superadas:

[la] lucha cultural por transformar la “mentalidad” popular y difundir las innovaciones filosóficas que se demostrarán “históricamente ciertas” en la medida en que llegarán a ser concretamente, es decir, históricamente y socialmente universales, las cuestiones del lenguaje y de las lenguas debe ser “técnicamente” puesta en primer plano (Q10(2), §44: 1330).

Naturalmente, la equiparación de lengua y concepción del mundo juega aquí un papel fundamental. Asimismo, la pluralidad inherente al lenguaje, por la que, llevado al extremo, puede decirse que cada individuo tiene su propio lenguaje, determinado por su posición histórico social, implica que existen “distinciones histórico-sociales que se reflejan en el lenguaje común y producen aquellos ‘obstáculos’ y aquellas ‘causas de error’ de las que han tratado los pragmatistas” (Q1330).

Pese a estos punto de encuentro, Gramsci, en todo caso, va más allá del modelo pragmatista que se limita a ver en estas fragmentaciones y distinciones el resultado *inextirpable* de la división social y técnica del trabajo. Al contrario, “ve la producción de diferencias y distinciones ‘de naturaleza histórico-social’ *en y a través del* universal lingüístico, capta la articulación de la sociedad en clases antagónicas que

⁵⁸⁹ Insertando el problema de la reforma intelectual y moral en el marco de la traducibilidad, Gensini se ha referido a esta como una traducción diatrática que “tiene lugar cuando un modelo teórico, una visión del mundo, etc. trata de socializarse hacia abajo, afectando a grandes masas humanas y modificando más o menos ampliamente su precedente concepción de la realidad” (2012: 184).

⁵⁹⁰ Como recuerda S. Selenu (2009: 202), reproduciendo la posición de Gramsci, para las “masas populares incultas [...] es necesaria todavía la *conquista de la lógica formal*, de la más elemental *gramática del pensamiento y de la lengua*”. En este punto aduce Q11, §44: “la técnica del pensamiento, elaborada como tal, ciertamente no creará grandes filósofos, pero dará criterios de juicio y de control y corregirá los errores del modo de pensar del sentido común” (Q1464).

expresan concepciones del mundo en lucha” (Guzzone, 2018: 294).⁵⁹¹ Por lo tanto, habida cuenta del giro lingüístico que encontramos en su pensamiento, la eliminación de los obstáculos y las causas de error en el lenguaje ordinario, es decir, la reforma y homogeneización de este, equivale asimismo a la consecución de una voluntad colectiva unificada.⁵⁹² En otras palabras, el logro del universal lingüístico se equipara con la abolición de los antagonismos que lo segmentan en el tipo de hegemonía que únicamente puede concebir la filosofía de la praxis: una hegemonía de las clases subalternas.

No es de extrañar entonces que el tipo de reforma propio de la filosofía de la praxis encuentre también ecos en la obra de Vailati. Podemos en este sentido ver allí un antecedente de la relación pedagógica que Gramsci consideraba prototípica de esta –la generalización del conocimiento científico-técnico, es decir, la elevación de las masas sociales al nivel de los conocimientos anteriormente restringidos a una élite dirigente– y que se concretaba en la dialéctica de sentimiento y comprensión que, como vimos, tiene en Bonghi a otro precedente fundamental.⁵⁹³ Así, en su texto de 1908 titulado “Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori”, leemos:

Se contrapone, por ejemplo, el “creer” al “saber”, como si lo que “sabemos” no constituyese, de alguna manera, una parte de lo que “creemos” [...] De igual modo, se contrapone quien actúa por “instinto” o por “sentimiento” a quien es movido por “razones”, como si aquellas que nosotros llamamos “razones” pudiesen ser algo diferente –al menos en cuanto nos “mueven” a actuar– de un conjunto especial de

⁵⁹¹ Sobre las confluencias y desencuentros entre Gramsci y los pragmatistas en este pasaje, cfr. Gensini, 2012: 165-166; 173-176.

⁵⁹² La tesis central del excepcional “Filosofia del linguaggio e filosofia della prassi” de Giancarlo Schirru es precisamente que el lenguaje constituye el “fundamento universal” (2008a: 767) de la unificación de la humanidad en una objetividad compartida. Como señala André Tosel, subrayando el papel de Vailati en esta concepción, “es como si la función de la filosofía debiera ser la de subsanar las disfunciones de la comunicación debidas a la heterogeneidad de los niveles lingüísticos y a las distorsiones socialmente determinadas por los hablantes, definiendo un lenguaje capaz tanto de resultar común como de hacer comprensible a la mayoría las adquisiciones de las lenguas especializadas de la alta cultura (Tosel, 2020b: 318). Asimismo, Fernández Buey ha señalado el modo en que el punto de vista de Gramsci pretende “buscar un lenguaje no formal o formalizado, en cierto sentido metafórico también él, en el que puedan entenderse intelectuales y pueblo, de generaciones distintas, y que luchan por una nueva cultura” (Fernández Buey, 2010: 229).

⁵⁹³ Q14, §1 constituye un ejemplo en el que lo que hemos denominado como “dialéctica del sentimiento” se declina en términos más próximos a la problemática vailatiana: “estos problemas de lenguaje tienen importancia, porque lenguaje = pensamiento, la forma de hablar indica el modo de pensar y de sentir, pero no solo, sino también de expresarse, es decir, de hacer entender y sentir” (Q1635).

instintos, de deseos, de sentimientos (Vailati, 1911: 899).⁵⁹⁴

⁵⁹⁴ También Giancarlo Schirru (2008a: 790), ha visto en este pasaje vailatiano un importante antecedente de la gramsciana reforma intelectual y moral.

Capítulo 5.

La compleja gramática del príncipe moderno: ¿Una gubernamentalidad socialista?

Naissance de la biopolitique es el célebre curso que Michel Foucault dicta en el *Collège de France* en 1979 y en el que desarrolla más pormenorizadamente la cuestión de la gubernamentalidad y la biopolítica. El curso, dedicado en general al problema de la racionalidad gubernamental liberal y neoliberal, cuestiona la potencia crítica de la “fobia al Estado” como una incapacidad, compartida a izquierda y derecha, para distinguir entre modelos estatales bien diferentes como son los del “Estado administrativo, el Estado benefactor, el Estado burocrático, el Estado fascista, el Estado totalitario” (Foucault, 2012: 189). En él, además, encontramos la tajante afirmación, relativa no tanto al problema del Estado como a la teoría del gobierno, por la cual se pone en cuestión la misma existencia de una racionalidad gubernamental socialista (2012: 102).

Esta afirmación no deja de ser extraña si nos atenemos al hecho de que el propio Lenin, en el capítulo de *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo* titulado “¿Deben actuar los revolucionarios en los sindicatos reaccionarios?”, a propósito de la descripción de la relación existente en la Rusia post-revolucionaria entre sindicatos, partido y soviets, hace mención al “Poder gubernamental proletario” (Lenin, 1966: 39). Poder que había de dirigir la dictadura del proletariado en su transición a la (auto)organización comunista de la sociedad. En este contexto se describe como, a la altura de 1920, “la dictadura la lleva a cabo el proletariado organizado en Soviets, dirigido por el Partido Comunista Bolchevique” (*ibid.*: 37). Dentro del partido se destaca un Comité Central compuesto por diecinueve miembros que son elegidos en un congreso anual donde la representatividad abarca una ratio de un representante por cada mil miembros (*id.*). A su vez, el Comité Central designa a dos Burós –de organización y el *politburó*– compuestos cada uno de ellos por cinco miembros del propio CC,⁵⁹⁵ lo que confiere al partido la forma “de una

⁵⁹⁵ Es bien interesante que en el cuestionamiento por parte de Bobbio de la existencia de una teoría marxista del Estado, inicio del debate italiano que, vía Poulantzas, constituye uno de los más probables trasfondos del curso de Michel Foucault, se insista sobre la desatención que, debido a un abuso del argumento de autoridad, la tradición marxista había prestado a las historias de las instituciones: “Marx y Engels (y tras sus huellas un jefe revolucionario como Lenin, convencidos como estaban de que la esfera de la política era la esfera de la fuerza (en lo que tenían toda la razón) se plantearon siempre el problema del sujeto histórico de esta fuerza, individualizado en la clase dominante en cada momento, más bien que el de los diversos modos a través de los que esa fuerza puede ser ejercida (que es el problema de las instituciones)” (Bobbio, 1977a: 43). Huelga señalar, a la luz de lo expuesto, nuestro

verdadera ‘oligarquía’” (Lenin, 1966: 37) cuya emancipación de las masas ha de ser evitada.

Esta “oligarquía” se vincula con *la clase*, es decir, con los trabajadores organizados a través de los sindicatos, los cuales *formalmente* no pertenecen a ningún partido pero, en la práctica, son dirigidos por este dada la afiliación de la mayor parte del Consejo Central de los Sindicatos de Rusia a las filas bolcheviques (*ibid.*: 38). Asimismo, la relación con la *masa* viene garantizada por la creación y difusión de “las conferencias de obreros y campesinos sin partido, que nos permiten observar el estado de espíritu de las masas, acercarnos a ellas” (*ibid.*: 39). En definitiva, por esta vía, esbozada en 1920 y anterior, por consiguiente, tanto a las derivas autoritarias del stalinianismo como a la NEP, el PCUS lograba

un aparato proletario, formalmente no comunista, flexible y relativamente amplio, potentísimo, por medio del cual el partido está estrechamente vinculado a *la clase* y a *la masa* y por medio del cual se lleva a cabo *la dictadura de clase*, bajo la dirección del Partido (Lenin, 1966: 38).

Como ocurre con toda la tradición marxista hasta que, como gustaba de recordar Manuel Sacristán, Stalin funda la primera *tiranía* del pseudo-proletariado en la que la clase dirigente no será ya la vanguardia del pueblo —el pueblo mismo que se auto-representa a través de una élite revocable y sometida mecanismos de fiscalización—, sino una instancia exógena a este como es un aparato burocrático embebido en sus privilegios de casta; la idea de una dictadura del proletariado se halla por entero dentro de la tradición democrática.⁵⁹⁶ Ciertamente, el proyecto leninista no aspira

desacuerdo con Bobbio. Como veremos, la cuestión del Estado y su relación con la democracia, en Gramsci de un modo incluso más radical que en Lenin, implica una profundísima reflexión sobre el *modo* en el que las instituciones, con sus *procedimientos* específicos, modulan al sujeto de la democracia socialista. Este sujeto, como veremos, no está constituido por un pueblo en sentido esencial, sino por un pueblo que se estructura en torno a dos categorías relacionales e históricamente significadas, también por las formas institucionales que las vertebran, como son las de “subalternidad” e “instrumentalidad”.

⁵⁹⁶ Pocos autores como Carl Schmitt, aun cuando su afortunada distinción entre “dictadura comisarial” y “dictadura soberana” tergiversa, con fines bien precisos que responden a la coyuntura histórica y que ya fueron señalados en su momento por Franz Neumann (2014: 32-34), el verdadero sentido del carácter democrático de la dictadura del proletariado (¿o es que acaso el objetivo de la extinción del Estado no es ya una muestra del carácter comisarial —al tiempo que soberano— de la dictadura del proletariado?), han sabido captar el fondo de la cuestión: “la dictadura del proletariado (el cual se identifica con el pueblo), en cuanto transición a una situación económica en la que el Estado ‘se extingue’, presupone el concepto de una teoría soberana” (Schmitt, 2013: 214). Sobre la cuestión de la dictadura del proletariado sigue siendo del mayor interés, con la ventaja de que incluye los textos marxistas clásicos sobre el particular, el soberbio estudio de Étienne Balibar (1977).

simplemente a replicar las formas de una “democracia (burguesa)” (*ibid.*: 38),⁵⁹⁷ sino que aspira a crear una democracia de nuevo tipo, en la que “los congresos de distrito de los Soviets representan una institución *democrática* como jamás se ha visto en las mejores repúblicas democráticas del mundo burgués” (*ibid.*: 39).

Este gobierno de los pobres libres implica ya una comprensión de la revolución como proceso. Lo que conlleva una visión de la transición y del socialismo democrático como *pars destruens* del viejo mundo mediante el cumplimiento, por parte del proletariado, “de una función directora con respecto a la clase campesina” que lleva a la “dictadura del proletariado de las ciudades, la lucha sistemática contra los campesinos ricos, burgueses, explotadores y especuladores” (*id.*). En la *pars construens* de esta nueva gubernamentalidad, en cambio, Lenin sí incluye elementos que, por decirlo con Foucault, se refieren a “una medida razonable y calculable de la extensión de las modalidades y los objetivos de la acción gubernamental” (Foucault, 2012: 102), precisamente en tanto que este entramado institucional, que no domina exhaustivamente al pueblo sino que se halla en una relación dialéctica con él, permite “observar el estado de espíritu de las masas, acercarnos a ellas, responder a sus anhelos, elevar a los puestos gubernamentales a sus mejores elementos, etc.” (Lenin, 1966: 39).

⁵⁹⁷ Sobre el carácter problemático de la expresión contradictoria “democracia burguesa”, como un neologismo bolchevique acuñado con fines propagandísticos que en verdad tiende a velar la profunda contradicción existente entre los intereses del tercer y el cuarto estado, aun cuando estos pudieron, coyunturalmente, alinearse contra el *Ancien Régime*, cfr. Domènech, 2009. También Vacca (1977: 167-168) se muestra crítico con los déficit históricos que aqueja esta noción. La misma contradicción entre los principios democráticos y la tradición liberal puede detectarse en Schmitt (2008), si bien asumiendo una descripción de la democracia como “homogeneidad sustancial” *del todo* extraña a la tradición socialista-republicana e irreconciliable con su visión del *dèmos* como el conjunto de los “pobres libres”, la cual a su vez reduce la tradición liberal a un formalismo anti-histórico incapaz de dar cuenta de las motivaciones subyacentes al universalismo burgués y de las cortapisas materiales que lo limitan al derecho público. El corolario de la argumentación de Schmitt es, naturalmente, el acercamiento de las posiciones fascistas y bolcheviques, en tanto que ambas pueden considerarse anti-liberales y democráticas, aun cuando el bolchevismo histórico sea en buena medida *irreconciliable* con la definición de democracia por él ofrecida. *La paradoja democrática*, de Chantal Mouffe (2003), constituye poco más que un corolario a las tesis de Schmitt, con las que se alinea plenamente, limitándose a señalar la contingencia del *contenido* de la democracia, pero sin cuestionar en absoluto el esquema amigo-enemigo por él propuesto. Asimismo, la condición ontológica del antagonismo que el posmarxismo y la teoría populista sitúan en el corazón de la apertura de la democracia es deudora del modelo schmittiano antes que relativa al despliegue inmanente de los antagonismos sociales, modelo caro a la tradición marxista. Para un análisis de la influencia de Schmitt sobre Laclau puede consultarse el magnífico trabajo de Antonio Rivera (2015).

En este capítulo trataremos de ver en qué medida Gramsci desarrolla el camino que Lenin había acometido, y que continuará con la NEP y la estrategia de frente único, no sin introducir correcciones y matices. Para ello, Gramsci elabora un calibrado dispositivo teórico que puede ser considerado como el diseño de una gubernamentalidad socialista-democrática pronta a dejar hacer a los elementos de iniciativa popular. Esta iniciativa ha de encuadrarse a dicho fin en un dispositivo político-institucional que, porque democrático, permite considerar que es el pueblo el que, superando la paradoja del soberano, ejerce a la vez como sujeto y objeto del gobierno. Este complejo entramado, que recurre en no pocos aspectos cruciales a elementos tomados de su formación lingüística, es lo que hemos denominado “compleja gramática del moderno príncipe” y da lugar a una organización bidireccional de la iniciativa popular que, en lugar de ser una imposición que procede de las élites a la masa, funciona como si la organización –el plan– fuese el resultado de una “necesidad práctica ‘inductiva’” (Q9, §68: 1140).

5.1. El “espíritu popular creativo”.

Si bien es cierto que podrían aducirse numerosos ejemplos de los escritos periodísticos gramscianos que, siquiera lateralmente, tocan la cuestión del pueblo y lo popular, nos centraremos en este apartado solo con algunas de las implicaciones de la cuestión en los *Quaderni* y las *Lettere*, tratando de obviar, en la medida que la argumentación lo permita, aquellas problemáticas relativas a lo nacional-popular que hemos incluido ya en el capítulo dos. Si queremos profundizar en la genealogía y en la estructura teórica del problema de “lo popular” en los *Cuadernos de la cárcel* es para tratar de comprender la enorme riqueza de matices que se congregan en la única definición explícita del pueblo en su forma sustantiva – anotada a vuelapluma y entre paréntesis cuando ya se había alcanzado el año 1935– que ellos contienen.

La tesis que quisiéramos sostener es que este concepto de pueblo, entendido como “conjunto de las clases subalternas e instrumentales de toda forma de sociedad que ha existido hasta el momento” (Q27, §1: 2312), condensa y sintetiza una buena parte de los elementos de una analítica del poder realizada en términos hegemónicos. En torno al mismo, además, comparecen los presupuestos normativos del pensar y el

hacer gramsciano que, como veremos, quisiéramos situar en la intersección en la que la tradición socialista converge y es heredera de la milenaria tradición del republicanismo democrático.⁵⁹⁸

Además, como veremos, tal definición constituye una formalización de las condiciones teóricas e históricas que motivan la reflexión de Gramsci. Precisamente, dado su carácter *formal* esta constituye uno de los elementos –como atestigua la contemporánea inflación de discursos en torno a la subalternidad– que permiten una *actualización* del planteamiento gramsciano. Esta valorización de los aspectos formales de su definición, no obstante, no implica la reducción del principio hegemónico a un esquematismo totalizante o a una lógica transhistórica siempre idéntica consigo misma. Antes bien, el formalismo al que nos referimos no remite en Gramsci a ningún *a priori de la política*, pues incluso la forma-pueblo que constituye el índice de su reflexión puede, tal y como la teoriza, ser “superada” en la aporética posibilidad que constituye una hegemonía de las clases subalternas.

El movimiento teórico que hemos de reconstruir pretende, precisamente, describir la transición interna a la reflexión gramsciana por la que se evoluciona desde la noción de “espíritu popular creativo” hasta aquella otra de “clase subalterna”. Un buen punto de partida será la reflexión de Gramsci en *Alcuni temi della questione meridionale*, el texto inacabado que estaba redactando cuando es detenido el 8 de noviembre de 1926. En este podemos rastrear una buena parte de los elementos que compondrán su ulterior planteamiento en torno al sujeto de la democracia: desde un análisis de la estructura territorial italiana en el que el papel de los intelectuales como agentes de hegemonía juega un rol preponderante hasta la específica declinación de la relación campo-ciudad solidaria con esta. El diagrama hegemonía-subalternidad está por consiguiente implícito en esta páginas, aun cuando el término subalterno, tampoco en sus formas adjetivas, comparezca en ellas. Sí comparecen, en cambio, algunas de

⁵⁹⁸ La huella de *El eclipse de la fraternidad* es evidente en nuestro planteamiento. El estudio de Antoni Domènech se ocupa solo de forma muy parcial –mas con rigor poco convencional en la bibliografía española– de la figura de Antonio Gramsci. Pese a esto, la obra resulta iluminante dado lo radical de su hipótesis (la existencia de una estrecha continuidad entre la tradición republicana y la socialista) y el sólido despliegue de erudición histórica y pericia teórica movilizados para avalarla. No solo suscribimos las tesis fundamentales de Domènech, sino que consideramos que la equivalencia entre socialismo y una democracia materialmente concebida, que en el caso del autor catalán nos remite prioritariamente a la obra *Democracia y socialismo* de Arthur Rosenberg, brinda una adecuada clave interpretativa de las coordenadas estratégico-normativas de los *Quaderni* y permite plantear la cuestión del centralismo democrático como un solvente hilo conductor en torno al que organizar las innovaciones teórico-conceptuales de la producción gramsciana.

las notas analíticamente contenidas en tal concepto: la falta de organización, la dispersión o una forma de actuación política discontinua. Asimismo, el antiesencialismo gramsciano permea por entero esta categoría de subalterno, no dejando espacio para ninguna reificación naturalista, ya sea de tipo racial o territorial, sino insertando la subalternidad del sur agrario como el resultado de un proceso histórico-político:

es sabido qué ideología ha sido difundida de forma capilar por los propagandistas entre las masas del Septentrion: el *Mezzogiorno* son los grilletes que impiden progresos más rápidos en el desarrollo civil de Italia; los meridionales son biológicamente unos seres inferiores, unos semi-bárbaros o unos bárbaros completos por destino natural (Gramsci, 2014b: 112).⁵⁹⁹

El subtexto de la reflexión de Gramsci sobre la cuestión meridional debe remitirse a un intento de importación en las coordenadas italianas de la consigna soviética del gobierno obrero y campesino, la cual había conocido de primera mano durante los años de la NEP en los que se produjo su paso por Moscú. Esta consigna general y abstracta debía *traducirse* en el país mediterráneo con los contornos más concretos de “la cuestión meridional y la cuestión vaticana” (Gramsci, 2014b: 111). De igual modo, cabe acentuar la importancia de los últimos textos de Lenin, dedicados a la necesidad de llevar a cabo una “guerra de posiciones” en la Unión soviética, la cual, una vez conquistado el poder con el método revolucionario clásico del *coup d’État*, permitiese extender capilarmente sus efectos sobre las formas de vida de las clases subalternas.⁶⁰⁰ Esto implicaba (re)construir el Estado con una finalidad diferente a la de sus formas precedentes, es decir, como el Estado de *toda* la sociedad (que al final de tal proceso de universalización habría de terminar por extinguirse) y ya no solo como el instrumento opresivo de una de sus partes. El elemento clave a dicho fin, como gustaba de recordar Gerratana, consistía en “desarrollar el lado cultural” de la revolución (1977b: 70). Finalmente, en el trasfondo de *Alcuni temi*, y por lo tanto en los comienzos de la reflexión específicamente gramsciana sobre la hegemonía (aunque el término hubiese comparecido mucho antes en sus artículos con un

⁵⁹⁹ La bibliografía en castellano se ha enriquecido recientemente con un magnífico libro dedicado al proceso histórico risorgimentale y al modo en el que Gramsci lo estudia y elabora teóricamente que debemos a Giaime Pala (2021). En este cabe destacar, a fin de reconstruir los avatares que dan forma al bloque histórico italiano posterior a 1861, los capítulos 2 y 3.

⁶⁰⁰ Este gesto será heredado por Gramsci, quien, como ha indicado Giuseppe Vacca, ubica sus *Quaderni del carcere* en el intento por desarrollar “el núcleo de una teoría del Estado a la altura del capitalismo desarrollado” (Vacca, 1977: 184), con la capacidad para penetrar todas las esferas sociales que caracteriza a este.

significado genérico de dominio), encontramos también la adopción en el extranjero de la consigna del “frente único” como eje fundamental de la estrategia antifascista promulgada por la III Internacional.⁶⁰¹

La traducción gramsciana a las coordenadas italianas socava notablemente la preponderancia del componente obrero en la alianza. El problema de la “República federal de los obreros y campesinos” (Gramsci, 1992: 130), tal y como Gramsci la denomina en la carta del 12 de septiembre de 1923 cuyo fin era la fundación del diario *L'Unità*, seguía siendo un elemento central en el conflicto que en las postrimerías de 1926 enfrentaba a la mayoría del PCUS, representada por Stalin y Bujarin, con la Oposición unificada, cuyas cabezas visibles eran Trotski, Zinóviev y Kámenev. Gramsci, a la sazón uno de los principales dirigentes del PCd'I,⁶⁰² toma posición en la disputa soviética en una carta del 14 de octubre de 1926 dirigida al Comité Central del Partido Bolchevique y firmada “L'ufficio político del Pci” (Gramsci, 1992: 455-462).⁶⁰³ Allí, en consonancia con el contemporáneo *Alcuni temi...*, el sardo abandera la causa de la alianza de clases y la necesidad para su

⁶⁰¹ Especialmente significativo para la cuestión del desarrollo del lado cultural de la revolución es el texto *Más vale menos, pero mejor* (1923), véase: Capella, 2007: 15-16; por lo que respecta a la cuestión del frente único, es de vital importancia *Cinco años de la revolución rusa y perspectivas de la revolución mundial* (1922), la cual, como ya hemos señalado, fue presenciada por el propio Gramsci. Véase sobre el problema del frente único: Wolikow, 2017 y Martín Ramos, 2017. *Os prismas de Gramsci*, de Marcos del Roio (2019), constituye uno de los estudios más detallados de la problemática del “frente único” en relación al pensamiento de Gramsci.

⁶⁰² Como recuerdan Liguori y Terekhova la figura de secretario general no existía todavía (Liguori y Terekhova, 2021: s/p)

⁶⁰³ En la carta Gramsci apela en un primer momento a las responsabilidades del PCUS como partido hegemónico en la *Komintern* señalando el modo en el que la prensa occidental –tanto burguesa como fascista– explota la lucha de facciones para desmoralizar a las masas y mermar la fe de la clase trabajadora en el proyecto comunista (Gramsci, 1992: 456-459). También señala como la crisis bolchevique fomenta el fortalecimiento de las desviaciones de izquierda y derecha en los partidos occidentales (*ibid.*: 458). Tras esto, Gramsci se adhiere a la posición de la mayoría, por considerar que con la actitud de la oposición “es el principio y la práctica de la hegemonía del proletariado los que son puestos en discusión” (*ibid.*: 460). A esto Gramsci añade una audaz lectura sociológica que entronca con la primera parte de la carta, pues al indicar la contradicción según la cual “una clase dominante, en su conjunto, estuviese en condiciones de vida inferiores a determinados elementos y estratos de la clase dominada y sujeta” (*ibid.*: 460), como le sucede al proletariado en la URSS, implica que en los países occidentales “donde el proletariado ha alcanzado objetivamente una función social elevada” (*id.*), se vean fomentadas tendencias corporativas y se apunte la aristocracia obrera. Así, los deberes del partido ruso hacia el proletariado occidental no son sino el mantenimiento de un horizonte en el que la necesidad del sacrificio de los intereses corporativos en pro de la hegemonía proletaria se mantiene vigente. El corolario del artículo es una encendida defensa de la NEP como “pleno desarrollo de la contradicción” (*ibid.*: 461) que hemos referido.

salvaguarda de que se renuncie a una parte de los intereses corporativos del proletariado urbano, encarnados fundamentalmente en la colectivización forzosa del campo y la industrialización acelerada del mastodonte comunista. Puesto que la mayoría se impone entre el 15 y el 16 de octubre, Togliatti –destinado en Rusia por aquel entonces como representante del PCd'I en la *Komintern*– decide mantener la carta en secreto.⁶⁰⁴

Las complejidades históricas que enmarcan los últimos documentos redactados por Gramsci en libertad pueden entonces ordenarse en torno al problema de la relación del proletariado con los demás grupos sociales subalternos, ya sea para la profundización de la revolución llevada a cabo en Rusia o para la elaboración de una estrategia antifascista en occidente. Este punto de partida, el del pueblo que se constituye en Estado o que se unifica, simbólicamente, más allá de las estratificaciones clasistas para lograr así culminar el logro de una soberanía inmanente, atravesará toda la reflexión que Gramsci desarrolla a lo largo de su encierro.⁶⁰⁵

⁶⁰⁴ En una carta dirigida a Gramsci y fechada el 18 de octubre de 1926 explicitará, además, las razones de su desacuerdo con la misiva de aquel. Entre estas señala: 1. La dificultad que, tras la muerte de Lenin, existirá para mantener la unidad de la vieja guardia bolchevique, lo que obligará a los demás partidos de la *Komintern* a priorizar en su análisis las causas de los litigios internos al PCUS sobre el deseo de que la unidad de aquel permanezca incólume, al contrario de lo que hacía Gramsci (Togliatti en Gramsci, 1992: 463) 2. Togliatti reprocha a Gramsci su tratamiento indiferenciado –al menos hasta el final de la carta– de todos los dirigentes bolcheviques, sin distinguir adecuadamente entre las responsabilidades de la mayoría y las de la oposición (*ibid.*: 464); 3. Togliatti exonera sin paliativos a la mayoría del partido de cualquier responsabilidad en el fraccionalismo de la oposición y, para ello, traza un paralelismo con el PCd'I, señalando que tampoco el grupo de *L'Ordine Nuovo* era responsable de la estrategia bordiguista, y que carecería de sentido hacerlo pasar por tal; 4. Togliatti reprocha a Gramsci que en su carta no se ocupe en absoluto con los posicionamientos del PCUS en lo que respecta a la política internacional (*ibid.*: 465); 5. Las limitaciones en la bolchevización de los partidos occidentales no serían tanto un problema ligado a la situación del PCUS como a las mutaciones en la situación política objetiva (*id.*); 6. Gramsci exageraría las limitaciones de los partidos comunistas occidentales para hacer entender a las masas obreras las luchas en la unión soviética; 7. Finalmente, si el Partido bolchevique es hegemónico en la IC esto se deriva no de la unidad de su grupo dirigente, sino de la capacidad de haber llevado a las masas rusas a la toma del poder (*id.*).

⁶⁰⁵ En sentido material, también el fascismo es un movimiento democrático (que apela a este mismo pueblo), capaz de producir una movilización y encuadramiento políticos del pueblo a través del fenómeno sindical y de ir más allá, mediante esta estrategia hegemónica, del mero escuadrismo. Esto no obstante, su incapacidad para superar la estructura social capitalista y culminar una soberanía inmanente, implican un límite interno de su acción y de su posible continuidad. La incapacidad para satisfacer los anhelos democráticos que él mismo despierta en las masas supondrá un límite objetivo que acabará condenando al movimiento. Ciertamente los avatares de la Resistencia italiana, aunque mucho más complejos y sobredeterminados que la previsión gramsciana, terminaron por darle la razón. Algunas de las

En otras palabras, uno de los hilos conductores de los *Quaderni* podría ser la reflexión en torno al gobierno que, sin abandonar el marco del realismo político – representado por la célebre fórmula según la cual “existen realmente gobernantes y gobernados, dirigentes y dirigidos” (Q15, §4: 1752)–, diseñe un dispositivo político capaz de romper la “ley de hierro de las oligarquías” y producir, con tantas mediaciones como resulte menester, el autogobierno de las masas que tradicionalmente se conoce como democracia.⁶⁰⁶

Solo algunos meses tras su detención –es decir, cuando la reflexión sobre los intelectuales esbozada en *Alcuni temi* no ha perdido vigencia todavía– desde la cárcel de San Vittore (Milán), Gramsci redacta, en la carta a su cuñada fechada el 19 de marzo de 1927, el que será su primer programa de trabajo y al que hemos dedicado ya algunas páginas. Este programa incluye una mención explícita al texto que había quedado inconcluso antes del arresto,⁶⁰⁷ ya que Gramsci centra su primer punto en

una investigación sobre la formación del espíritu público en Italia en el siglo pasado, una investigación sobre los intelectuales italianos, sus orígenes y sus agrupamientos según las corrientes de la cultura [...] *¿Recuerdas mi escrito rapidísimo y muy superficial sobre la Italia meridional y sobre la importancia de B. Croce?* Pues bien, quisiera desarrollar ampliamente las tesis que había esbozado entonces (LC: 55-56, el destacado es nuestro).

A este primer punto, recordémoslo, se añaden otros tres temas: la lingüística, el teatro de Pirandello y las novelas de apéndice, lo que lleva a nuestro autor a justificar la aparente pluralidad temática que aqueja su plan:

¿Qué opinas de todo esto? En el fondo, para quien se fije bien, entre estos cuatro argumentos existe homogeneidad: *el espíritu popular creativo*, en sus diferentes fases y grados de desarrollo, se encuentra a la base de ellos en igual medida (LC: 57, el destacado es nuestro).

últimas notas de la reflexión del sardo, como los célebres textos sobre el “parlamentarismo negro” – Q14, §74 y Q14, §76, ambos de marzo de 1935– están dedicadas precisamente a esta cuestión. Sobre la cuestión del logro fallido de una soberanía plenamente inmanente y la difícil relación, como correlato suyo, del fascismo con la institución de la corona, cfr. Frosini, 2016a.

⁶⁰⁶ Giuseppe Vacca ha sintetizado de forma afortunada esta premisa normativa. Arrancando de la pregunta gramsciana en el párrafo recién citado: “¿se quieren crear las condiciones en las cuales la necesidad de la existencia de esta división desaparezca?” (Q15, §4: 1752); afirma: “toda la ciencia y el arte de la política deben estar dirigidos a hacer que la división del género humano en dominantes y dominados ‘sea solo un hecho histórico’ y como tal pueda ser superada” (Vacca, 2020: 52). Sobre la relación de Gramsci con la teoría de las élites, cfr. Burgio, 2010 y Filippini, 2009: 90-91.

⁶⁰⁷ Sobre los avatares en la concepción, publicación y recepción del texto gramsciano, cfr. Tarascio, 2012.

Quisiera dedicar ahora algunas líneas al análisis de la expresión que hemos destacado: el “espíritu popular creativo”. Esta noción, en tanto que se la refiera a los cuatro tópicos que a la altura de 1927 vertebran la reflexión gramsciana, da lugar a una peculiar “fenomenología del espíritu” (Baratta, 2000: 41). Partiendo de las producciones culturales que componen el folclore y el sentido común, esta se alza al nivel de la unificación nacional a través de la cuestión de la lengua y, finalmente, se ocupa con la filosofía en su más alto grado de abstracción, aunque sus portadores históricos sean los intelectuales. De esta forma, la expresión misma pone en cuestión la tradicional concepción idealista que tiende a solapar la noción de espíritu con la alta cultura (Baratta, 2000: 41-44), dejando al pueblo inevitablemente del lado de lo negativo (Frosini, 2009a: 106) y haciendo del folclore un residuo pasivo que se limita a ser el lugar de sedimentación de las producciones culturales que antaño produjeron las clases dominantes. En lo que sigue trataremos de señalar el modo en que en esta noción convergen tres importantes influencias de Gramsci: Bréal, Croce y Sorel.

5.1.1. Los tres espíritus: Bréal, Croce y Sorel.

La noción de “espíritu popular creativo” encuentra su antecedente más evidente en la idea de “espíritu popular”, tomada del *Ensayo de semántica* de Michel Bréal. Si bien, como sostendremos aquí, este término –incorporando la dimensión creativa tradicionalmente asociada a la filosofía idealista– permite en un primer momento acomunar también las posiciones de Croce y la idea, que Gramsci atribuye a Sorel, del “espíritu de escisión”; no es menos cierto que el planteamiento bréaliano socaba la continuidad de dicha convergencia y termina por conducir a Gramsci a una noción –la de “grupos y clases subalternos”– que no permite ya postular la continuidad organicista entre las diferentes etapas de un mismo espíritu sino que incorpora ya la idea de un antagonismo.

En las primeras páginas del *Essai*, Bréal alude al “espíritu popular” (1905: 7), noción cuya finalidad es hacer intervenir la voluntad humana como “única causa verdadera” (*ibid.*: 6) en los asuntos relacionados con el lenguaje. Ciertamente, como señala el autor, esta voluntad no puede equipararse con “una voluntad consciente, reflexiva”, pero tampoco con “el puro fenómeno instintivo”, sino que más bien en

“los cambios del lenguaje preside una voluntad oscura, pero perseverante” que debe ser representada

bajo la forma de millares, de millones, de miles de millones de ensayos emprendidos a tientas, las más de las veces desafortunados, a veces seguidos de un éxito parcial, y que, guiados, corregidos y perfeccionados de esa suerte, vinieron a precisarse en cierta dirección. El objeto, en materia de lenguaje, es hacerse comprender. El niño ejercita su lengua durante meses en proferir vocales y en articular consonantes; ¡Cuántos abortos antes de llegar a pronunciar claramente una sílaba! Las innovaciones gramaticales son de la misma índole, con la diferencia de colaborar en ellas todo un pueblo (Bréal, 1905: 6).

Fabio Frosini ha identificado la fuente de esta voluntad oscura en la obra de Jean-Marie Guyau (2003: 40) y ha apuntado a la convergencia de este tipo de actividad, que escapa al mismo tiempo a la pura espontaneidad y a la reflexividad consciente, con la concepción gramsciana de lo “molecular”. En realidad, lo que hace Bréal no sería sino la proyección de “un modelo de cambio ‘molecular’ de la lengua a través de innumerables intentos” (*ibid.*: 40, n. 26).⁶⁰⁸ Esta pluralidad descentrada de las causas del cambio de la lengua como organismo colectivo, las cuales por separado no son sino una infinidad de actos con pretensiones comunicativas, resulta, en un matrimonio infeliz pero en un primer momento logrado, convergente con algunos de los postulados de la estética croceana.

Recurriendo a la noción bréaliana de “espíritu popular”, Gramsci consigue llevar a cabo, contra las verdaderas intenciones de su autor, una lectura democratizante de la *Estética* del nacido en Pescasseroli. La idea de un espíritu popular *creativo* despliega las virtualidades críticas del “individualismo expresivo” y resignifica en parte la idea de un “espíritu [que] no intuye sino haciendo, formando, expresando” (Croce, 1997:40).⁶⁰⁹

La reflexión estético-lingüística de Croce plantea una serie de líneas de fuerza bien definidas: la crítica al positivismo y el naturalismo de los neogramáticos (Croce: 1910; 1949 [1922]); la distinción entre el plano filosófico-científico y un plano

⁶⁰⁸ Sobre la correspondencia entre la idea de cambio “molecular” y la obra de Michel Bréal, véase también Boothman, 2004: 40-42.

⁶⁰⁹ Para un acercamiento a la visión “paternalista, conservadora y objetivamente oligárquica” de la obra de Croce, cfr. Burgio, 2010: 142. Los intentos de realizar una lectura democratizante de la obra de Croce tienen su anclaje en pasajes como este: “cada uno de nosotros tenemos algo de pintores, de escultores, de músicos, de poetas, de prosistas” (Croce, 1997: 42). Sin embargo, el autor napolitano enseguida matiza y corrige su posición para no dar lugar a equívocos: “pero ese algo es muy poco comparado con los que llamamos tales, precisamente por el elevado desarrollo que en ellos alcanzan estas comunes disposiciones y energías de la naturaleza humana” (*id.*).

empírico al que se restringe la utilidad de la gramática (Croce: 1949: 209; 2002: 212-3),⁶¹⁰ la defensa de la naturaleza irreductiblemente individual de toda expresión (1910: 177); la primacía y unidad de lo hablado respecto de las abstracciones técnico-gramaticales que vendrían a fragmentar posteriormente la integridad de la proposición (Croce, 1910: 178; 2002: 212-3); el rechazo de los modelos convencionalistas que sitúan el origen de las lenguas en un contrato realizado *in illo tempore* (Croce, 1910: 183; 1997: 148); la equiparación de estética y lingüística habida cuenta de su común objeto temático: la expresión (Croce: 1997:147); y, finalmente, la identidad entre expresión e intuición (2002: 195-7).

Como acabamos de decir, desde la perspectiva de Croce, la equiparación de lingüística y estética se produce, precisamente, desde el momento en el que ambas tienen la expresión por objeto común. Para el autor –quien concibe el habla como un acto libre de expresión creativa– no tiene sentido tratar de ver esta como un resultado determinado por la acción de ley fonética alguna, pero tampoco como expresión de una determinada lengua (la lengua se considera en sí misma como una abstracción), ni mucho menos como algo que quepa constreñir en los límites de una gramática. La lengua consiste ante todo en un cúmulo que yuxtapone las expresiones individuales (de naturaleza ideal, no material) creadas por cada agente social en una síntesis de intuición y expresión guiada por la búsqueda de la fórmula bella.⁶¹¹

En la postura que Croce asume como propia no reconoce, en última instancia, más que actos de habla estrictamente individuales –“los particulares hechos expresivos son otros tantos individuos, uno sin relación con el otro” (Croce, 1997: 87)– creados en una síntesis siempre nueva (no embridada por la historia pasada) de intuición y expresión como las dos caras del acto estético:

La lingüística ha descubierto también el principio de la individualidad irreductible del hecho estético al afirmar que la palabra es lo realmente hablado, y que no hay dos palabras verdaderamente idénticas, destruyendo, de esta guisa, los sinónimos y los homónimos, y mostrando la imposibilidad de traducir verdaderamente una palabra en otra, del llamado dialecto a la llamada lengua, de la llamada lengua materna a la

⁶¹⁰ El objeto de la filosofía del lenguaje, por tanto, no es aquel compuesto de taxonomías empíricas y de los recursos técnicos que posibilitan o facilitan la expresión, sino la expresión misma: la siempre adecuada e infragmentable producción de sentido (2002: 213).

⁶¹¹ “El conocimiento intuitivo es el conocimiento expresivo. Independiente y autónomo a la función intelectual, indiferente a las discriminaciones posteriores de lo real y de lo irreal, y a las formaciones y percepciones también posteriores del espacio y del tiempo, la intuición o representación se distingue de lo que se siente o experimenta, de la onda o flujo sensitivo, de la materia psíquica, como forma; esta forma, esta toma de posesión es la expresión. Intuir es expresar, no otra cosa; nada más y nada menos que expresar” (Croce, 1997: 42)

llamada lengua extranjera (Croce, 1997: 149)

El sujeto crea y recrea el lenguaje cada vez que se expresa, la creación y el habla cotidiana son lo mismo,⁶¹² por lo que no hay un momento originario de creación de la lengua y un momento posterior de desarrollo: “siempre que se habla, se crea el lenguaje” (1910: 184).⁶¹³ En definitiva, como sabrá ver Voloshinov (2009: 87), el modelo de Croce hace de la lengua un flujo continuo, un devenir perpetuo que se renueva a cada instante y que desborda cualquier marco gramatical que pretenda contenerlo:

El lenguaje es una creación perpetua; lo que se expresa una vez con la palabra no se repite más que como reproducción de lo ya producido; las siempre nuevas impresiones dan lugar a cambios continuos de sonidos y significados, o a expresiones siempre nuevas. Buscar la lengua modelo equivale a buscar la inmovilidad del movimiento (Croce, 1997: 152).

La demarcación de su objeto de estudio que venimos de exponer relativiza el valor teórico de cualquier elemento que aspire a embridar las libérrimas dotes de expresión compartidas por todos los agentes sociales. Por llevarlo a los intereses de nuestro trabajo, esto puede hacerse coincidir, en la Italia posterior al Risorgimento, con un reconocimiento implícito de la validez, siquiera comunicativa, incluso de las formas de expresión que no son recogidas en la gramática normativa y que son, por consiguiente, propias de las clases no-cultas.⁶¹⁴ Este es el punto de partida de la lectura democratizante de la estética croceana y en ella encuentra un precedente fundamental la idea gramsciana según la cual “todos los hombres son filósofos” (Q8, 204: 1063). Esta fórmula archiconocida, por lo demás, se encuentra, sin grandes modificaciones –aunque reservando un lugar para los filósofos en sentido estricto– en el *Breviario de estética*:

Las afirmaciones triviales que intencionada o incidentalmente oímos sobre la naturaleza del arte, son soluciones de problemas lógicos que se presentan a este o al

⁶¹² La distinción entre el arte de los artífices y la expresión mundana, si bien existe, es cuantitativa y no cualitativa y pensar que hay una diferencia cualitativa ha llevado a la teoría sin sentido del genio (Croce, 1997: 43-45).

⁶¹³ Para una crítica de la idea croceana de creación *ex nihilo* en el acto lingüístico, cfr. Raggiunti, 2005.

⁶¹⁴ Quizás convenga recordar aquí, pues diremos pronto algo sobre la influencia proletkultista sobre la obra de Gramsci, su “Marinetti Rivoluzionario?” (L’Ordine Nuovo, 5 de enero de 1921): “no pensar que el mundo vaya a venirse abajo *si un obrero no maneja bien la gramática*, si una poesía cojea, si un cuadro parece una pancarta, si la juventud se burla de la chocha y académica senilidad” (Gramsci, 1966: 22, el destacado es nuestro).

otro individuo que no hace profesión de filósofo, y que, sin embargo, como hombre, y como tal hombre es filósofo en cierta medida (Croce, 1949: 16).

La incapacidad de Croce para introducir diferencias sociológicas que fragmenten la unidad cualitativa del espíritu o que den lugar a clasificaciones que encuadren las regularidades en los actos de habla particulares en virtud de distinciones socio-lingüísticas, llevarán a Gramsci al abandono de la noción de “espíritu popular creativo”, pues tampoco esta conducía a establecer diferencias cualitativas entre las distintas fases de la fenomenología en cuatro puntos que hemos visto. Parece obvio que la diferencia entre los cuatro puntos –entre las formas de expresión propias de las clases populares (cuantitativamente más numerosas, dispersas y desorganizadas) y la alta cultura (restringida a las clases cultas, a las élites nacionales, concentradas numéricamente y partícipes de un lenguaje común)–, no remite en 1927 a una fragmentación social sino a una *comunidad* sustancial de fondo escindida por meras diferencias cuantitativas que no impiden reconducir las diferencias a una misma unidad subyacente. Por supuesto, la continuidad con la idea de cultura-lengua capaz de encarnar un *Volkgeist*, ahora en la forma decimonónica del *Zeitgeist* o de la opinión pública (Frosini, 2003: 35), parece evidente.⁶¹⁵

Este esquema, junto a cualquier referencia explícita al “espíritu popular creativo”, desaparece de la redacción de los *Cuadernos* (Frosini, 2003: 33), precisamente por su incapacidad para dar cuenta de los conflictos sociales que a su vez son solidarios con la existencia de isoglosas diferenciadas en el interior del universal lingüístico. Se pasa progresivamente, en un claro abandono del individualismo expresivo,⁶¹⁶ a prestar una atención privilegiada al modo en el que las divisiones culturales y lingüísticas se hibridan con las demás estratificaciones sociales. Y en este sentido, como vamos a ver, el folclore y el dialecto aparecerán circunscritos en exclusiva a aquellos estratos sociales que se definen, precisamente,

⁶¹⁵ Peter Ives (2009b: 51; 54-55) apunta a la presencia del tópico en la obra de Herder *El origen del lenguaje* y en la de Humboldt. Frosini ha señalado a la proximidad de esta temprano planteamiento de Gramsci con *La diversidad de las lenguas* de Humboldt (2003: 39-40). Para una exposición del máximo rigor acerca del origen humboldtiano de la lengua como concepción del mundo y de la genealogía que conduce –gracias a la mediación de Antonio Labriola– desde su recepción en la psicología de los pueblos de Steinthal hasta Gramsci, cfr. Schirru, 2010a: 111-112; 115-116. También Gensini (2012: 168) aborda este parentesco teórico indicando además la ulterior evolución del pensamiento de Gramsci y el modo en el que se aparta del organicismo humboldtiano.

⁶¹⁶ Recordemos una vez más Q6, §71, donde se pone de manifiesto el carácter colectivo de la lengua y se realiza una crítica a la concepción de la lengua-arte.

por su contraposición a la élite, no por una mera distinción cuantitativa respecto a ella. De esta forma es como la unificación en un solo espíritu se convierte en el objetivo político –y ya no en un punto de partida– de la práctica emancipatoria, objetivo cuyos pre-requisitos pasarán por la abolición de la sociedad de clases.

Como señalábamos antes, el protagonismo creciente de la obra de Bréal juega un papel fundamental en esta evolución, pues, además de brindar la noción de espíritu popular, este se detiene en la forma en que “cada oficio, cada condición, cada género de vida, contribuye a esta restricción de las voces, que es uno de los aspectos más instructivos de la semántica” (Bréal, 1905: 98). Tal tendencia se inserta en los procesos de diferenciación acelerados que caracterizan a las sociedades modernas, lo cual es “una consecuencia de la guerra de los partidos, de la mezcla de las clases, de la lucha de los intereses y de las opiniones, de la diversidad de las aspiraciones y de los gustos” (Bréal, 1905: 95).⁶¹⁷

Sea como fuere, parece que dos de los componentes de la afortunada noción de “espíritu popular creativo” terminan por resultar inconmensurables entre sí y que Gramsci acaba por decantarse por el abordaje brealiano en el que se reconoce una doble dinámica anticroceana. Por un lado, una aglutinación de expresiones en torno a diferentes polos de agregación que resulta incompatible con el individualismo expresivo. Por otro, una fragmentación de las hablas que reproduce la fragmentación de lo social y que, si bien puede ser superada regulativamente, lo será solo tras un proceso político de unificación. Por lo tanto, dado que Gramsci cuestiona la matriz común a todas estas manifestaciones, renuncia asimismo a toda garantía *a priori* de la unidad social, haciendo de esta el logro inestable de un tenaz esfuerzo de organización desempeñado en un terreno surcado por contradicciones: de una unificación hegemónica. André Tosel ha captado virtuosamente esta innovación:

la filosofía de la praxis como concepción del mundo “integral” no es el equivalente del saber absoluto identificado con el reino único del espíritu objetivo. Es instancia de universalización de las formas ético-políticas tendencialmente críticas de la absolutización del Estado [...]. Es un lenguaje común que unifica en la medida en que no olvida que las fuerzas sociales unificables son tales solo si antes son reconocidas como antítesis, como escisiones. La polémica, el espíritu de escisión, anima la vida del lenguaje y la de la filosofía de la praxis. La constitución de un universal de comunicación no remite a un ideal *a priori*, sino que sigue siendo inseparable de los procesos polémicos y críticos (Tosel, 2020b: 321).

⁶¹⁷ Gensini (2012: 168-169) ha señalado abiertamente la influencia de Bréal en la fragmentación del modelo filohumboldtiano caro al primer Gramsci.

La traducción, como constante e inacabado sistema de reenvíos entre la dirección de la clase hegemónica y los intereses plurales de las clases subalternas, sin que ambos se reconcilien en un *Volkgeist* que expresa por igual toda la geografía social, hace de la cultura-lengua el nuevo horizonte a partir del cual pensar lo social. Esta unidad lingüístico-cultural *sui generis* será esencialmente plural y cambiante en tanto que compuesta por metáforas diacrónicamente. Tal transformación interna al pensamiento de Gramsci es solidaria, como señala Fabio Frosini, con un abandono de la noción de “espíritu popular” que signa la evolución “desde el pueblo romántico, portador del principio nacional, al pueblo en la acepción del republicanismo de Maquiavelo, como conjunto de aquellos que desean ‘no ser dirigidos ni oprimidos por los grandes’, lo que en los *Quaderni* tomará la denominación de ‘clases subalternas’ (2003: 36).⁶¹⁸

Y, sin embargo, en este tránsito, las clases subalternas no pasan a ser una instancia puramente negativa, carente de iniciativa o creatividad, sino que conservarán, aunque neutralizado como resultado de la iniciativa hegemónica, la potencia creativa que venimos de describir. Como veremos a continuación, esta permanencia resulta clave para todo el planteamiento gramsciano –especialmente para una analítica del poder formulada en términos hegemónicos– pues de renunciar a postular su capacidad creativa, cabría la posibilidad de reducir a los subalternos a un mero objeto de gobierno, anulando por el camino su capacidad, siquiera potencial, de ser un sujeto activo del mismo: en tal tesitura no estaríamos ante un modelo en el que el rol hegemónico se dirima en la capacidad de incorporar la iniciativa popular

⁶¹⁸ Como es obvio, Frosini se refiere aquí a la caracterización del pueblo que Maquiavelo lleva a cabo en el capítulo IX del príncipe: “el pueblo no quiere ser gobernado ni oprimido por los grandes y en cambio los grandes desean dominar y oprimir al pueblo” (Maquiavelo, 2005: 38). Recordemos lo ya visto a fin de subrayar el parentesco republicano de la concepción gramsciana del pueblo: Giancarlo Schirru, en un sobresaliente estudio dedicado a los orígenes de la categoría de “nazionale-popolare” –término ganado por Gramsci ante todo en los debates del bolchevismo post-revolucionario– apunta al origen igualmente republicano del término, pues rechaza el parentesco con el adjetivo *narodnost*, que vendría a ser un calco de la fórmula alemana, de connotaciones etnicistas, *volkstum*, y defiende como fuente del *nazionalpopolare* gramsciano el adjetivo *narodnyj*, equiparable al término francés, de fuerte carga política, *nationalité* (Schirru, 2009: 244). La tesis central del texto de Schirru, entonces, apunta a que el contacto con el término se produce durante sus dos estancias en Moscú y a partir de los debates que en ellas presencia. Y no, como se ha solido apuntar, a partir de un recepción de la tradición *narodnik* o populista (*ibid.*: 253).

mediante consensos basados en concesiones y renunciaciones a los intereses corporativos de la clase hegemónica, sino ante un esquema de pura dominación.⁶¹⁹

Pero, antes de profundizar en el estudio de la noción de clase subalterna con todas sus implicaciones, debemos atender todavía a la tercera de las fuentes que convergían en la noción de “espíritu popular creativo”. Nos referimos precisamente al soreliano “espíritu de escisión”. Según nuestra hipótesis, la conversión de este espíritu de escisión en el punto de partida de la fenomenología de la organización subalterna que encontramos en el cuaderno 25⁶²⁰ permite trazar un parentesco por el cual el espíritu de escisión soreliano,⁶²¹ en esta atribución específica, traduce en parte la creatividad del espíritu popular.

⁶¹⁹ Con esto, Gramsci, anticipa con mucho —casi medio siglo— la prioridad ontológica de las resistencias, clave en el planteamiento foucaultiano (Revel, 2005: 204; Chignola, 2021: 161), así como la muy celebrada distinción entre poder y dominación que el francés asume en una entrevista de 1982: “Los análisis que intento hacer se dirigen esencialmente a las relaciones de poder. Y entiendo por tales algo bien diferente de los estados de dominación. Las relaciones de poder tienen un alcance extraordinario en las relaciones humanas. Ahora bien, eso no quiere decir que el poder político esté en todas partes, sino que en las relaciones humanas se da todo un haz de relaciones de poder, que se pueden ejercer entre individuos, en el seno de una familia, en una relación pedagógica, o en el cuerpo político. Este análisis de las relaciones de poder constituye un campo extraordinariamente complejo. Tal análisis se encuentra en ocasiones con lo que cabe denominar hechos o estados de dominación, en los que las relaciones de poder, en lugar de ser móviles y permitir a los diferentes intervinientes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas [...]. Es cierto que en semejante situación las prácticas de libertad no existen o existen sólo unilateralmente, o están sumamente acotadas y limitadas” (Foucault, 1999: 395). Prácticamente toda la obra *Modificaciones* de Marco Díaz Marsá (2014) es un análisis de las implicaciones de esta distinción y del papel de la libertad en la analítica del poder foucaultiano. Asimismo, Lemke (2002: 53-54) abunda en el particular.

⁶²⁰ “El historiador debe señalar y justificar la línea de desarrollo hacia la autonomía integral, desde las fases más primitivas, debe señalar toda manifestación del soreliano ‘espíritu de escisión’” (Q25, §5: 2288).

⁶²¹ Sorel habla de la “escisión” sobre todo en las primeras páginas del capítulo de sus *Reflexiones sobre la violencia* titulado “La moralidad de la violencia”, donde leemos, por ejemplo, que “la escisión entre el mundo pagano y el cristiano quedó hondamente marcada; sin esa escisión nunca hubiera podido el mundo cristiano cobrar su plena personalidad” (Sorel, 2005: 242). Y un poco más adelante añade: “a primera vista, hay algo paradójico en la situación de la Iglesia, que poseía fieles en las clases elevadas, obligados a vivir haciendo muchas concesiones a los usos; pero que sin embargo lograba mantener una ideología de las escisiones” (*ibid.*: 243-244). El original francés utiliza la expresión “idéologie de la scission” (Sorel, 2013: 152). Desconocemos si Gramsci ha podido tener acceso a una traducción italiana en la que *idéologie* se haya volcado como *spirito* o si se trata de una fórmula acuñada por él. Si bien como traducción sería forzada, la fórmula gramsciana es ciertamente fiel a la obra de Sorel, quien, como cualquier lector de la misma sabrá, recurre, hasta el abuso, a la semántica del espíritu. Para un sugerente análisis, centrado en el joven Gramsci, de la cuestión de la escisión en Sorel y de una lectura, fuertemente enfrentada con la del sindicalismo teórico, que tiende a converger con los postulados leninistas para la creación de los partidos comunistas occidentales, cfr. Paggi, 1970: 127-128.

Como tal, la expresión no aparece en los escritos de juventud, aunque es bien conocida la influencia que George Sorel tiene en aquellos años sobre Gramsci y, en general, en la cultura italiana.⁶²² La primera ocurrencia del término es relativamente tardía y se produce en Q3, §49, de junio-julio de 1930, en donde Gramsci lo define como “el progresivo logro de la conciencia de la propia personalidad histórica” (Q333). Esto es, se trata de un proceso de activación política por el cual, aquellas clases cuya iniciativa había sido pasivizada en tanto que sufrían la iniciativa hegemónica de otras y, por lo tanto, interpretaban su propia realidad a través de una concepción del mundo ajena, comienzan a transformarse en un sujeto histórico independiente, capaz de cuestionar el yugo ideológico al que estaban sometidas: “la organización material dirigida a mantener, a defender y a desarrollar el ‘frente’ teórico o ideológico” (Q3, §49: 332) de una determinada clase dominante.

Este término refiere pues a un desgarramiento en el diagrama teórico-ideológico vigente, por el cual se asiste a una recomposición en los equilibrios de fuerzas que hace temblar las trincheras y casamatas que la clase dominante ha cavado y construido en la sociedad civil (Lacorte, 2009: s/p). El espíritu de escisión, además, resulta importante para comprender al joven Gramsci –pese a su ausencia en los *Scritti Giovanili*– si tenemos en cuenta la afirmación de Cesare Bermani, quien destaca la “desmedida confianza [de Gramsci] en la *geschichtliche Selbsttätigkeit* (capacidad creadora autónoma) del proletariado” (Bermani, 2007b: 60), posición que “es adquirida por Gramsci sobre todo a través de la influencia de Sorel y de la Proletkult” (*id.*). A raíz de esta aproximación, el propio Bermani recuerda un artículo de Gramsci –Cronache dell’Ordine Nuovo (11 de octubre de 1919)– en el que valora la soreliana “exigencia de que el movimiento proletario se exprese en formas propias, de vida a instituciones propias” (Gramsci, 1987: 235).

Parece, por consiguiente, que aquello que en los *Quaderni* tomará el nombre de “el soreliano espíritu de escisión” para referirse a la capacidad de las clases subalternas de producir formas culturales y organizativas autónomas o, al menos, en contradicción con las formas hegemónicas vigentes, concuerda en buena medida con

⁶²² Véase el artículo magníficamente documentado de Marco Gervasoni (2008). Si bien no encontramos la fórmula “spirito di scissione”, el lenguaje de la escisión sí es recurrente, en usos en ocasiones muy similares a los de Sorel. Véase, por ejemplo, el artículo “Socialisti e cristiani”, publicado por el *Avanti!* el 26 de agosto de 1920, donde leemos: “la idea religiosa no constituye un motivo de escisión en la clase obrera, como no constituye un motivo de escisión en la clase burguesa” (Gramsci, 1987: 636).

los postulados proletkultistas relativos a la positividad cultural del proletariado que Gramsci había ido desarrollando durante todo el periodo que precede y sigue a la fundación del *Istituto de cultura proletaria*.⁶²³ Y por lo tanto, puede decirse que, vía Sorel, también estos laten en la noción de espíritu popular creativo que comparece en su primer programa de trabajo y que, implícitamente, permea al concepto de “grupos y clases subalternas”, destinado a traducirlo-superarlo.

5.2. El *dèmos*.

Como hemos señalado, a fin de superar las limitaciones inherentes a la filosofía del espíritu —es decir, con el fin de pensar el antagonismo social y las peculiaridades que la lengua adquiere en cada estrato, asumiendo que existe una fragmentación de partida que puede ser reconducida a diversos grados de homogeneidad y unidad estructurada a través de una hegemonía— Gramsci abandona la noción de espíritu popular creativo en favor de una acepción del pueblo en la que el concepto de clase subalterna juega un papel privilegiado. Nuestra hipótesis, que trataremos de demostrar en lo que sigue, es que, aun siendo superada, la idea de subalternidad que el sardo desarrolla en un momento avanzado de la investigación carcelaria y que se halla ausente de los primeros programas de trabajo que se concretan en la lista que encabeza el Q8 (Buttigieg, 2009: s/p), incorpora buena parte de los elementos positivos y creativos que podemos asociar a la noción precedente.

En todo caso, antes de ocuparnos con esta segunda noción digamos todavía algo de la definición de pueblo que Gramsci nos ofrece en la primera nota del cuaderno 27 (primeros meses de 1935). La tesis que quisiéramos defender en este capítulo es que la caracterización del subalterno —y por ende del pueblo— como un sujeto activo y no solo como la pura negación del orden existente —como su mero reverso— es un elemento clave para comprender la lógica general de la hegemonía. Es decir, para comprender tanto la revolución pasiva burguesa y su modo de organizar el consenso, neutralizando-privatizando la iniciativa política de los grupos y clases

⁶²³ Recordemos la carta a Trotski de 1922, donde Gramsci se refiere al “programa del ‘Proletkult’, que apunta a despertar el *espíritu creador* del obrero respecto a la literatura y al arte (Gramsci, 1969: 108 el destacado es nuestro).

subalternas, como la especificidad del socialismo gramsciano en tanto que encuadrado en la tradición republicano-democrática.

En otras palabras, la definición del pueblo, tal y como se nos brinda, es un calibrado instrumento teórico-político destinado a comprender tanto la compleja geometría de la dominación elitista burguesa como la posibilidad de un auto-ejercicio del poder por parte del *dèmos*. Y, en ambos casos, refiriéndonos no solo a un *dèmos* genérico, sino a la forma que este asume con el advenimiento de las sociedades de masas. Esto es, en las condiciones demográficas, políticas e institucionales características de tales sociedades, en las cuales se ha verificado la insuficiencia de cualquier forma de organización que fíe el empoderamiento popular únicamente a la introducción de la democracia directa en la producción.

¿Qué cabe entender por “el pueblo” en los *Quaderni*? Como vimos en el capítulo 2, a lo largo de la reflexión carcelaria el sardo se prodiga en el uso de fórmulas como “popular” o “nacional-popular”, aplicadas a distintos objetos ya sea políticos, lingüísticos o literarios. Sin embargo, en el vasto laberinto textual que nos ha legado, encontramos tan solo una definición del pueblo en su forma sustantiva y esta se ubica casi al final de su proceso de escritura, como si se tratase de un corolario que permitiese culminar y reinterpretar retroactivamente todo lo escrito en precedencia.

Esta definición, sita en Q27, §1, constituye una variante instaurativa con respecto a Q1, §89 (febrero-marzo de 1930), el correspondiente texto A. La definición comparece en el contexto de un intento de caracterizar al folclore como una “concepción del mundo” contrapuesta a “las concepciones del mundo ‘oficiales’ (o en sentido más amplio de las partes cultas de la sociedad [...])” (Q27, §1: 2311) que, por oposición a estas, ha de ser “no elaborada ni sistemática” (Q27, §1: 2312) y, cabe deducir, portata por los legos. Gramsci hará del pueblo el portador de esa concepción del mundo, o, por decirlo más rigurosamente, de ese haz informe y heteróclito de concepciones del mundo. Y lo definirá así: “el pueblo (esto es, el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de todas las formas de sociedad que han existido hasta el momento)” (Q27, §1: 2312).⁶²⁴

Esta definición muestra una isomorfía fundamental, y que (creemos) no ha sido puesta de manifiesto hasta el presente trabajo, con un pasaje marxiano

⁶²⁴ Pueden consultarse, para un comentario a dicha definición: Frosini, 2014: 64-65; Baratta, 2008: 120-123.

archiconocido. El texto en cuestión sería el primer capítulo del *Manifiesto comunista*, traducido por Antonio Gramsci al comienzo del cuaderno 7 (primavera de 1930), traducción en la que sustituye el título original –“Burgueses y proletarios”– por “Teoria della Storia” –fórmula empleada desde el primer punto que encabeza el programa de trabajo situado al inicio de Q1 para referirse genéricamente al marxismo (Q5)–.

La frase que abre la traducción gramsciana del *Manifiesto* reza así: “la storia di tutte le società finora esistite è la storia delle lotte di classe” (Gramsci, 2007: 748, el destacado es nuestro).⁶²⁵ Merece la pena que reproduzcamos la fórmula italiana con la que Gramsci define al pueblo, a fin de que el paralelismo entre ambas resulte más claro: “l’insieme delle classi subalterni e strumentali di ogni forma di società finora esistita” (Q27, §1; 2312, el destacado es nuestro). Como vemos, primero en plural, luego en un singular que no obstante se pluraliza con el recurso a la fórmula “toda forma de”, Gramsci replica la estructura de la frase marxiano-engelsiana refiriéndola no ya a la realidad de índole primariamente económica que es la clase, sino al entramado plural que constituye el pueblo. Empero, dado que la definición de pueblo que nos ofrece incorpora a través de la noción de “instrumentalidad” los elementos de heteronomía social inherentes al análisis clasista, podemos decir que el esquema marxiano no es negado por ella, sino complejizado.

Podemos, por lo tanto, interpretar uno a la luz del otro y ver qué elementos se ponen en juego en el desplazamiento llevado a cabo por el comunista italiano. La fórmula del *Manifiesto*, destinada a ganar un esquema interpretativo de la historia que tras la corteza fenoménica esté en condiciones de sacar a relucir la estructura histórico-económica esencial que ha caracterizado a todas las sociedades precedentes, dice lo obvio: que todas las sociedades, independientemente de las muchas peculiaridades que pueden hacerlas *en apariencia* inconmensurables, se caracterizan no obstante por un rasgo común, a saber, por estar atravesadas por un antagonismo económico que, históricamente, se declinará en formas de explotación diferenciadas.

Sobre este esquema, la fórmula de Gramsci añade que todas las sociedades que han existido –todas las sociedades de clase, por tanto– son al mismo tiempo sociedades con un pueblo. Esta noción de pueblo, que excede el elemento meramente clasista, vendría a significar que la heteronomía social aneja a la noción de

⁶²⁵ La historia de todas las sociedades existidas hasta el momento es la historia de las luchas de clase.

instrumentalidad no agota la definición del campo popular. Es decir, que en toda forma de sociedad, además de explotación y dominación económica, existen, de forma igualmente omnipresente, formas de subordinación vinculadas a una pluralidad de elementos no reconducibles a aquella, y que la suma contradictoria de todas estas subordinaciones y explotaciones es lo que en cada coyuntura histórica concreta define al pueblo.

De este modo, el planteamiento fuertemente dualista que, con una clara finalidad pedagógica, Marx y Engels habían formulado en las primeras páginas de su *Manifiesto*, queda redimensionado en un esquema notablemente más complejo que bien podría hacernos pensar en otras páginas marxianas como las del *18 de Brumario*. Como es bien sabido, lo que para Marx y Engels no era sino una simplificación con fines propagandísticos, muy pronto, en la vulgata marxista, se convirtió –hibridándose con el esquema ya no subjetivista o clasista, sino objetivo, que Marx presenta en la *Einleitung* de 1859– en un canon interpretativo reduccionista tendente a desatender o minusvalorar las especificidades religiosas, nacionales, raciales o de género que segmentaban a su vez la unidad de clase. Con este cambio de perspectiva, la constitución de la clase como sujeto político pasó de ser la tarea organizativa por antonomasia a convertirse en una previsión futura garantizada por la legalidad inmanente que rige el despliegue de la sociedad capitalista. Así, la complejización gramsciana del economicismo desnudo difundido por la II Internacional y por la *Komintern* era necesariamente anti-dualista. O, más exactamente, reconocía que el dualismo económico se concretaba históricamente en una pluralidad diseminada de factores –algunos de ellos, como la existencia de vestigios de clases pasadas (aristocracia rentista y campesinado cuasiservil), igualmente económicos– a partir de los cuales se había de trabajar para organizar el antagonismo. Lo más relevante es que, en ningún caso, cabía aspirar a una unidad descriptible en su pureza económica y liberada de todo rasgo secundario que se le hubiese adherido.

No hay, por consiguiente, ninguna legalidad que mecánicamente determine la política, sino, más bien, una pluralidad de factores actuantes que podemos reconducir a las formas de causalidad “molecular” que, recordémoslo, resultan afines con los ensayos de Bréal por determinar cómo actúa el espíritu popular.⁶²⁶ Cada coyuntura, en

⁶²⁶ Sobre la noción de “molecular”: Forenza: 2009; Di Meo: 2012; Badaloni, 1978: 90-92. En cuanto a los intentos brealianos de ensayar formas de causalidad diferentes a los modelos fisicistas: “yo he procurado, a la inversa, señalar los límites en que se detiene cada ley. He

definitiva, incorpora un complejo abanico de asimetrías y múltiples formas de subordinación económica, expresadas como la estructuración de otros tantos modos de producción –algunos tendencialmente superados– que conviven en unas mismas coordenadas histórico-geográficas, dando su forma específica a una formación social y conformando el carácter abigarrado –por usar la expresión de René Zavaleta– de toda facticidad histórica.

La innovación que el esquema pergeñado por Gramsci introduce con respecto al modelo –vulgarizado– que habían elaborado Marx y Engels, incorpora ya los elementos que caracterizan a la forma hegemónica del poder. O lo que es lo mismo: la forma-pueblo y la hegemonía son, desde un cierto punto de vista, el haz y el envés de una misma problemática. Veámoslo. Cuando en el pasaje en el que expone la idea de las correlaciones de fuerza, Gramsci se detiene en las relaciones políticas (distinguidas de aquellas económicas), afirma lo siguiente:

El grupo dominante viene coordinado concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados y la vida estatal se concibe como la continua formación de equilibrios inestables [...] entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados, equilibrios en los que los intereses del grupo dominante prevalecen hasta cierto punto, es decir, no hasta el mezquino interés económico-corporativo (Q13, §17. 1584).

Como vemos, una clase deviene hegemónica precisamente en tanto que se encuentra en condiciones de renunciar a sus intereses económico-corporativos –a sus límites en el sentido del clasismo manejado por la vulgata internacionalista– y logra, siquiera parcialmente, representar políticamente los intereses de las clases subalternas. En definitiva, *en tanto que el esquema se desplaza de la clase al pueblo*, estamos ante una relación hegemónica en la que los límites dados por los intereses económicos se desdibujan para incorporar toda una serie de factores ajenos a estos.⁶²⁷ Y, a la inversa, toda hegemonía es, por consiguiente, la producción de un pueblo. En resumen, si bien

puesto de manifiesto que la historia del lenguaje, al lado de cambios perseguidos con rara consecuencia, presenta también una porción de tentativas esbozadas, que se han quedado a mitad de camino” (Bréal, 1905).

⁶²⁷ Esta relación hegemónica puede, como hemos indicado, tener la forma de la revolución pasiva, consistente precisamente en la creación y el mantenimiento de la separación entre *plebs* y *populus*; entre la Italia real y la Italia legal; entre la élite y las masas; en definitiva, entre lo nacional y lo popular. Puede también tomar la forma nacional-popular, versión democrática que caracterizaría a la hegemonía socialista y que rehúye la reificación de las distinciones anteriores y minimiza los procesos de neutralización y privatización de las masas populares.

lo hegemónico incorpora los elementos característicos del antagonismo de clase, no puede nunca llegar a solaparse exhaustivamente con aquel esquema.

Y, sin embargo, la inclusión de elementos extra-económicos dotados de una autonomía no reconducible al antagonismo de clase —y que, pese a ello, desempeñaban un papel fundamental en la fijación de cada mercado determinado—, no implica una negación del antagonismo económico y de sus efectos. En este sentido, la definición del pueblo que hemos ofrecido, implica ya, aunque sin forjar el concepto correspondiente, un modelo de *sobredeterminación* que cruza en la trama popular elementos que pueden ser reconducidos a la subordinación simbólica (ya sea política, racial, de género o nacional) y elementos de heteronomía social que se derivan de la noción de instrumentalidad.⁶²⁸ En definitiva, la noción de pueblo se constituye en una doble determinación negativa que no puede ser unificada nunca, a saber, aquella que en referencia a un eje de poder dual determina la relación de subalternidad y la de instrumentalidad.

Esta sobredeterminación de la instancia económica y de las instancias políticas impide que el modelo de lo popular se diluya en el cajón de sastre de la subalternidad genéricamente entendida. El pueblo, como tal, tendrá siempre una estructura dada —por supuesto, histórica y contingente— que limita diferencialmente la capacidad de agencia de los diferentes grupos y clases subalternas, produciendo jerarquías basadas en el grado de autonomía y organización de cada uno de ellos. La subalternidad, entonces, si bien incorpora elementos raciales y de género, así como nacionales,⁶²⁹ no

⁶²⁸ Usamos el término en el sentido althusseriano, tal y como se plantea específicamente en “Contradicción y sobredeterminación (Notas para una investigación)” y que cabría distinguir (Frosini, 2006: 70) de los usos teoreticistas ulteriores desarrollados por el propio Althusser: “la contradicción fundamental que domina todo este tiempo [...] está activa en todas esas ‘contradicciones’ y hasta en su ‘fusión’. Pero no se puede, sin embargo, pretender con todo rigor que estas ‘contradicciones’ y su ‘fusión’ son puro *fenómeno*. [...] [la contradicción es] determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio*” (Althusser, 1967: 81). Consideramos que los usos del término manejados por Laclau y Mouffe, quienes, como ya hemos visto, replantean el problema con notables consecuencias en lo que respecta a la ontología de lo social, de tal modo que se pasa de una sobredeterminación de relaciones sociales a una sobredeterminación simbólica de las identidades políticas (Laclau y Mouffe, 2001: 134), concuerdan con un esquema agregativo que se muestra deudor del individualismo metodológico, muy difícilmente conciliable con el esquema marxiano. Cfr. Lewis, 2005.

⁶²⁹ En Q25, §2, leemos, a propósito de los grupos subalternos en la antigua Roma: “a menudo los grupos subalternos son originalmente de otra raza” (Q2286). Y a continuación: “la cuestión de la importancia de las mujeres en la historia romana es similar a la de los grupos subalternos, pero hasta cierto punto; el ‘machismo’ puede solo en un cierto sentido ser

lo hace como una mera retahíla en el que todos estos quedan equiparados en una nivelación estéril que apela a su igual valía moral. Este modelo, hoy tan en boga, resulta huero para el análisis político y tiende a reducirse a la acrítica exaltación de cualquier “complejidad estructural” (Jameson, 2016: 33) –como a menudo sucede con los *Cultural* y los *Subaltern Studies*⁶³⁰– o que se limita a convertir la subalternidad en una categoría filosófica sin alcance descriptivo. En nuestra opinión, las caracterizaciones post-hegemónicas de cuño derrideano, que convierten al subalterno en una negatividad radical, inefable, según la lógica deconstructiva del suplemento, es decir, interna y externa al mismo tiempo, incurren en esta caracterización.⁶³¹

Así, la referencia a la heteronomía social y las jerarquías que se producen en virtud de la sobredeterminación de factores opresivos inscriben el realismo gramsciano en una lógica de la facticidad no reconducible a ninguna descripción *a priori* y donde la estructura del pueblo se determina plenamente en la capacidad de cada uno de los grupos sociales para afectar, en el marco de una coyuntura concreta, al conjunto de las correlaciones de fuerzas que lo determinan. Esta jerarquía es reconocida claramente por Gramsci:

pueden tomarse otros ejemplos de todas las revoluciones pasadas en las que las clases subalternas eran muchas y *jerarquizadas por la posición económica y por la homogeneidad* (Q3, §48: 332, el destacado es nuestro).⁶³²

El pueblo, por tanto, no es una tábula rasa, sino que se encuentra atravesado por numerosas estrías que le confieren su relieve específico, tiene una gramática interna, la cual viene dada por las asimetrías de poder y por las relaciones que se entablan entre los diferentes grupos que cumplen alguna de las peculiaridades (o ambas) que les inscriben como parte del *dèmos*: la “instrumentalidad” y la “subalternidad”. Toda vez que estamos en un modelo de sobredeterminación, solo abstractamente (Althusser, 1967: 79) cabría distinguir por separado las distintas contradicciones. Por lo tanto, en concreto, la clase subalterna y clase instrumental no son instancias

equiparado a un dominio de clase” (*id.*). De nuevo a propósito de la antigua Roma, y esta vez en referencia a la cuestión ‘nacional’, en Q25, §6, a propósito de la *Historia económica de Roma*, de Tenney Frank, escribe: “hay que ver las observaciones y conjeturas sobre la diferente suerte de las diversas nacionalidades de esclavos y sobre su supervivencia probable” (Q2290).

⁶³⁰ Liguori (2013: 83) habla del uso de la categoría por estas corrientes como la referencia a “indiferenciados portadores de subalternidad”.

⁶³¹ Sobre el particular: Legrás, 1997; Moreiras, 2001; Williams, 2002: 5-8. Para una crítica de dichas posiciones, cfr. Thomas, 2019; 2020a.

⁶³² Liguori (2013: 82-84) y Buttigieg, 2009: s/p, se han detenido sobre el particular.

herméticas y recíprocamente excluyentes que vendrían a fusionarse a posteriori (Baratta, 2008: 121-122). Muy al contrario, la inclusión de un grupo en una u otra categoría responde a un proceso de abstracción que permite insertar a cada agente social en diagramas y modelos de poder que remiten a parámetros diferentes, los cuales parcialmente pueden (y suelen) solaparse, pero que pueden también mostrar numerosas contradicciones (como muestra por ejemplo, el hecho de que el machismo y el dominio de clase, puedan ser comparados “solo parcialmente”). La contradicción económica sería así *inmanente* al pueblo y no una instancia que lo determina desde afuera.⁶³³

Este pueblo que todo lo abarca, salvo a la élite, no es, huelga decirlo, una “totalidad expresiva” de la época sobre la que pudiese practicarse un corte de esencia. Como veremos cuando profundicemos la noción de clase subalterna, estamos ante una pluralidad irreductible y diseminada, caracterizada por la convivencia de concepciones del mundo que remiten a estratos históricos en ocasiones sin ninguna relación lógica entre sí y, por consiguiente, a una pluralidad de temporalidades y espacios que signan el carácter descentrado y la no-contemporaneidad del presente.⁶³⁴ La hegemonía, en tanto que les impone un tempo exógeno –el tiempo de la élite– no es sino un modo de engranarlas, acompasándolas gracias a un esfuerzo de traducción ininterrumpido entre la experiencia práctica de los subalternos –su “espontaneidad”– y la “teoría” que pretende “representarlos” u “organizarlos”, convirtiendo *a posteriori* –y siempre en forma precaria– esta pluralidad de espacios y tiempos en una unidad estructurada de acción. Teorizando ya no la dominación hegemónica, sino la organización para la construcción democrática de la hegemonía, Gramsci incorpora todos estos elementos:

El elemento de espontaneidad es [...] característico de la “historia de las clases subalternas” [...]. Que en cada movimiento “espontáneo” hay un elemento primitivo de dirección consciente, de disciplina, está demostrado indirectamente por el hecho de que existen corrientes y grupos que sostienen la espontaneidad como método. [...] Esta unidad de “espontaneidad” y de “dirección consciente”, o sea de la “disciplina” es precisamente la acción política real de las clases subalternas (Q3, §328-330).

⁶³³ En este punto, el Laclau de *Política e ideología en la teoría marxista* (2015: 120-121), con su diferenciación entre demandas de clase y demandas populares, presenta un modelo, incompatible con el de Gramsci, que se basa en la recíproca extrañeza entre la instancia económica y la política. Deuda, como hemos visto, del marco althusseriano de *Lire le capital*.

⁶³⁴ Sobre el particular véase Thomas (2017) y, en su línea, Sućeska (2020: 95) ha enfatizado la idea de una pluralidad de temporalidades.

Desde esta caracterización de lo popular, y a partir de la estructura histórica que Gramsci encuentra en la Italia (y la Europa) en la que vive, desarrolla la hipótesis, estratégica y normativa, que inspira su escritura carcelaria y, al mismo tiempo, los rudimentos fundamentales de su teoría de la hegemonía y de su caracterización de la subalternidad como heredera del “espíritu popular creativo”. Según estas, la filosofía de la praxis “como expresión de estas clases subalternas que quieren educarse a sí mismas en el arte de gobierno” (Q10(2), §41.XII: 1320) se decanta en una teoría de la posibilidad de construir una hegemonía *desde abajo*. Es decir, del autogobierno popular. Esta ha de ser capaz de suprimir la hegemonía vigente que convierte al subalterno en un objeto pasivo del gobierno heterónomo y de situar a este, siquiera potencialmente, en la función dirigente del sujeto gobernante.⁶³⁵

Ejemplo preclaro de esto es Q8, §205, texto escrito en febrero-marzo de 1932, donde Gramsci muestra, en relación al mecanicismo –perspectiva, recordemos, que puede brindar un reservorio de fuerzas mientras un grupo social permanece en una posición subalterna pero que ha de ser abandonada cuando este asciende a un puesto dirigente–, la dialéctica histórica por la cual la subalternidad puede trocarse en una función dirigente:

Pero cuando el subalterno llega a ser dirigente y responsable, el mecanicismo aparece antes o después como un peligro inminente, se produce una revisión de todo el modo de pensar porque se ha producido un cambio en el modo de ser: los límites y el dominio de la “fuerza de las cosas” son restringidos, ¿por qué? Porque, en el fondo, si el “subalterno” era ayer una “cosa”, hoy ya no es una “cosa” sino una “persona histórica”, si ayer era irresponsable porque “resistente” a una voluntad extraña, hoy es responsable porque no “resistente”, sino agente y activo. Pero, ¿había sido alguna vez mera “resistencia”, mera “cosa”, mera “irresponsabilidad”? Ciertamente no, y he aquí porque hay que demostrar siempre la futilidad inepta del determinismo mecánico, del fatalismo pasivo y seguro de sí mismo, sin esperar a que el subalterno llegue a ser dirigente y responsable. Hay siempre una parte del todo que es “siempre” dirigente y responsable y la filosofía de la parte precede siempre a la filosofía del todo como anticipación teórica (Q8, §205: 1064).

El modelo recién descrito, por un lado, pretende, en la práctica, combatir el espontaneísmo y la pasividad entre las clases subalternas; por otro, aspira a ganar un

⁶³⁵ En este punto, el horizonte normativo gramsciano, su concepción de la democracia, se muestra inconmensurable con los desarrollos de Ernesto Laclau. Mientras que, sin renunciar a la representación, el sardo gana un modelo que todavía se autocomprende como autogobierno del *dêmos*, la delegación de responsabilidades políticas del subalterno y la estrechez de sus funciones más allá de la investidura libidinal que caracteriza a la hegemonía en el modelo populista, implica en cambio una reificación de la condición subalterna. El carácter trascendental del antagonismo, además, termina en Laclau por convertir la dupla subalterno-hegemónico en un *a priori* de la política. Cfr. Villacañas, 2015: 146.

marco teórico en el que el autogobierno de las clases subalternas se mantenga como una posibilidad. A su vez, tal hegemonía destinada a formar al subalterno en el arte de gobierno se hilvana con toda una teoría de lo pedagógico –una muestra más de la conexión gramsciana con el republicanismo ilustrado– que encuentra un punto de apoyo en los elementos de positividad que hemos considerado herederos del “espíritu popular creativo”.

Así, cuando Gramsci dice que “para que la instrucción no fuese también educación sería necesario que el discente fuese una mera pasividad, un ‘recipiente mecánico’ de nociones abstractas, lo que es un absurdo” (Q12, §2: 1541), no dice sino que la reducción exhaustiva del subalterno a cosa resulta una utopía, un imposible, un delirio burgués que se expresa en la máxima regulativa de Ford que pretende reducir al trabajador a un “gorila amaestrado” y que, precisamente al intentarlo, deja “el cerebro libre y despejado para otras preocupaciones” (Q22, §12: 2171).⁶³⁶ Ante esta imposibilidad *ontológica* de reducir al subalterno a cosa, la instrucción (como forma de inculcación disciplinaria) puede presentarse como una propedéutica que permite inculcar los rudimentos necesarios para el ulterior aprendizaje autónomo.⁶³⁷ Tal propedéutica puede ser considerada como una taylorización del trabajo intelectual (Q1, §43: 33) en la que disciplinariamente se transmiten las competencias de lo que, en el futuro, será un auto-disciplinado, es decir, conciencia de la necesidad de movilizar determinados medios en virtud de unos fines dados, ergo, libertad concreta.

Esta taylorización del intelecto, la transmisión forzosa de la disciplina necesaria para el aprendizaje del niño-lego, es fuente de libertad precisamente en tanto que este no puede quedar nunca reducido a cosa, ya que puede siempre reinterpretar creativamente incluso la instrucción más severa. El correlato político de esta instrucción del niño consistirá en la enseñanza del esquema de política realista, formando políticamente a “quien no sabe”, esto es, a “la clase revolucionaria del tiempo, el ‘pueblo’, la ‘nación’”, para que aprenda que “debe reconocer como necesarios determinados medios, aunque propios de tiranos, porque quiere determinados fines” (Q13, §20: 1600).

⁶³⁶ Nos hemos ocupamos más detalladamente con este problema en el epílogo del presente trabajo. Sobre la idea fordista como ideal regulativo irrealizable, cfr. Frosini, 1999: 37-43.

⁶³⁷ El mejor y más actualizado trabajo del que disponemos relativo al problema de la educación en la obra de Gramsci, valioso además en tanto que discute los principales trabajos precedentes como los de Alighiero Manacorda (1989), es: Baldacci, 2017. Las reflexiones de Maltese (2015), sobre las que volveremos, son también del máximo interés aquí.

Esta expansión del modelo pedagógico al ámbito político –recordemos que “toda relación de hegemonía es una relación pedagógica” (Q10(2), §44: 1331)– se concreta en la enseñanza del arte de gobierno (Q4, §55: 501-502), también a aquellos que, por definición, quedan excluidos del mismo, esto es, al pueblo, a los subalternos, para que aprendan los rudimentos necesarios para abandonar sus límites corporativos y realizar ese oxímoron consistente en una hegemonía (dirección) de las clases subalternas.⁶³⁸ Solo el pueblo capaz de gobernarse merece pues el nombre de pueblo-nación. La elevación de las clases subalternas al nivel de la nación –y nuevamente el republicanismo socialista de Gramsci sale aquí a relucir– no consiste, digámoslo claramente, sino en la determinación y consecución de una política realista encaminada al *bien común*.⁶³⁹ Esta idea del bien común no es sino la promoción de

⁶³⁸ En Q8, §225 y Q10(1), §10, Gramsci no pierde la ocasión de recordar que, como ministro de educación, Croce introdujo la enseñanza de la religión en la escuela elemental, y lo hace de tal forma que el carácter de revolución pasiva de su pensamiento parece aquí evidente. En el segundo de ellos interpreta como sigue esta posición: “para las grandes masas de la población gobernada y dirigida, la filosofía o religión del grupo dirigente y de sus intelectuales se presenta como fanatismo y superstición, como motivo ideológico propio de una masa servil. ¿Y el grupo dirigente no se propone quizás perpetuar este estado de cosas? Croce debería explicar cómo es que la concepción del mundo de la libertad no puede llegar a ser un elemento pedagógico en la enseñanza en las escuelas elementales y cómo él mismo, como ministro, ha introducido en las escuelas elementales la enseñanza de la religión” (Q1231). En cuanto a la “Reforma Gentile”, esta marca una importante ruptura entre la etapa de educación elemental y la enseñanza media (Q12, §2: 1540) y, tal y como vemos en Q11, §1, el modo “‘pedagógico-religioso’ de Gentile” a la hora de pensar la educación “no es otro que una derivación del concepto según el cual la ‘religión es buena para el pueblo’ (pueblo=joven=fase primitiva del pensamiento a la que corresponde la religión, etc.), es decir, la renuncia tendenciosa a educar al pueblo” (Q1367). Pocos autores como Eugenio Garin, en el discurso dictado con motivo del centenario de la unificación italiana, han resumido mejor las posiciones de los autores neoidealistas sobre el tema: “la lucha que Gentile conduce desde el inicio de siglo –y era entonces el amigo fraterno de Croce– por la enseñanza religiosa –de la religión católica– en las escuelas elementales e inferiores en general. Gentile afirmaba que la religión –cualquier religión– es error, mitología, fantasía infantil: por ello adaptada a los niños y al pueblo en general. Los filósofos, los doctos, las clases dirigentes, mañana, en los estudios superiores se librarán de ella. El pueblo, y todos los que no pueden romper los vínculos de una sujeción [léase: los subalternos] está bien que sean educados religiosamente, en la fe de los padres, que los ligará a las instituciones existentes, y que constituirá un elemento de orden, de estabilidad y de seguridad. Es justo que las aristocracias se sirvan del error y lo mantengan para consolidar el Estado” (Garin, 1976: 21-22).

⁶³⁹ Sobre el particular nos permitimos remitir a Garrido, todavía en prensa: “ha de inculcarse el reconocimiento del bien común como un fin que prima sobre el arbitrio individual y que requiere de una (auto)disciplina destinada a someter las propias inercias en pos de la convergencia de ambos. O lo que es lo mismo: la (auto)disciplina como (auto)crítica de la (propia) “espontaneidad” insta a someterse –hasta hacer de la disciplinada conciencia de la necesidad una nueva inercia– no a esta o aquella voluntad arbitraria, sino a la brida de los recursos finitos que delimitan el vivir-con político cuando este se pretende inclusivo y no prerrogativa de privilegiado a expensas de una servidumbre legalmente legitimada”.

una disciplina querida porque reconocida como necesaria y por lo tanto asumida libre e igualmente por todos los agentes sociales en tanto que promueve fines susceptibles de ser jurídicamente estipulados honrando la universalidad de la ley y bajo la forma de derechos inalienables.⁶⁴⁰ Y todo esto, como hemos de ver, resulta posible, únicamente, en condiciones de abolición de la subalternidad y la instrumentalidad, es decir, de la abolición de la división social del trabajo.⁶⁴¹

No obstante, pese a lo que podría parecer por lo expuesto hasta el momento, la relación pedagógica inscrita a nivel político dista de ser unidireccional. Antes bien, siguiendo el esquema de la III tesis sobre Feuerbach, Gramsci sostendrá taxativamente el modelo según el cual “el propio educador necesita ser educado” (Gramsci, 2007: 743).⁶⁴² La tarea hegemónico-pedagógica, en la hegemonía que propugna la filosofía de la praxis, no se sitúa *fuera* del pueblo mismo, sino que es una tarea de auto-reflexión del propio pueblo a través de toda una serie de instancias institucionales –el partido, los intelectuales, etc.– que surgen de él y que, por lo tanto, no están en contradicción con él. Son, antes bien, la parte de sí a través de la que depura los elementos atrasados que ha heredado de otras épocas y acogido en su seno (folclore en un sentido regresivo) y fomenta aquellos progresivos que son fruto del *espíritu popular creativo* y que, desde su actual expresión restringida a una parcialidad, permiten extraer principios susceptibles de ser universalizados y, por consiguiente, codificados jurídicamente. El folclore será por lo tanto esencialmente ambivalente, hecho de residuos de la dominación pasada que han sido interpretados e incorporados y fuente de los elementos culturales y de los principios políticos – expresados siquiera en forma mítica, religiosa o utópica– del futuro auto-gobierno democrático:

También en esta esfera se deben distinguir diferentes estratos: aquellos fosilizados que son relativos a condiciones de vida pasadas y por lo tanto conservadores y reaccionarios, y aquellos que son una serie de innovaciones, a menudo creativas y progresivas, determinadas espontáneamente por formas y condiciones de vida en

⁶⁴⁰ “Las nociones de derechos y deberes entran en lucha con las tendencias a la barbarie individualista y localista” (Q12, §2: 1540)

⁶⁴¹ Sobre esta idea del socialismo democrático como planteamiento cuyo objetivo irrenunciable sería la abolición de la sociedad de clases, cfr. Gerratana, 1977a: 113.

⁶⁴² El esquema marxiano se aplica aquí claramente: “conocer el ‘folklore’ significa por lo tanto para el enseñante conocer qué otras concepciones del mundo y de la vida trabajan de hecho en la formación intelectual y moral de las generaciones más jóvenes para extirparlas y sustituirlas por concepciones consideradas superiores [...] La enseñanza del folklore a los enseñantes debería reforzar todavía más este trabajo sistemático” (Q27, §1: 2314).

proceso de desarrollo y que están en contradicción, o son al menos diferentes, de la moral de los estratos dirigentes (Q27, §1: 2313).⁶⁴³

5. 3. Los grupos y clases subalternas.⁶⁴⁴

Ya desde el Cuaderno 3 –Q3, §18, escrito en la primera quincena de junio de 1930– comparece la rúbrica “Historia de las clases subalternas” y esta reaparece aquí y allá a lo largo de toda la escritura carcelaria.⁶⁴⁵ No obstante, como ha señalado Buttigieg (2009: s/p), la conciencia de la entidad temática de la cuestión parece relativamente tardía, pues el cuaderno 25, titulado “Al margen de la historia (Historia de los grupos sociales subalternos)” y redactado entre julio y agosto de 1934 y los primeros meses

⁶⁴³ En cuanto a los primeros, en Q5, §131, parágrafo en el que Gramsci habla precisamente de que “la lengua debería ser tratada como una concepción del mundo”, habla asimismo –aduciendo el mismo ejemplo que vimos a propósito del funcionamiento de la metáfora en el que el término “desastre” de la astrología pasa al lenguaje cotidiano– de la “estratificación sedimentaria de las viejas ideologías” (Q5, §131: 664). Sobre la estructura lingüística de la ideología y el posible origen bartoliano de esta concepción estratificada (tan pareja a la noción de sustrato) que afecta también al folclore, cfr. Boothman, 2020: 65-66. Como señala Boothman, la idea de la estratificación cultural reaparece también en una nota tan temprana como Q1, §49. La racionalidad otra con respecto al canon oficial que representa el folclore, sea progresiva o regresiva, no es nunca, en la perspectiva de Gramsci, reducida a una mera irracionalidad. En este sentido, goza del mayor interés –por referirse explícitamente a los debates entre De Martino y Luporini respecto al “folclore progresivo”, que tuvieron lugar en la revista *Società* a partir de 1950 (cfr. Pasquinelli, 1977)– la introducción de Carlo Ginzburg a su obra *El queso y los gusanos*, donde polemiza con los teóricos franceses Michel Foucault y Jacques Derrida, aduciendo que estos reducen a los personajes subalternos a la pura irracionalidad. Sobre los diferentes intentos de desarrollar desde una antropología genuinamente gramsciana el problema de la subalternidad, cfr. Dei, 2017.

⁶⁴⁴ Como ha señalado Giacomo Tarascio, “el uso gramsciano de grupo en el lugar de clase no constituye un cambio de paradigma, sino un elemento de complejidad ulterior. El uso exclusivo de clase no capta la estratificación y la composición dada por las correlaciones de fuerzas, por esto la categoría gramsciana incorpora la marxiana” (Tarascio, 2020: 73). Ciertamente, como vamos a ver, el movimiento teórico gramsciano trasciende la mera asignación de posiciones en virtud de la posición ocupada como agentes en la producción. No obstante, hasta donde llegan nuestros conocimientos, se ha obviado hasta hoy el posible trasfondo bujariano de la distinción entre grupo y clase. Pese a que el autor soviético hace de la primera más bien un sinónimo del término “fracción de clase”, la fragmentación misma implica ya una hibridación entre lo económico y lo político (el ejemplo que aduce Bujarin es el de una guerra): “los intereses *profesionales de un grupo* no deben ser confundidos con los *intereses generales de clase*. Así, la burguesía dominante puede en la sociedad capitalista ganarse a la aristocracia de los trabajadores (obreros calificados), cuyos intereses particulares no coinciden entonces con los de la clase trabajadora en general. Esos son intereses de grupo, y no de clase” (Bujarin, 1974: 364).

⁶⁴⁵ Q3, §14 [“Historia de la clase dominante e historia de las clases subalternas”]; Q3, §90; Q4, §59; Q4, §95; Q6, §132; Q6, §158; Q7, §51; Q7, §70; Q8, §66; Q8, §70; Q8, §127; Q9, §4; Q9, §64; Q9, §81; Q9, §92; Q15, §28.

de 1935, es el único de los llamados cuadernos especiales que no se encuentra proyectado en la lista que inaugura el octavo cuaderno, la cual ha sido fechada entre noviembre de 1930 y diciembre de 1931.

Este cuaderno especial, en cambio, guarda una estrecha relación con el estrictamente contemporáneo –redactado en los primeros meses de 1935– cuaderno 27: “Observaciones sobre el ‘folclore’”, el cual sí aparece (“folclore y sentido común”) en la misma lista del cuaderno 8. Y, como defenderemos siguiendo una tesis de Franco Lo Piparo,⁶⁴⁶ debe leerse también con la vista puesta en el Q29, al menos en las notas que aluden a la relación entre las diferentes formas de gramática y a las que se refieren a la relación de la lengua nacional con los diferentes dialectos. Conviene recordar que el cuaderno 29, “Introducción al estudio de la gramática”, compuesto en su totalidad por textos B, ha sido tentativamente fechado en abril de 1935.

El cuaderno 25 está compuesto por ocho notas: dos de ellas –§2 y §5–, a las que prestaremos una mayor atención en nuestra exposición, consisten en criterios metodológicos para realizar la historia de los grupos y clases subalternos. De estos criterios historiográficos, a su vez, se desprenden los criterios “ontológicos” que permiten identificar las características esenciales de dichos grupos. Otras dos notas – §4 y §6– se centran sobre todo en la historia de los grupos subalternos en la antigua Roma y la primera de ellas añade consideraciones relativas a la constitución del pueblo en partido en las Ciudades medievales. El §3 es una mera referencia bibliográfica a la obra *Homo Faber* de Adriano Tilgher, una “historia del trabajo en la civilización occidental” (Q25, §3: 2284). Por su parte, la séptima nota está dedicada al análisis de la función de las utopías como el reflejo inconsciente de “las aspiraciones más elementales y profundas de los grupos sociales subalternos” (Q25, §7: 2290). Finalmente, Q25, §8, es una pregunta en torno a por qué la sociología de izquierdas italiana se ocupaba preferentemente con el fenómeno de la criminalidad.

El cuaderno 27, por su parte, se divide en solo dos notas. La primera de ellas consagrada a establecer los límites y la naturaleza del folclore como disciplina científica y como concepción del mundo de las clases subalternas, así como a la religión y la moral populares. En la segunda de las notas Gramsci reflexiona sobre el

⁶⁴⁶ Cfr. Lo Piparo, 1979: 179.

problema del iusnaturalismo y sobre el modo adecuado de abordarlo en tanto que expresión mistificada de fenómenos históricos bien concretos.

Desde las primeras ocurrencias en el cuaderno 3, específicamente en el §14, la subalternidad, declinada siempre en una forma adjetiva que la refiere a grupos, se contrapone al término “clase dominante” y la hegemonía es considerada solo como una función que ejerce dicha clase (Liguori, 2013: 90). En Q9, § 67, de julio-agosto de 1932, se mantiene aun la contraposición subalterno-dominante, incidiendo ahora sobre la capacidad de las clases subalternas para abandonar su condición (Q1138). En Q25, §5, escrito entre finales del 34 y comienzos de 1935, por ejemplo, el término se contrapone indistintamente a “dirigente” y “dominante”, con lo que cabe colegir que, a estas alturas, Gramsci considera a los grupos y clases subalternas como aquellos que no logran trascender sus límites corporativos y, por lo tanto, como lo opuesto a una clase hegemónica que ya desde la primera nota en la que comparece el término, Q1, §44, se comprendía como “una clase [que] es dominante en dos modos, es decir, es ‘dirigente’ y ‘dominante’. Es dirigente de las clases aliadas, es dominante de las clases adversarias” (Q41).

Cabe colegir, pues, que se puede ser subalterno en tanto que adversario de la clase hegemónica, pero también se puede ser subalterno dentro de una alianza con la misma. No se trata pues de una pura contraposición, sino de la deconstrucción de estas rígidas distinciones. Ya en Q3, §48, utilizando la dupla espontaneidad-dirección consciente, donde el primero de los términos remite a la condición de subalternidad, Gramsci señala “que en todo movimiento ‘espontáneo’ hay un elemento primitivo de dirección consciente” (Q3, §48: 329). En este sentido, como ha señalado Mattone (1981: 371) la investigación que se inicia en el cuaderno 3 y que asimila las categorías de espontaneidad y subalternidad es ya una investigación sobre las diferentes formas de no ser hegemónico, la cual incluye fenómenos tan dispares como el subversivismo, el folclore o el dialecto.

El subalterno también se define en buena medida por su relación con el Estado y, en virtud de esta, se encuentra dotado de una peculiar actitud. En Q11, §12, nota en la que, además de incluir por primera vez a la clase obrera fabril (Liguori, 2013: 92), el término pierde su forma adjetiva y se declina, también por primera vez, como sustantivo, Gramsci se refiere al economicismo, en tanto que actitud y enfoque ajeno a las especificidades de la lucha política, como una religión de subalternos que, cuando “el ‘subalterno’ llega a ser dirigente y responsable de la actividad económica

de masas aparece en un cierto momento como un peligro inminente” (Q1388). Tanto las comillas en el término subalterno como la idea de dirección de la economía parecen hacer evidente la referencia a la toma, dirección y (re)construcción del Estado en la URSS por parte del proletariado. Este texto es de junio-julio de 1932, pero ya desde Q3, §46 (junio-julio de 1930), donde se analiza el subversivismo como una forma subalterna de práctica política, se define esta como una “escasa comprensión del Estado [que] significa escasa conciencia de clase (comprensión del Estado la hay no solo cuando se lo defiende, sino también cuando se lo ataca para derrocarlo), por lo tanto escasa eficiencia de los partidos” (Q3, §46: 326).

En este sentido comparece una de las aristas de la ambigüedad fundamental de Gramsci frente a los subalternos: si bien reconoce su potencia disruptiva y su causa como aquella que ha de ser abanderada por la filosofía de la praxis, al mismo tiempo no fía a ninguna taumatúrgica virtud de dicha condición el surgimiento de las alternativas emancipatorias. Antes bien, de darse, estas han de producirse mediante una ruptura de la espontaneidad que, al mismo tiempo, no la subyugue y permita así la existencia de espacios en los que pueda expresarse el “espíritu popular”. De esta forma, negándose a claudicar paternalistamente ante lo que kantianamente podríamos describir como la autoculpable minoría de edad del subalterno, Gramsci rompe también con todo etapismo condescendiente que pudiese conformarse con el economicismo corporativista como un modo de pensamiento adecuado para las primitivas clases al margen de la historia:

en el fondo, si el subalterno era ayer una cosa, hoy ya no es una cosa sino una persona histórica, un protagonista, si ayer era irresponsable porque “resistente” a una voluntad extraña, hoy se siente responsable porque ya no resistente sino agente y necesariamente activo y emprendedor. Pero, incluso ayer, ¿ha sido alguna vez mera “resistencia”, mera “cosa”, mera “irresponsabilidad”? Ciertamente no, [...] He aquí porque hay que demostrar siempre la futilidad del determinismo mecánico (Q11, §12: 1388).

Si nos acercamos ahora al cuaderno 25, en él, el oriundo de Cerdeña trata de sistematizar su perspectiva sobre la cuestión que venimos trabajando. El hilo conductor de este cuaderno, titulado, como hemos dicho, “Al margen de la historia (historia de los grupos sociales subalternos)”, será un intento de replantear la cuestión, cara a un marxismo que no puede en ocasiones esquivar el magma hegeliano en el que se ha formado, de los “pueblos sin historia” (Schirru, 2010a: 116-117; 119).⁶⁴⁷ El

⁶⁴⁷ Para la cuestión de los “pueblos sin historia” en Hegel, véanse las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, donde sostiene que “China y la India se hallan todavía, por

abordaje de este problema se aterriza ahora en las coordenadas de un “historicismo absoluto” y, por tanto, rompe con todo esencialismo que pudiese considerar esta falta como un atributo de determinadas poblaciones (a menudo étnicamente connotadas) para hacer de la subalternidad una condición históricamente producida. Producida en el sentido fáctico por el cual los subalternos lo son precisamente por hallarse excluidos de las instancias decisorias desde las cuales se escribe la historia, pero también en el sentido simbólico, derivado de este hecho, por el cual desaparecen de las narrativas históricas oficiales.

Por consiguiente, como cualquier otra situación histórica, la ocupación de roles hegemónicos y subalternos resulta de un proceso histórico único y multicausal. La mayor parte de la historiografía que Gramsci pudo conocer, centrada en los avatares políticos de la élites y en las biografías de los grandes hombres, se mostraba proclive a privar de racionalidad a las irrupciones de las masas en la historia, las cuales son pensadas, desde la muy difundida perspectiva servil a la clase dominante del intelectual tradicional, como mera irrupción tumultuaria. Esta historiografía era pues un factor más que apuntala, en tanto que impide al subalterno conocer su propia historia y conectarse con su tradición de luchas y organización,⁶⁴⁸ el diagrama de poder que lo ubica en posición subordinada.

La maniobra teórico-política pergeñada en el cuaderno 25 pretende, precisamente, esbozar los rudimentos de una metodología que permita comenzar a construir esta historiografía de los subalternos sobre la que pueda anclar la narrativa de su conciencia histórica. Gramsci deviene así un antecedente fundamental de la *History from below* al pretender llevar a cabo un estudio de aquellos colectivos que, tradicionalmente, han carecido de una producción escrita que resulte significativa por

decirlo así, fuera de la historia universal” (Hegel, 2012: 221). Sobre el modo en el que este tópico es elaborado por los fundadores del marxismo, ante todo en las páginas de la *Neue Rheinische Zeitung*, debemos remitir al clásico trabajo de Roman Rosdolsky: *Friedrich Engels y el problema de los pueblos “sin historia”*, muy especialmente a su cuarto capítulo (1980: 122-137). Sobre la reapropiación marxiana de este tópico hegeliano en su crítica a Bolívar, cfr. Aricó, 2009, sobre todo el quinto capítulo.

⁶⁴⁸ “No solo no se tiene conciencia exacta de la propia personalidad histórica, sino que no se tiene ni siquiera conciencia de la personalidad histórica y de los límites precisos del propio adversario (las clases inferiores, estando históricamente a la defensiva, no pueden adquirir conciencia de sí sino por negación, a través de la conciencia de la personalidad y de los límites de clase del adversario” (Q3, §46: 324). Sobre el particular, ha escrito Frosini: “la condición de subalternidad y la falta de conocimiento de la verdad sobre sí mismo y sobre los demás van siempre juntas. Por consiguiente, una política popular no podrá que ser [sic: ser sino] una política entrelazada con la verdad” (2014: 178).

su volumen y distribución. Precisamente por esta razón, tales grupos han sido “hetero-designados” y descritos de un modo distorsionado por los discursos que los objetivan desde la perspectiva y la racionalidad propia de las clases que monopolizan el privilegio de narrar.⁶⁴⁹ Así, el historiador dispuesto a tomar al subalterno por objeto ha de enfrentarse a fuentes no escritas o elaborar una lectura indiciaria, atenta a revertir los sesgos que subyacen a la documentación oficial referida a la descripción de las clases populares.⁶⁵⁰

Descartada la incapacidad congénita, que reificaría a determinados grupos en su posición subalterna como si de una adscripción estamental se tratase,⁶⁵¹ estos, en cambio, ocupan una posición subordinada en la sociedad en virtud de las relaciones de poder y dominio existentes, las cuales tienden *políticamente* a naturalizarse mediante la ocultación de su propia historicidad a los grupos que las padecen. Para ello se recurre a la descripción de estos como el “otro” del tipo de hombre dominante en una sociedad dada, el otro de la élite,⁶⁵² y, entonces, el otro del Estado: “la unidad

⁶⁴⁹ “La historia de los subalternos es ella misma una forma subalterna de historiografía” (Tarascio, 2020: 73). Vale la pena traer aquí a colación la convergencia con la *History from below* de E. P. Thompson: “estas fuentes documentales son a menudo informes partidistas redactados por el administrador del señor o por los grandes tenedores de tierras con motivo de la llegada de un nuevo señor” (2019a: 172).

⁶⁵⁰ La nota 8 del Cuaderno 25, dedicada como dijimos a la pregunta por la excesiva atención de la sociología italiana a la cuestión de la criminalidad, puede ser leída con esta óptica. Asimismo, en Q25, §1, leemos: “para una élite social, los elementos de los grupos subalternos tienen siempre algo de bárbaro y de patológico” (Q2279). La más lograda elaboración teórica de este paradigma indiciario se encuentra en Ginzburg, 1994. Port (2015), plantea una eficaz descripción de las afinidades y diferencias, en buena parte adscribibles a diferentes tradiciones teóricas nacionales, entre la *History from below*, la *microstoria* y la *Alltagsgeschichte*.

⁶⁵¹ Para el carácter diferencial de una subalternidad específicamente moderna que opera como correlato de un poder hegemónico que caracteriza a una soberanía incompatible con el modelo de sociedad estamental, cfr. Thomas, en prensa. Este trabajo parte de una imagen de la subalternidad como “cercamiento” que, según creemos, remite implícitamente –como hacía explícitamente Fabio Frosini (2014b) en un artículo igualmente imprescindible para comprender la cuestión que nos ocupa– a Q25, §4: “en el Estado antiguo y en el medieval, la concentración tanto político-territorial como social [...] era mínima. El Estado era, en un cierto sentido, un bloque mecánico de grupos sociales y a menudo de razas diferentes: en el círculo de la presión político-militar, que se ejercía de forma aguda solo en ciertos momentos, los grupos subalternos tenían una vida propia, en sí, instituciones propias, etc. Y tal vez estas instituciones tenían funciones estatales que hacían del Estado una federación de grupos sociales con funciones diferentes no subordinadas [...] El Estado moderno sustituye el bloque mecánico de los grupos sociales por su subordinación a la hegemonía activa del grupo dirigente y dominante, y por lo tanto abole algunas autonomías, que sin embargo renacen de otra forma, como partidos, sindicatos, asociaciones de cultura” (Q25, §4: 2287).

⁶⁵² Veamos, por ejemplo, la descripción del *Gentleman* que Grasmci cita, sin añadir ninguna crítica, en Q4, §93, tomada de un artículo de Guido Ferrando titulado “Libri nuovi e nuove tendenze nella cultura inglese”: “el *gentleman* es por lo tanto la persona culta, en el

histórica de las clases dirigentes se produce en el Estado y su historia es esencialmente la historia de los Estados y los grupos de Estados” (Q25, §5: 2287-2288).

Por contraposición a esta unidad de la élite social, “las clases subalternas, por definición, no están unificadas y no pueden unificarse hasta que no logran convertirse en Estado” (Q25, §5: 2288). En tanto que constituyen el otro del Estado (auténtico sujeto del relato histórico en la historiografía convencional), la historia de las clases subalternas “está entrelazada con la de la sociedad civil, es una función ‘disgregada’ y discontinua de la historia de la sociedad civil y por esta vía de la historia de los Estados o grupos de Estados” (*id.*). Así, puesto que la clase hegemónica-Estado se constituye por relación a su otro (esto es, las clases subalternas dispersas por la sociedad civil), la realización de una historia integral –que atienda no solo a los hitos de la sociedad política ni únicamente a la historia ético-política *à la* Croce, sino al Estado integral en su conjunto– requiere considerar que “la unidad histórica fundamental, por su concreción, es el resultado de las relaciones orgánicas entre Estado o sociedad política y ‘sociedad civil’” (Q25, §5: 2288).

Habida cuenta de su alteridad con respecto al espacio estatal que copa la narrativa de la historia oficial, el carácter disgregado y episódico de la historia subalterna se sigue necesariamente del hecho de que los grupos sociales subalternos aparecen en la narrativa histórica –para desaparecer rápidamente o ser privados de una voz propia⁶⁵³– solo en aquellos episodios convergentes con la historia de las clases dominantes en los cuales el conflicto entre sus concepciones del mundo tiende a mostrar la incompatibilidad entre la jerarquía axiológica de ambos universos.

Es igualmente importante, pues cuestiona el solapamiento de la categoría de subalterno con la noción transhistórica del “otro”, al tiempo que ofrece el *tèlos* al que tiende la iniciativa política neutralizada (de la que, mientras un grupo permanece subalterno, solo se tienen indicios esporádicos), la posibilidad contemplada por

significado más noble del término, si por cultura entendemos no simplemente riqueza de cogniciones intelectuales, sino capacidad de cumplir el propio deber y de comprender a los semejantes [...] la educación inglesa buscaba [...] preparar a una clase aristocrática cuya superioridad moral fuese instintivamente reconocida y aceptada por las clases más humildes” (Q534).

⁶⁵³ Resulta menester referir aquí al ya clásico *¿Pueden hablar los subalternos?*, de Gayatri Ch. Spivak (2009), aun cuando su concepción del subalterno como negatividad radical, como aporía en la que se detiene el espacio de significación, en definitiva, como lugar estructural de la posibilidad del acontecimiento, es del todo ajena al modelo gramsciano.

Gramsci de que las clases subalternas lleguen también ellas a “ser Estado” (Q2288), es decir, de que funden su propia y peculiarísima hegemonía.

Esta capacidad entronca con lo dicho por el sardo en la primera de las notas consagradas a estipular los criterios metodológicos de una historiografía de los grupos subalternos. En ella se sostiene que “es indudable que en la actividad histórica de estos grupos hay la tendencia a la unificación aunque solo sea en el plano provisional” (Q25, §2: 2283). Tendencia a la unidad, como hemos visto, que no es sino otro nombre para decir “devenir Estado” o conquistar “la autonomía integral” (Q25, §5: 2288). Esta tendencia a la unidad es la expresión más básica de la conexión entre la noción de espíritu popular creativo y la de subalterno, entendidas, como hace Gramsci, en el marco de una concepción positiva de la subalternidad. Además, en virtud de tal tendencia se pone de manifiesto el carácter siempre *producido* de la condición subalterna, pues la pulsión de unidad “es continuamente rota por la iniciativa de los grupos dominantes” (Q25, §2: 2283).

La subalternidad, entonces, ha de ser constantemente *reproducida* de forma diferencial en virtud de las transformaciones en las correlaciones de fuerzas, al tiempo que se reproduce la hegemonía de un determinado grupo social. Esta reproducción *diferencial* basada en alteraciones en “el equilibrio inestable de las clases” (Q6, §81: 751) permite contemplar diversos *grados* de organización y unificación de los grupos y clases subalternas *dentro* de la hegemonía de una misma clase. Esta gradación conduce desde la mera circunscripción de las clases subalternas en sus límites corporativos hasta su declarada independencia con respecto a todo diagrama hegemónico heterónimo, la cual coincide con la afirmación en positivo de la propia concepción del mundo.⁶⁵⁴

Es necesario, por lo tanto, estudiar: 1) la formación objetiva de los grupos sociales subalternos, por el desarrollo y las revueltas que se verifican en el mundo de la producción económica, su difusión cuantitativa y su origen a partir de grupos sociales preexistentes, [...]; 2) su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, los intentos de influir sobre los programas de estas formaciones para imponer reivindicaciones propias y las consecuencias que tales intentos tienen en la determinación de procesos de descomposición y de renovación o de neoformación; 3)

⁶⁵⁴ Quizás convenga recordar aquí la caracterización de la filosofía de la praxis –del instrumento de las clases subalternas para formarse a sí mismas en el ejercicio del poder– como más alto grado de la culminación del espíritu de escisión: “concepto fundamental de que se ‘basta a sí misma’, contiene en sí todos los elementos fundamentales para construir una total e integral concepción del mundo, una total filosofía y teoría de las ciencias naturales, pero no solo, también para vivificar una integral organización práctica de la sociedad, esto es, para convertirse en una civilización integral, total” (Q11, §27: 1434).

el nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consenso y el control de los grupos subalternos; 4) las formaciones propias de los grupos subalternos para reivindicaciones de carácter restringido y parcial; 5) las nuevas formaciones que afirman la autonomía de los grupos subalternos pero en los viejos cuadros; 6) las formaciones que afirman la autonomía integral, etc. (Q25, §5: 2288).

El progreso en la auto-organización de los subalternos *dentro* del diagrama hegemónico —y no como una extimidad del mismo pronta a deconstruirlo⁶⁵⁵—, su constitución como sujeto político autónomo y unificado, es, en un único y mismo movimiento, una crítica inmanente del orden hegemónico actual.⁶⁵⁶ Aquí se muestra la profunda influencia que la obra de Antonio Labriola ha ejercido en el pensamiento de Gramsci. Los grupos y clases subalternas no son el afuera constitutivo de la hegemonía, sino que se mueven en un espectro que, desde el *interior*, oscila entre la pasividad, la transformación y la impugnación del régimen de objetividad que constituye todo diagrama hegemónico. Esto muestra una palmaria afinidad con el Segundo de los *Ensayos sobre el materialismo histórico* de Labriola:

esta no es ya la crítica subjetiva aplicada a las cosas, sino el redescubrimiento de la *autocrítica* que está en las cosas mismas. La crítica verdadera de la sociedad es la sociedad misma, que por las condiciones antitéticas de los contrastes sobre los que se apoya, genera por sí y en sí misma la contradicción [...]. La solución de las presentes antítesis es el proletariado; lo sepan o no lo sepan los proletarios mismos. Como en él su miseria se convierte en la condición evidente de la sociedad presente, así en ellos y en su miseria está la razón de ser de la nueva revolución social. En esta transición de la crítica del pensamiento subjetivo, que examina las cosas desde fuera e imagina que puede corregirlas por su cuenta, a la comprensión de la autocrítica que la sociedad ejerce sobre sí misma en la inmanencia de su propio proceso, solo en esto consiste *la*

⁶⁵⁵ El modelo deconstructivista, presente por ejemplo en el Laclau de *New Reflections* o en el modo en que Gayatri Spivak o Gareth Williams piensan la subalternidad, concluye en un esquema en el que la transición entre órdenes hegemónicos puede ser pensada solo acontecimentalmente. Este modelo, afín a las teorías del derrumbe que Gramsci ha combatido denodadamente, es del todo ajeno a su perspectiva, pues, como recuerda Manuel Sacristán, “el izquierdismo [...] hace del orden nuevo una novedad puramente utópica, pensada, como en la teología negativa de los místicos por vía de pura y abstracta negación del orden presente. No puede ver nacer el orden nuevo en el viejo [...]. Por eso su vivencia práctica del tiempo histórico es abstracta y religiosa, escatológica. El tiempo empezará, si acaso, después del *éskhaton* de la revolución. Gramsci, sabe ya que el tiempo social —el *tempo*, “la velocidad del ritmo”— es continuo y heterogéneo, que tiene cesuras de cualidad y que el orden viejo lleva en sí elementos del nuevo” (Sacristán, 1998: 154-5). La propia idea de crisis que maneja Gramsci se aparta del modelo acontecimental recién referido. Así, en Q15, §5, escribe: “la ‘crisis’ no es otra cosa que la intensificación cuantitativa de ciertos elementos, no nuevos y originales, sino especialmente la intensificación de ciertos fenómenos, mientras otros que antes aparecían y operaban simultáneamente a los primeros, inmunizándolos, han devenido inoperantes o han desaparecido del todo. En resumen, el desarrollo del capitalismo ha sido una ‘continua crisis’” (Q1756-1757).

⁶⁵⁶ Gramsci, discutiendo precisamente las nociones de “mito” y “escisión” en Sorel, sostiene: “no puede existir destrucción, negación, sin una implícita construcción, afirmación” (Q13, §1: 1557).

dialéctica de la historia, que Marx y Engels, en tanto que eran materialistas, tomaron del idealismo de Hegel (Labriola, 1964: 118-119).

La crítica inmanente es la consecuencia necesaria de considerar el espíritu popular creativo como un elemento constitutivo de la noción positiva de subalterno (y no solo ya del proletariado, como en el caso de Labriola) que baraja Gramsci. Esta constelación teórica tiene amplias consecuencias para la redefinición procesual de algunas de las categorías fundamentales del movimiento emancipatorio. Ante todo, redefine la tradicional relación entre crisis y revolución, pensando ambas categorías en el marco de la guerra de posiciones que caracteriza a la coyuntura política de los años veinte y treinta. En esta se consuma la obsolescencia del imaginario del asalto al poder y el recambio de élites, es decir, aquel que piensa la revolución, ante todo, como la mera sustitución de una clase por otra (Filippini, 2010: 91). El trabajo del revolucionario trasciende ahora la mera toma del Estado y se expande a la tarea de organización y de construcción capilar de un nuevo orden, alternativo al orden existente, en toda la esfera de lo social (Filippini, en prensa).

La revolución, por tanto, como crítica del orden existente, no seguirá a la oportunidad abierta por la crisis, más bien al contrario (aunque siempre en una relación dialéctica entre los diferentes factores), será la tarea crítica, la organización misma del sujeto revolucionario en el seno de la hegemonía vigente, la que produzca la crisis y abra la *posibilidad* –sin garantías– de superar al orden presente, que en todo caso pugnará aún por recomponerse. A diferencia del modelo de hegemonía heredero de la deconstrucción, el “interregno” (Q3, §34: 311) gramsciano no describe un momento de anomia marcado por la interrupción estructural. Muy al contrario, es un exceso de orden –la indecidibilidad entre dos órdenes con sus legalidades contradictorias– lo que caracteriza a este momento de crisis, a este momento en el que “las condiciones de su ‘triunfo’ [de un partido dado], de su irrefrenable devenir Estado son al menos en vía de formación y dejan prever normalmente sus desarrollos posteriores” (Q14, §70: 1733).

Esta posibilidad de la inversión en la distribución del poder social y del paso de las clases subalternas a una posición hegemónica viene ratificada por la historia misma de la burguesía.⁶⁵⁷ Esta muestra como, al menos durante un tiempo,⁶⁵⁸ una

⁶⁵⁷ Fabio Frosini ha señalado la importancia de la hegemonía burguesa a la hora de determinar el modo en el que el propio Gramsci desarrolla su noción de hegemonía: “lo que él [Gramsci] hace es en mi opinión partir no de la historia de las luchas proletarias, sino de la de los éxitos

clase nacida del seno del pueblo –de la subalternidad– puede portar una nueva universalidad y representar un proyecto hegemónico inédito. En el caso de la burguesía, esta se decanta en una forma de dominación abiertamente pugnaz con el estamentalismo feudal, la cual abre la puerta a un modo inédito de dominio que, apoyándose en la libertad y la igualdad formales de todos los ciudadanos, obliga a incorporar importantes elementos consensuales en los que se funda la adhesión de la mayoría social al proyecto social de una minoría. Se trata de una forma de poder, pues, en la que tal mayoría subalterna resulta –jurídica, que no materialmente– indiscernible de la minoría.

Las competencias estructurales que, según el marxismo, son propias del proletariado como clase universal, se declinan en la obra de Gramsci como la simple adhesión a la creencia marxiana según la cual la emancipación de la humanidad toda –la creación de un nuevo humanismo– requiere la previa abolición de la sociedad de clases como radicalización del modelo de libertad e igualdad formales propios de la burguesía y como democratización plena de una esfera económica sometida aún al yugo iusprivatista y, por lo tanto, a la cosificación de la clase trabajadora.⁶⁵⁹

y fracasos de la burguesía europea, para identificar en ella los elementos de la crisis y de la sustitución de la burguesía como clase dirigente y dominante” (Frosini, 2020: 282-283).

⁶⁵⁸ Si bien, como muestra el pensamiento hegeliano, en un primer momento “el desarrollo creciente de la burguesía podía parecer ilimitado, [y] por lo tanto la eticidad o universalidad de esta podía ser afirmada: todo el género humano será burgués” (Q8, 179: 1049); la realidad es que el movimiento expansivo de la burguesía, su impulso hegemónico, se extiende solo hasta 1870-1871, cuando “con el intento comunalista se agotan históricamente todos los gérmenes nacidos en 1879, es decir, no solo la nueva clase que lucha por el poder derrota a los representantes de la vieja sociedad [...], sino que derrota también a los grupos novísimos que consideran ya superada la nueva estructura” (Q13, §17: 1581). Con esta cronología se identifica el momento en el que la hegemonía burguesa se muestra saturada e, incapaz de seguir incorporando activamente el impulso popular (“con el 1870-1871, pierde eficacia el conjunto de principios de estrategia y táctica política nacidos prácticamente en 1879 [...] aquellos que se resumen en la fórmula de la ‘revolución permanente’” (*ibid.*: 1582)), inicia una etapa de neutralización de dicho impulso, de reclusión de este en la sociedad civil, es decir, de privatización y subalternización. En definitiva, de revolución pasiva. En Q8, §2 Gramsci abundaba en esta pretensión de universalidad como un rasgo característico del poder burgués: “las clases dominantes precedentes eran esencialmente conservadoras en el sentido de que no tendían a elaborar un paso orgánico de las demás clases a la suya, esto es, a ampliar su esfera de clase ‘técnica’ e ideológicamente: la concepción de casta cerrada. La clase burguesa se pone a sí misma como un organismo en continuo movimiento, capaz de absorber a toda la sociedad” (Q937). Para un comentario de este pasaje y del esquema implícito en él: Sućeska, 2020: 84-86.

⁶⁵⁹ “Solo el grupo social que pone el fin del Estado y de sí mismo como fin por alcanzar, puede crear un Estado ético que tienda a poner fin a las divisiones internas de dominantes, etc. y a crear un organismo social unitario técnico-moral” (Q8, §179: 1050). La introducción de la mediación política representada por el partido de las clases subalternas no diluye el

La posibilidad de abolir las diferencias de clase implica la posibilidad de crear una hegemonía *de nuevo tipo*, construida desde abajo y que estimule y no neutralice la tendencia a la unificación de los subalternos. Esto es: que deje hacer al “espíritu popular creativo” y lo tome como criterio en un proceso ininterrumpido de formación, control, interpretación y sustitución entre élites y pueblo. No estamos ante el destino del capitalismo, estamos ante una posibilidad entre otras que se ha de realizar políticamente, aprovechando el espontáneo espíritu de escisión de las clases subalternas, pero estimulándolo y educándolo, dirigiéndolo, haciéndolo “purificado de todo lo extraño que podía contaminarlo, para hacerlo homogéneo, pero en modo vivo, históricamente eficiente” (Q3, §48: 330).

Esta tarea que estimula desde una posición liminar lo que los subalternos portan ya, corresponde, en el imaginario gramsciano, al partido, al moderno príncipe. Para que este puede llegar a cumplir con su función de fundar una hegemonía popular (democrática) han de darse toda una serie de condiciones que determinen su relación con las clases subalternas, con el *dèmos*. Se requiere, ante todo, que la nueva hegemonía que funde se rija por los principios del *centralismo democrático* y que estos permeen también la concepción del derecho que, según nuestra lectura, resultará clave para la pedagogía política en la que consiste la reforma intelectual y moral. Si es capaz de tejer esta compleja gramática y de dar lugar a una hegemonía de nuevo tipo, se corroborará el vaticinio gramsciano:

Entre los muchos significados de democracia, el más realista y concreto me parece que se puede situar en conexión con el concepto de hegemonía. En el sistema hegemónico existe democracia entre el grupo dirigente y los grupos dirigidos en la medida en que [el desarrollo de la economía y por lo tanto] la legislación [que expresa tal desarrollo] favorece el paso [molecular] de los grupos dirigidos al grupo dirigente (Q8, §191: 1056).

5. 4. El partido.

La insuficiencia del espontaneísmo como estrategia política y la valorización de la dirección consciente y la disciplina como parte del proyecto de emancipación de las

marco esencial heredado del marxismo: “ya que cada partido no es sino una nomenclatura de clase, es evidente que para el partido que se propone anular la división en clases, su perfección y completud consiste en no existir más, porque no existen clases ni, por lo tanto, expresiones suyas” (Q14, §70: 1732-1733).

clases subalternas son elementos que se hacen patentes desde Q3, §48, nota en la que Gramsci rememora la actividad del grupo de *L'Ordine nuovo* durante el *Biennio Rosso*. La cuestión de las clases subalternas queda, por esta razón, indisolublemente entrelazada con cómo el sardo teoriza los modos de organización política y, muy específicamente, con su teoría del partido. Esta última, parcial pero no completamente, se solapa con los desarrollos relativos al “moderno príncipe”.⁶⁶⁰

La nota en la que Gramsci describe la progresión en seis pasos que se ha de seguir para que los grupos subalternos conquisten su autonomía añade una referencia explícita a la función del partido. Esta, tentativamente, puede servirnos de punto de partida: “entre los grupos subalternos uno ejercerá o tenderá a ejercer una cierta hegemonía a través de un partido” (Q25, §5: 2289). Aquí se revela una vez más la forma necesariamente estratificada que para Gramsci tiene lo popular –donde la preeminencia de ciertos grupos se funda en su grado de organización–, así como la relevancia que lo “institucional” adquiere en esta organización de los grupos subalternos. En la que podríamos considerar como la nota clave para comprender la teoría gramsciana del príncipe moderno –Q13, §1– encontramos otra referencia explícita al modo en el que el partido de los sin parte⁶⁶¹ se construye atendiendo a las peculiaridades características de las clases subalternas, es decir, actuando “sobre un pueblo *disperso y pulverizado* para suscitar y organizar la voluntad colectiva” (Q13, §1: 1556).

Por lo demás, las continuidades entre la actividad política de los subalternos y el surgimiento de figuras institucionales asimilables a la forma-partido (no necesariamente en la forma de los partidos de masas del periodo de entreguerras), ocupa un lugar preeminente en las notas históricas dedicadas a la Ciudad medieval en

⁶⁶⁰ “‘Príncipe’ podría traducirse en lengua moderna como ‘partido político’” (Q5, §127: 662). Peter Thomas ha señalado recientemente las potencialidades de la imagen del príncipe moderno para trascender los límites de la forma partido y actualizarse en un momento en el que el tiempo de los modernos partidos de masas fundados en la militancia parece haber pasado: “el príncipe moderno, concebido en la forma-partido, representa solo la punta del iceberg de un proceso más amplio de activación política colectiva de las clases populares a lo largo de la sociedad, en todas sus instancias de deliberación y toma de decisiones” (Thomas, 2020b: 31). El príncipe moderno refiere por lo tanto a una relación social que podríamos describir como el proceso de activación de las clases subalternas mediante el cual incrementan su organización y cobran conciencia de su capacidad de actuar. La forma-partido, en el sentido de los partidos de masas, es solo un episodio –el que a Gramsci le toca vivir– de esta relación inherente al “espíritu popular creativo”.

⁶⁶¹ Thomas (2020: 31) ha señalado la sinonimia entre la fórmula de Rancière “la parte de los sin parte” y la definición gramsciana del pueblo: “el pueblo es la existencia suplementaria que inscribe la cuenta de los incontados o la parte de los sin-parte” (Rancière, 2006: 66-67).

el Cuaderno 25. Así, en Q25, §4, se describe el papel que desempeñaron las numerosas luchas entre las Ciudades italianas al dotar al pueblo (al *popolo minuto*), recurrentemente emplazado en empresas militares, de una “conciencia de su fuerza”. O lo que es lo mismo “funcionaron como excitantes para la formación compacta y solidaria de grupos y de partidos” (Q25, §4: 2284). Estos grupos, cuya permanencia se extendió a los tiempos de paz bajo la forma de sociedades de apoyo mutuo, fueron convirtiéndose progresivamente en el emplazamiento de un creciente espíritu de escisión, pues “tenían el fin de asegurar a cada habitante del pueblo la tutela necesaria contra las agresiones de los nobles y poderosos” (Q25, §4: 2285), del *popolo grasso*.

Tal organización popular, en cuyo seno se halla la burguesía,⁶⁶² pronto va más allá del mero espíritu de escisión: “a medida que el movimiento de emancipación toma pie, sobrepasando también los límites y la forma de estas sociedades [...], el pueblo se constituye cada vez más en un verdadero partido político y para dar mayor eficiencia y centralización a su acción se da un jefe: el ‘capitán del pueblo’” (*id.*). Ganada esta forma medieval del tribuno de la plebe, el siguiente paso será el de la ruptura del orden vigente, generando una escisión visible en su interior que polariza el tejido social: “se constituye como un ente a parte que se da también leyes propias” y “cuando el pueblo no logra obtener de las autoridades comunales las reformas queridas, hace su secesión” (Q25, §4: 2285-2286). Tras este momento, y después de toda una actividad legislativa independiente, se da el paso de la “universalización”, en el que, desde el nuevo vértice inaccesible para el orden antiguo, se aspira a fundar una hegemonía alternativa y, para ello, se “hace aceptar en los estatutos de la Ciudad disposiciones que antes no ligaban sino a los adscritos al ‘Pueblo’ y que eran de uso interno” (Q24, §4: 2286).

Resulta sencillo distinguir los seis pasos que Gramsci enumerará en el §5 del mismo cuaderno como una abstracción del ejemplo histórico que venimos de señalar. De igual modo que parece que tal exposición es una proyección analógica del programa estratégico que habrá de describir la transición socialista por él proyectada. Ambas obviedades, no obstante, no allanan la posibilidad de atribuir al sardo un etapismo transhistórico meramente formal y obligan a introducir –al incluir en el

⁶⁶² Como señala en el parágrafo 5 del mismo cuaderno 25: “la burguesía italiana [en las Ciudades medievales] no supo unificar en torno a sí al pueblo y esta fue la causa de sus derrotas y de las interrupciones de su desarrollo” (Q2289). Esto es, de la incapacidad para abandonar sus límites corporativos que hemos visto en el capítulo 2.

esquema a los partidos de masas– modificaciones sustanciales que alteran el resumen de la dialéctica histórica de la Ciudad-Estado medieval. Los límites de la argumentación por analogía no deben soslayarse y pese a todas las semejanzas que quieran reconocerse,⁶⁶³ no hemos de olvidar que el fin de *El príncipe* como programa progresivo de las clases subalternas en los albores de la modernidad es la fundación del Estado-nación, esto es, de la modernidad política. Si la clase burguesa era entonces el portador del “progreso” histórico, no es menos cierto que el propósito de la filosofía de la praxis es más bien superar la modernidad política misma radicalizando el proyecto burgués hasta el límite de abolir las distinciones de clase y la propia institución estatal.

No es ahora nuestra tarea desgranar los matices de dicha desaparición ni avanzar una hipótesis interpretativa sobre qué podría significar una abolición del Estado que sea en realidad su “absorción” en la sociedad civil. Dejemos estas cuestiones de matiz para acentuar el punto fuerte de la analogía: en ambos casos “la doctrina del partido político [funciona] como vanguardia de todo movimiento histórico progresivo” (Q10(2), §13.1: 1235-1236). Ahora, por consiguiente, hemos de ver el desarrollo teórico en el que convergen la cuestión del partido y una parte de la lectura gramsciana de Maquiavelo.

El interés de Gramsci por la figura del secretario florentino es bien conocido y remite ya a sus épocas de estudiante en la universidad de Turín.⁶⁶⁴ Sin embargo, este interés inicial se modula con el paso de los años, lo que pone en cuestión ciertas lecturas precipitadas, derivadas en buena medida de la edición temática de los *Quaderni* debida a Togliatti y Platone –y que fueron además apuntaladas por la

⁶⁶³ Francioni ha señalado la relevancia del “modelo analógico” en diferentes puntos de la argumentación gramsciana: “el procedimiento de Gramsci consiste en construir, aislando fenómenos históricos determinados que presenten parecidos con la realidad presente que se trata de interpretar (y por lo tanto privilegiando los datos comunes y excluyendo aquellos divergentes y secundarios) un *modelo analógico* que verifique las hipótesis de ciencia política que emergen de su reflexión sobre el presente [...]; estas son extraídas sucesivamente del campo analítico predispuesto como banco de pruebas de su funcionamiento, y pueden ser transformadas en categorías constitutivas de la teoría política y aplicadas al presente histórico en la medida en que el modelo analógico las restituye como *abstracciones conceptuales*, portadoras de sus propias reglas de funcionamiento” (Francioni, 1984: 70).

⁶⁶⁴ Como cuenta a Tatiana Schucht en la carta del 23 de febrero de 1931: “cuando vi a [Umberto] Cosmo, la última vez, en mayo de 1922 [...] todavía me insistió para que escribiese un estudio sobre Maquiavelo y el maquiavelismo; era una idea fija para él, desde 1917, que yo debía escribir un estudio sobre Maquiavelo, y me lo recordaba siempre que tenía ocasión” (LC: 397). Sobre la relación entre Gramsci y Maquiavelo, Paggi (1969) sigue siendo de la mayor utilidad.

influyente antología inglesa de Hoare y Nowell-Smith—, que tienden a ver en el “moderno príncipe” una simple palabra-contraseña para referirse al Partido Comunista burlando la censura carcelaria (Thomas, 2015: 440; 453).

Frente a esta lectura simplista, la edición crítica nos permite discernir como, en las primeras notas de los *Quaderni*, resuenan todavía la miríada de lecturas que se produjeron con motivo del cuatrocientos aniversario del óbito de Maquiavelo y que congregaron a autores como Croce, Chabod, Luigi Russo, Mussolini o Gobetti, entre otros. De entre esta multitud de intentos por actualizar la figura del secretario florentino en la coyuntura de entreguerras, destaca por su relevancia la breve introducción a *El príncipe* escrita por Benito Mussolini y cuya argumentación se organiza en torno a “la antítesis entre príncipe y pueblo” (Mussolini, 1979: 229). Este texto, publicado por primera vez en la revista fascista *Gerarchia* en 1924, moviliza una lectura decisionista de la obra, y defiende —en un gesto que a diferencia del decisionismo schmittiano se reconoce antidemocrático de parte a parte⁶⁶⁵— que “la soberanía que se concede graciosamente al pueblo le es sustraída en los momentos en que la podría necesitar. Se le concede únicamente cuando esta es inocua, o cuando se la tiene por tal, es decir, en los momentos de administración ordinaria” (Mussolini, 1979: 231).

Contra esta apropiación antidemocrática del príncipe, no menos que contra la lectura croceana pronta a hacer de Maquiavelo el teórico de la política bueno para todo tiempo y lugar, las primeras notas de los *Cuadernos* pretenden ubicar a la figura de Maquiavelo en la primera modernidad y como teórico del hipotético Estado absolutista italiano. Forma esta en que las notas iniciales continúan la matriz fundamental del maquiavelismo risorgimental. Sirva de ejemplo Q1, §44, donde Maquiavelo es visto, a propósito de la relación campo-ciudad, como un autor que planteaba el problema “en los términos y con las preocupaciones del tiempo” (Q1, §44: 43-44, febrero-marzo de 1930). Igualmente, en Q1, §150, escrita a finales de mayo de 1930, se le presenta como un teórico de la monarquía absoluta, de la

⁶⁶⁵ Como sabemos, Schmitt no concuerda en la tajante oposición entre pueblo y príncipe y sostiene, a partir de una consideración de la democracia en los términos de una homogeneidad sustancial, que “en la historia de la democracia hay multitud de dictaduras, cesarismos y otros ejemplos de métodos de configuración de la voluntad del pueblo y de creación de alguna clase de homogeneidad que resultan llamativos e inusuales para las tradiciones liberales del último siglo” (Schmitt, 2008: 37). Ciertamente, este decisionismo choca con la burla mussoliniana hacia los métodos plebiscitarios: “llegan tiempos solemnes en los que ya no se consulta nada al pueblo por temor a que su respuesta sea fatal” (Mussolini, 1979: 231).

situación política más avanzada en su tiempo y que, como hemos visto, se refería más a la realidad extra-italiana que a su propio entorno (Q133).⁶⁶⁶

Será en la primera serie de los *Appunti di filosofia* donde el juicio sobre Maquiavelo comience a complejizarse. Así, en Q4, §4 (mayo de 1930), se resignifica la supuesta neutralidad axiológica del gesto maquiaveliano, pues Gramsci reconoce que la obra de Maquiavelo es susceptible de ser apropiada en sentido democrático, esto es, no solo por la clase dominante de su tiempo para fortalecer su poder, sino también por aquellos “que quieren modificar las formas de gobierno” (Q4, §4: 425). Esta idea se profundiza cuatro notas después. Acercándose ahora a la idea de un Maquiavelo que descifra las claves de la política válidas para todo tiempo y lugar, Gramsci sostiene que “el maquiavelismo, siendo una ciencia, servía tanto a los reaccionarios como a los demócratas” (Q4, §8: 431). Finalmente, continuando esta línea de reflexión, en Q4, §10 *El príncipe* y la cuestión del partido aparecen por fin unidas. Allí, proyectando un posible trabajo de lectura conjunta de Maquiavelo y Marx, escribe Gramsci:

Este argumento puede dar lugar a un doble trabajo: un estudio sobre las relaciones reales entre ambos en tanto que teóricos de política militante, de la acción, y un libro que tomase de la doctrina marxista un sistema ordenado de política actual del tipo *Príncipe*. El argumento sería el partido político, en sus relaciones con las clases y con el Estado: no el partido como categoría sociológica sino el partido que quiere fundar un Estado (Q4, §10: 432).

El partido que pone como su fin la fundación de un Estado, es decir, la creación de una nueva élite (y en el caso del partido de los subalternos la progresiva reducción de la distancia entre masa y élite) ha de perseguir “la unión entre intelectuales orgánicos de un grupo social e intelectuales tradicionales, función que puede cumplir independientemente de su función fundamental de elevar a los miembros ‘económicos’ de un grupo social a la cualidad de ‘intelectuales políticos’” (Q4, §49: 478). Más allá de la mayor o menor cantidad de estos intelectuales, lo que importará es la función “educativa y directiva, es decir, intelectual” (*id.*) que estos desempeñan. Esta función eminentemente pedagógica del partido⁶⁶⁷ no tiene otro fin que elaborar las concepciones del mundo “espontáneas” (como hemos visto, esto significa siempre irreflexivas y, por lo tanto, relativas a una agencia política neutralizada por una iniciativa histórica heterónoma) a fin de producir una reforma intelectual y moral que

⁶⁶⁶ Véanse igualmente Q2, §41; Q2, §60; Q2, §116.

⁶⁶⁷ “Importa la función [del partido] que es directiva y organizativa, es decir, educativa, es decir, intelectual” (Q12, §1: 1523).

pueda estimular los elementos de *buon senso* ya internos al *senso comune*, el cual, como queda claro en Q16, §27 (Q1990), no es sino otro nombre para referirse a la ideología-concepción del mundo popular.⁶⁶⁸ De este modo, progresivamente, se puede hacer converger a los grupos y clases subalternos en una común y coherente visión del mundo, guiada por los principios del realismo político aplicados a la consecución del bien común y, por ende, asumidos incluso cuando estos exigen sacrificar los intereses corporativos inmediatos de cada grupo.

En Q14, §70, escrito en febrero de 1933 –por lo tanto en un momento en el que ha comparecido ya la rúbrica sobre el “príncipe moderno” con la que nos ocuparemos a continuación–, Gramsci desgrana la estructura tripartita que comparece en todo partido según sus propias “proporciones definidas” (Q14, §70: 1734). Para el sardo, que recurre en este caso a la imagen del ejército, encontramos siempre en este tipo de organización 1) una masa muy amplia, 2) un grupo dirigente que centraliza y disciplina a ese primer elemento difuso y, 3) finalmente, un tercer grupo, intermedio, que articula ambos elementos, “que los mete en contacto no solo ‘físico’ sino moral e intelectual” (*id.*). Interesa ante todo la dialéctica entre los dos primeros, pues el tercero no es sino el momento ascoliano-bonghiano de popularización. Gramsci concede una mayor prioridad al grupo que –siguiendo su metáfora– podríamos denominar de los capitanes, pues siempre resulta posible, ante este grupo organizador, congregar a las masas que constituyen el partido, mientras que resulta extremadamente fatigosa, aunque no imposible, la elaboración de un alto mando a partir de la masa. Por lo demás, la aparición de un grupo dirigente indica también que objetivamente se han generado las condiciones propicias para el surgimiento de un nuevo partido, esto es, para la creación, siquiera potencial, de una hegemonía y un Estado alternativo al vigente.

Por lo que hace a la masa, nos interesa ver la caracterización que Gramsci realiza de esta. Se trata de “un elemento difuso, de hombres comunes, medios, cuya

⁶⁶⁸ Para un apurado estudio de la constelación conceptual que se aglutina en torno a la noción de ideología, cfr. Boothman, 2020: 66-69. El propio Boothman (*ibid.*: 72) remite a Q24, §4, en donde se vuelve sobre la cuestión del *buon senso* y del *senso comune*, poniéndolas en inmediata relación con aquella del folclore: “toda corriente filosófica deja una sedimentación de ‘sentido común’: es este el documento de su efectividad histórica. El sentido común no es algo rígido e inmóvil, sino que se transforma continuamente, enriqueciéndose de nociones científicas y de opiniones entradas en la costumbre [...] el sentido común crea el futuro folclore, es decir, una fase relativamente rígida de los conocimientos populares de un cierto tiempo y lugar” (Q24, §4: 2271).

participación es ofrecida por la disciplina y por la fidelidad, no por el *espíritu creativo* y altamente organizativo” (Q17, §40: 1733). Como vemos, a la altura de 1933 reaparece el “espíritu creativo”, aparentemente en una formulación tradicional que excluye su atribución a las clases dirigidas. No obstante, a tenor de lo escrito unas líneas más abajo, este recorte en el alcance del concepto es meramente metodológico y no orgánico (realizado para ganar una descripción adecuada del esquema de la forma partido), pues “no se niega que cada uno de estos elementos pueda convertirse en una de las fuerzas cohesivas, pero de ellas se habla en un momento en el que no lo son y no están en condiciones de serlo o, si lo son, lo son solo en un círculo restringido” (Q14, §70: 1733). Por lo tanto, Gramsci resguarda incluso aquí, donde no comparece la fórmula atribuida a las clases populares, la capacidad potencial del espíritu creativo para difundirse a lo largo y ancho de *todo* el partido.

En definitiva, se corrobora también para esta institución que la relación entre disciplina y espontaneidad no es nunca unidireccional y que toda la aproximación pedagógica de Gramsci se atiene a lo postulado en la archiconocida III tesis sobre Feuerbach. Si “el propio educador necesita ser educado” (Gramsci, 2007: 743), el pueblo “dividido” y “pulverizado” puede aún determinar las formas en las que es susceptible de ser unificado y, en cierto sentido, se las impone a la clase hegemónica condicionando su actuación a la hora de satisfacer, siquiera parcialmente, los reclamos de los subalternos.

En este punto, reubicándola precisamente dentro de ese partido que, siguiendo la expresión de Togliatti, podríamos definir como “intelectual colectivo”, pues en él “todos los miembros [...] deben ser considerados como intelectuales” (Q4, §49: 478), se entiende mejor la relación entre intelectuales y pueblo como pieza clave de la teoría de la hegemonía que hemos citado otras veces:

El elemento popular “siente”, pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual “sabe”, pero no siempre comprende y especialmente “siente” [...] el error del intelectual consiste <en creer> que se pueda *saber* sin comprender y especialmente sin sentir y ser apasionado [...] o sea que el intelectual puede ser tal (y no un puro pedante) estando aparte y separado del pueblo-nación, es decir, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y por lo tanto explicándolas y justificándolas en las situación histórica determinada, y vinculándolas dialécticamente a las leyes de la historia, a una concepción del mundo superior, científica y coherentemente elaborada, el “saber”; no se hace política-historia sin pasión, esto es sin esta conexión sentimental entre intelectuales y pueblo-nación (Q11, §67: 1505).

Si traemos a colación de nuevo esta “dialéctica del sentimiento” es porque desempeña un papel privilegiado en la interpretación gramsciana del partido como “moderno príncipe” y en la lectura del *El príncipe* que le subyace. La imagen del moderno príncipe aparece por primera ocasión en Q8, §21 (enero-febrero de 1932) en donde se sostiene que el moderno príncipe, esto es, la instancia histórica destinada, como el príncipe nuevo de Maquiavelo, a ser “una ejemplificación histórica del ‘mito’ soreliano, es decir, de la ideología política que se presenta no como fría utopía ni como raciocinio doctrinario, sino como ‘fantasía’ concreta que *actúa sobre un pueblo disperso*” (Q8, §21: 951, el destacado es nuestro),⁶⁶⁹ puede ser únicamente un “organismo que ha sido dado ya por el desarrollo histórico y es el partido político” (*id.*). Esta tesis que se contrapone a la formulación soreliana que personificaba el mito en “la acción política del sindicato” y en el mito “de la huelga general, es decir, una ‘actividad pasiva’ por así decirlo, que no ha pasado todavía a la fase activa o constructiva” (*id.*), se apuntala en el texto C. En este, a su vez, la lectura de *El príncipe* se complejiza incluyendo en su interior la “dialéctica del sentimiento” que ha de reducir, hasta eliminarla, la relación entre lo alto y lo bajo que se produce dentro del partido político.

Resulta fundamental en esta evolución la lectura de los *Prolegomini a Machiaveli* de Luigi Russo. Gramsci solicita este libro en una carta a Tatiana Schucht del 23 de noviembre de 1931 junto con *Dal “Principe” di Niccolò Machiavelli*, de Federico Chabod y *Che cosa è stato l’Umanismo?*, de Giuseppe Toffanin (LC: 496). Los tres libros se encuentran en el fondo Gramsci (LC: 497, n. 2) con el timbre de la cárcel firmado por Vincenzo Azzariti, director del penal de Turi entre noviembre de 1930 y marzo de 1933 (Frosini, 2014a: 187, n. 17). En Q8, §48, texto de febrero de 1932, encontramos la primera referencia explícita a los *Prolegomini* de Russo a propósito, en este caso, de una atribución del momento de la dictadura a *El príncipe*

⁶⁶⁹ Sorel entiende por mito el modo en que “los hombres que toman parte en los grandes movimientos sociales se imaginan su acción inmediata en forma de batallas que conducen al triunfo de su causa” (2005: 81-82). Esto mitos, además, no son falsables por argumentación racional, pues apelan al mismo ámbito sentimental que domina el lenguaje religioso: “ninguna argumentación hubiera sido capaz de quebrantar la fe que esos hombres tenían en las promesas hechas a la Iglesia; y, mientras perdurase esa certidumbre, para ellos el mito no podía ser discutible. Del mismo modo, las objeciones que el filósofo formula contra los mitos revolucionarios solo hacen mella en los hombres que se complacen en hallar un pretexto para abandonar ‘todo papel activo’” (*ibid.*: 85-86). Sobre la capacidad del mito para lograr performativamente la unidad de teoría y práctica y como, en tanto que se le considere expresión de una determinada ideología, es decir, de una cultura dada, se le libera tendencialmente de su matriz irracional soreliana, cfr. Frosini, 2018: 166-167.

que se contrapone al momento de la hegemonía representado por los *Discorsi*. Esto, subraya Gramsci, no impide que también en *El príncipe* se encuentren “menciones al momento de la hegemonía o del consenso” (Q8, §48: 970). Lo relevante de este texto es que permite hipotetizar, y seguimos en esto la lectura de Fabio Frosini (2014a), que pese a la cercanía temporal entre Q8, §21 (enero-febrero de 1932) y el correspondiente texto C, a saber, Q13, §1 (escrito en mayo de 1932), entre ambos se produce la lectura de la obra de Luigi Russo, la cual no carece de importancia en la introducción de importantes variantes instaurativas entre una y otra redacción.

Quizás, por lo que hace a la lectura misma de *El príncipe*, la influencia más relevante de la obra de Russo tenga que ver con la valorización de la exhortación final del libro, esto es, del capítulo XXVI. Este pasaje resignifica, como si la apelación a la acción dotase de vida a la desapasionada descripción de la política realista que compone el resto del tratado, a todos los capítulos anteriores: “esta invocación apasionada se refleja sobre todo el libro” (Q13, §1: 1555).⁶⁷⁰ Gramsci conecta este cierre con la capacidad “mítica” de *El príncipe* y, en este momento, alude precisamente al libro de Russo, que sitúa en el *epílogo* el reconocimiento de que “la virtud política, por sí sola, no basta para unificar a las naciones” (Russo, 1974: 38), sino que se requiere, para lograr la unidad nacional-popular, también el elemento pasional, profético, savonaroliano, en definitiva, una “dialéctica del sentimiento” propia de “aquel pensamiento [que], ante todo, es una pasión” (Russo, 1974: 23). Permítasenos introducir la amplia cita que condensa la recepción gramsciana de Russo:

En todo el librito Maquiavelo trata de cómo debe ser el príncipe para conducir a un pueblo a la fundación del nuevo Estado, y el tratado se conduce con rigor lógico, con distanciamiento científico: en la conclusión el propio Maquiavelo se hace pueblo, se confunde con el pueblo, pero no con un pueblo “genéricamente” entendido, sino con el pueblo que Maquiavelo ha convencido con su tratado precedente, del que llega a ser y se siente conciencia y expresión, se siente mismidad [*medesimezza*]: parece que todo el trabajo “lógico” no es sino una auto-reflexión del pueblo, un razonamiento interno, que se hace en la conciencia popular y que tiene su conclusión en un grito apasionado,

⁶⁷⁰ Esta lectura de *El príncipe*, como ha sabido ver Peter D. Thomas, resulta concordante con la lectura gramsciana del Canto X del Infierno de la *Divina comedia* de Dante en Q4, §73 y Q4, §78. La idea fundamental en ambos casos es que un elemento considerado estructural (el uso del tiempo pasado por parte de Cavalcante cuando describe la muerte de su hijo Guido que resulta comprensible solo cuando Farinata explica ulteriormente que el tormento al que estaba sometido aquel consistía en no conocer el presente sino solo el pasado y el futuro), relativo a la organización formal de la obra, resulta decisivo para comprender el contenido de la misma, esto es, su poética. De este modo, la distinción entre estructura y poesía, tan cara a Croce en su *La poesia di Dante* (1921), cae y el sentido profundo comparece solo en la convergencia de ambas. Véase, Thomas, 2020b: 24-25.

inmediato. La pasión, pasa de ser un razonamiento sobre sí mismo, a convertirse en “afecto”, fiebre, fanatismo de acción. He aquí por qué el epílogo de *El príncipe* no es algo extrínseco, pegado desde el exterior, retórico, sino que debe ser explicado como elemento necesario de la obra, es más, como aquel elemento que refleja su verdadera luz sobre toda la obra y convierte esta en un “manifiesto político” (Q13, §1: 1556).

Como vemos, a través de la interpretación del epílogo, Gramsci sostiene la inmanencia de Maquiavelo al pueblo, la capacidad de su producción teórica –*El príncipe*– para servir de instancia reflexiva a través de la cual el pueblo en sí –diseminado, disperso, fragmentado– pueda, movilizándose prácticamente, reconocerse en su unidad y en la comunidad de intereses que convergen en un mismo fin. *El príncipe* es, desde esta óptica, un texto de filosofía de la praxis y su misma estructura permite entrever un modo específico de la unidad entre teoría y práctica cuya forma literaria más adecuada es el *manifiesto*. En este sentido, en tanto que mito, es capaz de romper, como solo logra el lenguaje religioso, la distancia entre lo alto y lo bajo, entre doctos y legos, entre saber y sentimiento, en una mismidad [*medesimezza*] que no es sino un modo de referirse a una hegemonía construida desde abajo, nacida del pueblo y basada en la capacidad del pueblo para auto-comprenderse sin necesidad de recurrir a ninguna élite que se diferencie de él, es decir, que le sea externa y, por lo tanto, nuevamente, lo subalterne e instrumentalice.

El partido, que Gramsci define como una “escuela de vida estatal” (Q7, §90: 920), ha de fijar su objetivo en ganar paulatinamente tal *medesimezza*. Esto conlleva no reproducir la estructura elitista por la cual la teoría-ideología producida por los doctos tiene por fin, *à la* Croce, ser un “engaño sufrido” por los gobernados y un “engaño querido y consciente” (Q10(2), §41.XII) de los gobernantes. Antes bien, ha de ser una visión del mundo producida por los gobernados-gobernantes y, por consiguiente, ha de decir a todos la verdad sobre sí mismos, ha de componerse de tal modo que la reforma intelectual y moral que ejerza eleve el nivel cultural de las masas al tiempo que las activa políticamente y, con ello, difunda en estas un realismo político que anteriormente quedaba restringido a las clases dirigentes:

se puede suponer que Maquiavelo tenga en mente a “quien no sabe”, que él pretenda educar políticamente a “quien no sabe” [...]. Quien ha nacido en la tradición de los hombres de gobierno, por todo el conjunto de la educación que absorbe del ambiente familiar, en el cual predominan los intereses dinásticos o patrimoniales, adquiere casi automáticamente las características del político realista. ¿Quién, por lo tanto, no sabe? La clase revolucionaria del tiempo, el “*pueblo*”, la nación (Q13, §20: 1600, el destacado es nuestro).

Con el moderno príncipe como modelo de partido –que naturalmente pone las miras en los partidos totales propios del periodo de entreguerras, marcados por la irrupción política de las masas tras la fuerte movilización que acompañaba al conflicto bélico– Gramsci incorpora los elementos que arranca a su original lectura de *El príncipe* en el marco del contexto histórico con el que interactúa. Resulta clave en este movimiento el tamiz de los *Prolegomeni*, mas no por ello Gramsci cae, como Russo, en la reclusión de Maquiavelo en los angostos confines de la historia ético-política, sino más bien, a la inversa, ubica a Maquiavelo –en un gesto que podríamos llamar desanctiano– en el seno del pueblo, haciendo de él un nombre del pueblo mismo. Así logra pergeñar un esquema institucional que, analógicamente, cumpla para los fines de la filosofía de la praxis la misma función que el manifiesto-príncipe cumplía para los fines de la unificación política italiana en el *Cinquecento*, reividincación de importancia capital para el desarrollo de la pujante clase popular de la época: la burguesía.

Esta lectura democrática de Maquiavelo conduce a una lectura democrática del partido que no lo equipara a un mero agregado instrumental de fuerzas, sino que hace de él un “proceso de totalización política, social y, en última instancia, ética” (Thomas, 2020b: 30), con capacidad constituyente. Este partido, en tanto que aspira a fundar un nuevo Estado, asume una forma “totalitaria”, en un sentido que no se refiere tanto a la restricción de libertades –aunque también y en un sentido bien específico⁶⁷¹– como a la creación de una instancia política capaz de intervenir con efectividad en la totalidad de la sociedad civil y, progresivamente, elevar el nivel de autoorganización de esta hasta el punto de permitir la *reabsorción* del Estado por la sociedad.⁶⁷²

⁶⁷¹ “Una política totalitaria tiende precisamente: 1) a lograr que los miembros de un partido determinado encuentren solo en este partido todas las satisfacciones que antes encontraban en una multiplicidad de organizaciones, es decir, a romper todo los hilos que ligaban a estos miembros con organismos culturales extraños: 2) a destruir todas las demás organizaciones o a incorporarlas en un sistema en el que el partido sea el único regulador” (Q6, §136: 800)

⁶⁷² “[El partido político] a diferencia de lo que ocurre en el derecho constitucional tradicional, ni reina ni gobierna jurídicamente: tiene ‘el poder de hecho’, ejerce la función hegemónica y por lo tanto equilibradora de diferentes intereses en la ‘sociedad civil’, que sin embargo está hasta tal punto entrelazada de hecho con la sociedad política que todos los ciudadanos, en cambio, sienten que reina y gobierna. Sobre esta realidad que está en continuo movimiento, no se puede crear un derecho constitucional de tipo tradicional, sino solo un sistema de principios que afirman con su fin el fin del Estado, es decir, la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil” (Q5, §127: 662).

En otras palabras, el partido podrá considerarse un moderno príncipe solo si aboga por una democracia material, por el incremento de la movilización popular que estimula el espíritu popular creativo, promoviendo el abandono de la vida subcívica por amplias capas de la población y su incorporación a la vida estatal más allá de las funciones pasivas que le son atribuidas por la división social del trabajo. En otras palabras, estamos ante un moderno príncipe solo si la institución propicia que “los elementos de un grupo social económico superen este momento de su desarrollo histórico y se conviertan en agentes de actividad general, de naturaleza nacional e internacional” (Q4, §49: 478). Para ello, se han de estimular los gérmenes de una nueva cultura que han nacido ya en el seno de sus límites corporativos (en su posición, precisamente, en la vida económica) y generalizarlos en una visión del mundo realmente universal, solo entonces, si este “folclore progresivo” logra ser el humus de una nueva visión del mundo coherente que refunde la sociedad y cree un nuevo Estado estaremos ante una acción histórica “progresiva”:

Cuando el partido en cuestión es portador de una nueva cultura [...] se tiene una fase progresiva [...] Cuando el partido en cuestión quiere impedir que otra fuerza portadora de una nueva cultura llegue a ser “totalitaria”, [...] se tiene una fase regresiva y reaccionaria objetivamente (Q6, §136: 800).

En el próximo apartado matizaremos la noción gramsciana de progreso. Baste ahora señalar que este totalitarismo, en el caso de la filosofía de la praxis, se refiere sobre todo a una totalidad que –como vimos a propósito de la teoría de la traducibilidad– es ya fragmentada y no aspira a homogeneizar la diferencia subalterna. Más bien al contrario, en contraste con lo que ocurre en el sentido tradicional de uniformización que se atribuye al término “totalitario”, la diferencia se reconduce a una unidad en los principios (que han de ser universalizables) compatible con una pluralidad en los contenidos (en las diferentes formas fenoménicas que los encarnan). Esto implica que el desarrollo del moderno príncipe como un órgano progresivo renuncie paulatinamente a los elementos de coacción y que, en tanto que auto-organización –y este es un dardo contra la lectura mussoliniana de la obra del Secretario Florentino–, trascienda las formas cesarísticas en busca de la acción colectiva, ya que

solo una acción histórico-política inmediata e inminente [...] puede encarnarse míticamente en un individuo concreto [...], pero una acción inmediata de ese tipo, por su propia naturaleza no puede ser de amplio alcance y de carácter orgánico: será casi

siempre del tipo restauración y reorganización y no del tipo propio de la fundación de nuevos Estados y estructuras nacionales y sociales (Q13, §1: 1558).⁶⁷³

5. 5. La compleja gramática del moderno príncipe: “folklore” jurídico, filología viviente, centralismo democrático.

Hemos hasta ahora esbozado las líneas generales, normativas y, a grandes rasgos, programáticas, del moderno príncipe gramsciano. Como ha señalado Peter Thomas (2020: 44-45), una vez descritas a la altura de mayo de 1932, estas resignifican, incluso retroactivamente, no solo la doctrina del partido, sino la totalidad de los *Quaderni* –sobre todo de los llamados cuadernos especiales– que, desde entonces, pueden ser considerados como un cartografía de los diferentes territorios que componen el moderno príncipe, de las diferentes áreas que ha de abarcar para alcanzar a refundar la totalidad de la vida civil.⁶⁷⁴ Al mismo tiempo, todo el proyecto de escritura elaborado por Gramsci en la cárcel, y cuyo corolario serían los cuadernos 25, 27 y 29 junto a algunas importantes notas de los cuadernos misceláneos 14, 15 y 17 –todas ellas escritas después de las notas sobre el “príncipe moderno”, y algunas incluso más tarde que los “cuadernos especiales” recién referidos– pasa a poder ser interpretado como un calibrado diseño del programa político de (auto)emancipación

⁶⁷³ Sobre la relación en Gramsci del príncipe moderno con la fundación de un Estado de nuevo cuño, cfr. Vacca, 1977: 184-185 y De Giovanni, 1977: 61. Para un desarrollo de la crítica gramsciana al liderazgo individual a partir del caso, convertido en arquetipo, de Boulanger, así como a la adopción de este principio de liderazgo individual en el seno del movimiento obrero cfr. Álvarez Yagüez, en prensa.

⁶⁷⁴ Como hemos señalado ya, se trata de una totalidad fragmentada, basada en esa peculiar concepción del mundo que es la filosofía de la praxis con sus conceptos inéditos de inmanencia y traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos. No es baladí a este respecto que el mito-príncipe se conciba no solo como la instancia capaz de aunar teoría y práctica, es decir, filosofía y política, mediante una reforma intelectual y moral que, como vimos, viene dada por la forma-manifiesto. En tal tarea ha de ser capaz de habérselas con una pluralidad de sentidos comunes, en ocasiones contradictorios, que es propiciada por la naturaleza abigarrada del pueblo. Además, recordémoslo, se tratará no de homogeneizarlos, sino más bien de acompañarlos respetando sus diferencias y peculiaridades, en tanto que resulten compatibles con principios comunes susceptibles de ser universalizados. Gramsci, además, incorporando el tercer pie de la “filosofía de la praxis”, aquel que encarnaba en la figura de David Ricardo, complejiza este trabajo de creación de un hombre colectivo y sostiene que “una reforma intelectual y moral no puede no estar ligada a un programa de reforma económica, es más, el programa de reforma económica es, precisamente, el modo concreto en el que se presenta toda reforma intelectual y moral” (Q13, §1: 1561). Y podríamos añadir, es esto, precisamente, porque las subalternas que se pretenden arrancar de la vida subcivil se caracterizan, en tanto que clases instrumentales, por permanecer enclaustradas en los límites económico-corporativos que define su posición en la producción.

de las clases subalternas que se enmarca bajo el mismo rótulo. Resta ahora que intentemos reconstruir el minucioso engranaje que da forma a los rudimentos institucionales de esta hegemonía de las clases subalternas que, por usar la expresión de Michel Foucault, podríamos denominar como gubernamentalidad (democrático-)socialista.

Nos centraremos en tres aspectos que debe cumplir este dispositivo institucional para ser realmente adecuado a su fin.⁶⁷⁵ En primer lugar, expondremos la concepción gramsciana del folclore, sita en el Cuaderno 27, en la cual comparecen las características fundamentales de la concepción del mundo “espontánea” de las clases subalternas. En segundo lugar, atenderemos a la “lógica” en la que Gramsci identifica el modo específico en el que debe relacionarse el centro directivo y la pluralidad de grupos sociales con el fin de lograr que el primero represente –sin anularlas ni imponerle sus directrices– satisfactoriamente a las segundas. Es decir, estudiaremos los aspectos procedimentales que Gramsci incluye en su definición eminentemente material de la democracia y el modo en el que estos se concretan en la contraposición entre centralismo orgánico y centralismo democrático. A dicho fin, atenderemos muy especialmente al papel que el derecho desempeña en la emancipación de las clases subalternas y en la construcción de su propia hegemonía. Finalmente, nos detendremos con el saber que puede considerarse característico de este dispositivo teórico-institucional: la “filología viviente”.

⁶⁷⁵ Hemos de señalar en este punto las reservas que Gramsci muestra respecto al “alcance” del proceso emancipatorio en Q15, §74, nota escrita en septiembre de 1933 y titulada “Freud y el hombre colectivo”, en la que el sardo identifica “el núcleo más sano e inmediatamente aceptable del freudismo” precisamente en “el estudio de los contragolpes morbosos que caracterizan a toda construcción de un ‘hombre colectivo’, de todo ‘conformismo social’” (Q1834). En virtud de este planteamiento, Gramsci se pregunta “si sería posible crear un ‘conformismo’ [...] sin desencadenar un cierto grado de fanatismo [...] en resumen, críticamente, como conciencia de la necesidad libremente aceptada porque ‘prácticamente’ reconocida tal, por un calculo de adecuación entre medios y fines” (Q1383-1384). Como vemos, Gramsci se ve abocado a una duda acerca de los límites y la viabilidad de la compleja geometría política que estaba diseñando y que, en lo que sigue, trataremos de exponer. Resulta huerio especular sobre la posible respuesta a la pregunta que contienen estas líneas, mas no hay indicios que permitan suponer que la misma implica un abandono del ideario normativo que aspira no solo a la elevación material y cultural de las clases subalternas, sino también a su movilización política en aras del autogobierno –siquiera mediado representativamente– en la política y la producción. Las “malas noticias del psicoanálisis” –por usar un eslogan teórico de Jorge Alemán– sirven de refutación para aquellas arcadias soñadas que no saben ver en la política el acto creativo, dúctil e “impuro” de cuadrar acción y programa sin renunciar a la teoría, mas poco dicen a una tradición –el socialismo republicano– que, como marco insuperable, hace suyo el aforismo latino: *ubi societas; ibi ius; ibi litis*.

5.5.1. El Folclore.

En tanto que la tarea del moderno príncipe consiste, siquiera en parte, en *extraer* el *buon senso* como núcleo *inmanente* al *senso comune*,⁶⁷⁶ es decir, en extraer y generalizar aquellos principios que son susceptibles de ser universalizados para lograr en torno a ellos la creación de una concepción del mundo compartida,⁶⁷⁷ capaz de representar y activar políticamente a las masas tradicionalmente pasivizadas;⁶⁷⁸ hemos de atender a la caracterización gramsciana del folclore, toda vez que, en las dos notas que componen el cuaderno 27, el sardo lo describe como

“concepción del mundo y de la vida”, en gran medida implícita, de determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraposición [...] con las concepciones del mundo oficiales (o en sentido más amplio de las partes cultas de la sociedad históricamente determinadas) que se han sucedido en el desarrollo histórico (Q27, §1: 2311).

⁶⁷⁶ “Es este el núcleo sano del sentido común, lo que precisamente podría llamarse buen sentido y que merece ser desarrollado y hecho unitario y coherente” (Q11, §12: 1380). Esta *extracción* es expresada por Gramsci con el uso del término “superamento”, posible traducción italiana del *aufheben* hegeliano: “la filosofía es la crítica de la religión y del sentido común y su superación: en tal sentido, la filosofía coincide con el ‘buon senso’” (Q8, §204: 1063). Sobre las valencias lingüísticas de este “superamento” puede consultarse Gensini, 2012: 178-179.

⁶⁷⁷ Giancarlo Schirru ha encontrado en la lectura labrioliana de la “psicología de los pueblos” de Steinthal un importante precedente de la idea gramsciana de “concepción del mundo” tal y como esta se expresa, sobre todo, en Q11, §12, y tal y como, en la elaboración política del sardo, su difusión y dispersión en las diferentes esferas sociales, impuesta a los subalternos que la heredan, puede servir de punto de partida para luchar por una auto-conciencia, por la consecución de una concepción del mundo autónoma y producida por ellos mismos en la que el lenguaje, una vez más, cumple una función modélica: “el grado más elemental y primario de conocimiento es constituido [...], precisamente como habían visto tanto Steinthal como Labriola, por las formas sociales del conocimiento: la esfera lingüística ante todo, pero también la religión, las creencias populares, los mitos, los fragmentos de saber científico elaborados que han penetrado en las concepciones del mundo populares; en resumen, toda la gama de instituciones de las que se ha ocupado la psicología de los pueblos. Este es el universo sobre el cual, en la exposición de Gramsci, se ejercita la autoconciencia, entendida como progresiva elaboración y sistematización ordenada de aquellos conocimientos adquiridos por el solo hecho de ser miembros de una comunidad” (Schirru, 2010a: 115).

⁶⁷⁸ En Q8, §25, la idea de subalternidad aparece, en relación a la idea de revolución pasiva, íntimamente conectada con la de pasividad de las masas: “la ausencia de iniciativa popular en el desarrollo de la historia italiana, y el hecho de que el ‘progreso’ se consumaría como reacción de las clases dominantes al subversivismo esporádico y desorgánico de las masas populares con ‘restauraciones’ que acogen una parte de las exigencias populares” (Q8, §25: 957).

De esta escueta definición pueden tirarse algunas consecuencias. En primer lugar, el carácter no transhistórico ni de las clases subalternas –“determinadas en el tiempo y en el espacio”– ni de la élite –“históricamente determinada”–. Asimismo, el abordaje del folclore como “concepción del mundo y de la vida” se contrapone al estudio del folclore como “elemento pintoresco” basado en la recogida de “material de erudición” y en una cientificidad consistente “prevalentemente en los estudios de método para la recogida, la selección y la clasificación de tal material” (Q27, §1: 2311).⁶⁷⁹ Encontramos, además, la referencia al carácter “en buena medida implícito” de estas concepciones del mundo, lo que no puede extrañar si tenemos en cuenta que se trata de las concepciones del mundo y de la vida de los estratos sociales opuestos a una élite, es decir, de las clases subalternas, quienes, como hemos visto, no disponen de los medios para fijar por escrito –como autores– una versión “elaborada y sistemática” (Q27, §1: 2312) de sus propias costumbres. A propósito del folclore, se ve paradigmáticamente como la condición subalterna obliga tradicionalmente a ser objeto (de la mirada científica que objetiva las prácticas populares como un material inerte y extraño a la racionalidad culta) en lugar del sujeto agente según unas determinadas pautas codificadas en una concepción del mundo dada. En este sentido, la caracterización del folclore como concepción del mundo supone una primera muesa que matiza el sentido unidireccional de la relación de poder.

Esta primerísima caracterización como concepción del mundo, la cual se atribuye en seguida al “pueblo”, no puede ser, por como Gramsci ha definido a este y por las características que hemos desgranado a propósito de la noción de subalterno,

elaborada, sistemática y políticamente organizada y centralizada aunque sea en su desarrollo contradictorio, sino más bien múltiple –no solo en el sentido de diferente y yuxtapuesto, sino en el sentido de estratificado del más tosco al menos tosco– si no es que debiera hablarse incluso de un aglomerado indigesto de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia (Q27, §1: 2312).

⁶⁷⁹ No obstante, aunque Gramsci trata de apartarse de las aproximaciones elitistas al folclore propias de la ciencia positivista, su posición es siempre vacilante, marcada por la ambigüedad de la cosa misma. Baste con acercarse a Q14, §7, escrito entre diciembre del 32 y enero del 33, donde todavía definía “lo folclórico”, en contraposición a la cultura nacional (y por lo tanto como un abordaje relacional y dinámico, no reconducible a la mera erudición), de un modo que subrayaba los elementos de atraso: “se avecina a lo ‘provinciano’ en todos los sentidos, es decir, tanto en el sentido de ‘particularista’, como en el de ‘anacrónico’ y en el sentido de propio de una clase carente de características universales (al menos europeas)” (Q14, §7: 1660).

Pese a este retrato, y esto tendrá la mayor importancia cuando nos ocupemos del “‘folclore’ jurídico”, no solo de concepciones de la vida pasadas se alimenta el folclore. Este, al mismo tiempo, incorpora elementos del “pensamiento y la ciencia moderna” (Q27, §1: 2312), cuyas nociones se divulgan, perdiendo concreción, desde los usos más restringidos (donde su naturaleza metafórica se halla más acotada), hasta los usos coloquiales en los que se sitúan a la par con términos del lenguaje ordinario que a lo sumo describen connotativamente la realidad.⁶⁸⁰ Esta yuxtaposición de teselas, tomadas de la vanguardia del pensamiento epocal tanto como de los más arcaicos vestigios componen el mosaico que refleja “las condiciones de vida cultural del pueblo” (*id.*).

Dentro de esta amalgama contradictoria, Gramsci reconoce la existencia de una ambigüedad que permite distinguir aquellos que pertenecen a concepciones del mundo pertenecientes a épocas definitivamente superadas y otros que anticipan potencialidades implícitas y no realizadas en el presente. Este tipo de afirmaciones que, en apariencia, podrían remitir a una teleología implícita, se limitan simplemente a constatar la unidireccionalidad de la historia –la conexión entre pasado y presente– en la que si bien el pasado se halla en el presente, determina con esto solo el entramado de *posibilidades y tendencias contradictorias* que encontramos *en una coyuntura determinada*, en absoluto las actualizaciones que necesariamente se seguirán de esta conforme a un fin necesario: “la posibilidad no es la realidad, pero es también ella una realidad: que el hombre pueda hacer una cosa o no pueda hacerla, tiene su importancia para valorar lo que realmente hace” (Q10(2), §48.II: 1337-1338).

Sea como fuere, permítasenos antes de continuar exponiendo la percepción gramsciana del folclore, que nos detengamos mínimamente –a fin de cuestionar aún desde otra perspectiva cualquier atribución de progresismo objetivista regido por legalidades transhistóricas– en la idea gramsciana de “progreso”, la cual, como es obvio, reaparece en la idea de un folclore progresivo. En Q10(2), §48.II, Gramsci se ocupa pormenarizadamente con esta noción distinguiéndola de la de devenir, toda vez que la primera remite a una ideología y la segunda a una concepción filosófica. Es

⁶⁸⁰ Sobre la diferencia entre los vínculos connotativos y los vínculos críticos (que se desvelan en la ruptura de la mera costumbre) como formas propias, respectivamente, de la descripción del sentido común y de la descripción científica, de la doxa y de la episteme, cfr. Laclau, 2015: 1-5.

decir, mientras la primera se halla connotada por “elementos culturales históricamente determinados” (Q1335), la segunda puede ser ajena a toda idea de progreso.

Lo relevante en la idea de progreso es que esta sobreentiende “la posibilidad de una medida cuantitativa y cualitativa: más y mejor” (Q1335). El progreso se analiza en términos normativamente connotados, esto es, como “‘mejora’ ética” (Q1337) que, sin embargo, no puede ser nunca reconducida al individuo particular, sino a una concepción en la que este se entiende como “el conjunto de las relaciones sociales” (Q1337) o como “un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos y de elementos de masa y objetivos o materiales con los que el individuo esta en relación activa” (Q1338). Esta forma de definir el individuo, como vimos ya, no anula su libertad, puesto que el carácter contradictorio de la relaciones sociales abre la puerta a diferentes posibilidades, jerarquizadas a su vez en diferentes grados de probabilidad: “posibilidad quiere decir ‘libertad’” (Q1338), dice Gramsci. Desde este punto de vista (el de la ética), esa idea normativamente connotada que es el progreso trasciende la dimensión individual. Así, todo progreso es colectivo –en tanto que implica una relación dialéctica entre el individuo y las relaciones sociales que lo constituyen– y se escinde en tres momentos:

- 1) dando una dirección determinada y concreta [...] al propio impulso vital o voluntad;
- 2) identificando los medios que hacen concreta y determinada, y no arbitraria, tal voluntad;
- 3) contribuyendo a modificar el conjunto de las condiciones concretas que realizan esta voluntad en la medida de sus propios límites de potencia y en la forma más fructífera (Q10(2), §48.II: 1338).

Esta reformulación de la noción de progreso en la relación relativamente abierta entre individuo y relaciones sociales choca una vez más con el modelo de progreso tecnologicista hegemónico en la II Internacional y en la *Komintern*. Como sabemos, el esquema histórico del socialismo economicista se fundamenta casi en su totalidad en el Prefacio marxiano de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*, texto en el cual, de forma reduccionista, Marx sitúa en el corazón mismo del cambio histórico la contradicción objetiva entre fuerzas productivas y relaciones de producción.

Gramsci – que traducirá la *Einleitung* en el Q7 (Gramsci, 2007: 745-747)– la reformula en cambio, en diversos lugares de los *Quaderni* donde la cita de memoria, en un sentido no economicista. Así, la tesis de Marx según la cual “ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella” (Marx, 2012: 177), se declina como “ninguna sociedad cae

si antes no ha desarrollado todas las formas de vida que están implícitas en sus relaciones” (Q4, §38: 455). Igualmente, el segundo de los principios marxianos, a saber, que “jamás aparecen nuevas y superiores relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua” (Marx, 2012: 177), se convierte en “ninguna sociedad se plantea tareas para cuya solución no existan ya las condiciones necesarias y suficientes” (Q4, §38: 455). La sustitución de toda referencia a la producción por los términos “formas de vida” y “tareas” sitúa ya un elemento de agencia en el corazón del determinismo economicista, es decir, abre un espacio para la lucha de clases (para lo subjetivo transindividual) como motor del cambio histórico *condicionado y delimitado por* la contradicción objetiva entre relaciones de producción y fuerzas productivas: por la estructura social.

Es una formulación del *¿Qué hacer?* leniniano, esgrimida en la encarnizada disputa contra el economicismo *tradeunionista*, la que da pie, según nuestra hipótesis, a esta reformulación que Gramsci realiza de memoria en la cárcel: “la socialdemocracia, ‘a semejanza de la humanidad’, se plantea siempre únicamente tareas realizables” (Lenin, 2016: 138).⁶⁸¹ De esta forma el *¿Qué hacer?* se presentaría como una de las fuentes que llevan a Gramsci a ganar una concepción antieconomicista (y antideterminista) del progreso a partir del prefacio de 1859.

En consonancia con dicha apropiación, encontramos esta formulación leninista, tan acorde al principio de concreción *práctica* del que fue adalid: “un verdadero *paso adelante* no puede ser sino una ampliación efectiva, aunque minúscula, del campo de acción de los obreros” (Lenin, 2016: 207). Esta forma de progreso no regida tanto por una racionalidad (económica) objetiva con unos contenidos determinados *a priori* sino por el principio normativo inherente a la tradición socialista como lucha por el incremento en la capacidad de agencia –la libertad– de las clases subalternas, es la piedra de toque de una noción de progreso democrática –y por tanto universalizable política y económicamente– y no subsidiaria de la cosmovisión capitalista.

Esta concepción, en la que la idea de progreso resulta inconmensurable, aunque no, como veremos, del todo extraña, con la mera racionalidad instrumental, es

⁶⁸¹ Sobre el conocimiento del *¿Qué hacer?* y de otros escritos leninistas por parte de Gramsci antes de su primer viaje a Rusia en 1922, cfr. Togliatti, 2018: 140.

del todo afín al planteamiento de Antonio Labriola⁶⁸² en el segundo de sus ensayos sobre el materialismo histórico. Allí, el autor de Cassino sostiene:

Si se piensan las premisas, o intuitivas o intelectuales, de las cuales deriva la concepción del *progreso*, como aquella idea que abraza la totalidad del proceso humano, se ve que tales presupuestos se apoyan todos ellos en la necesidad mental, que está en nosotros, de atribuir a la serie, o a las series de acontecimientos, un cierto sentido y una cierta significación. El concepto de progreso, para quien lo examine bien adentro en su naturaleza específica, implica siempre juicios de valoración y, por ello, no puede confundirse con la noción cruda y simple de desarrollo, la cual no incluye en absoluto aquel incremento del valor por el cual nosotros decimos de una cosa que ella progresa. [...] Si ha habido nunca una prueba evidente de como el progreso no debe entenderse en el sentido de una ley inmediata [...] de una ley física o fatal, es precisamente esta, que el desarrollo social, por las mismas razones de proceso que le son inmanentes, nos pone a menudo frente al regreso (Labriola, 1964: 156).⁶⁸³

Labriola, del mismo modo en que lo hará Gramsci –y Croce antes que él⁶⁸⁴–, maneja una noción de progreso axiológicamente connotada en la que el marco normativo

⁶⁸² A estas alturas de nuestra exposición, parece fuera de toda duda que Labriola sea un precedente inexcusable de la gramsciana filosofía de la praxis. Véase sobre el particular el capítulo dedicado al tema en Liguori (2006), así como Musté (2018) y Frosini (2010: 54-75; 115-133). Para una relación más compleja y que describe una evolución desde un reconocimiento de la acusadas continuidades con Labriola (y su tesis de la autosuficiencia filosófica del marxismo) hacia tesis cada vez más escépticas con respecto a la figura del napolitano, cfr. Cospito, 2016: 276-278.

⁶⁸³ Véase también la página 98, donde el napolitano afirma: “el tiempo histórico no es un curso uniforme para todos los hombres [...] El tiempo como medida abstracta de cronología, y las generaciones sucediéndose en términos de años aproximativos, no son un criterio ni contienen indicaciones de ley o de proceso. Los desarrollos fueron hasta ahora diferentes, porque diferentes fueron hasta ahora las obras llevadas a cabo en una misma unidad de tiempo”. Resulta evidente la afinidad entre este paso de Labriola y la lectura sacristaniana del tiempo histórico en Gramsci, pese a la crudeza con la que el filósofo del PSUC juzgó la producción, y las capacidades, del italiano: “Gramsci, sabe ya que el tiempo social –el *tempo*, “la velocidad del ritmo”– es continuo y heterogéneo, que tiene cesuras de cualidad y que el orden viejo lleva en sí elementos del nuevo” (Sacristán, 1998: 155).

⁶⁸⁴ “Toda configuración de la historia humana tiene para su criterio constructivo el concepto de progreso. No entendemos aquí por progreso la fantástica *ley del progreso*, la cual con fuerza irresistible empuja a las generaciones humanas a no sé qué destinos definitivos según un plan providencial, que podemos adivinar y comprender después en su lógica. Una supuesta ley de este género es la negación de la historia misma, de aquella contingencia, o por mejor decir, de aquella libertad que distingue el proceso histórico de cualquier otro mecánico [...] el progreso del que aquí hablamos no es más que el *concepto mismo de la actividad humana*, la cual, obrando sobre la materia que le presta la naturaleza, vence sus obstáculos y la somete a sus designios. El concepto del progreso o de la actividad humana, aplicada a una materia concreta, mueve al historiador de la humanidad. Quien no sea simple recolector de hechos sueltos, investigador puro o cronista incoherente, no podrá poner junta la más pequeña narración de hechos humanos si no tiene un criterio determinado, una convicción propia del concepto de los hechos sobre los que pretende narrar la historia. Del amasijo confuso y discordante de los hechos feos, no se llega a la obra de arte histórica, sino mediante esta apercepción, que hace posible retallar en aquella mole ruda e indigesta una representación pensada” (Croce, 1997: 140-141).

puede incluso afectar –y afecta– cualitativamente al tiempo. Entender qué significa progreso para Gramsci obliga pues a dilucidar qué puede significar racional precisamente para esa *Weltanschauung* cuyo fin último es la liberación de los subalternos y, en el límite, la abolición de la noción misma de subalternidad solidaria con la superación de la división social del trabajo.

En este sentido, si ahora que hemos esclarecido qué puede significar “progreso” para Gramsci, volvemos sobre la idea de folclore, podemos comprender la ambigüedad esencial que reconoce en él al referirse a un “folclore progresivo” cuando sostiene que

también en esta esfera hay que distinguir diferentes estratos: aquellos fosilizados que se refieren a condiciones de vida pasada y por lo tanto son conservadores y reaccionarios, y aquellos que son una serie de innovaciones, a menudo creativas y progresivas, determinadas espontáneamente por formas y condiciones de vida en proceso de desarrollo y que están en contradicción, o son meramente diferentes, de la moral de los estratos dirigentes (Q27, §1: 2313).

Si el príncipe moderno puede formar parte de una teoría crítica –crítica en el sentido de capaz de vislumbrar las posibilidades que la actual organización social genera y bloquea al mismo tiempo– es precisamente porque puede anclar en estos elementos de “folclore progresivo” para llevar a cabo su tarea de organización y centralización de una nueva concepción del mundo desde el *interior* de la concepción del mundo de las clases subalternas, desde el folclore. Esta materia prima no será, obviamente, el residuo pasivo de las concepciones del mundo pasadas tal y como se ha sedimentado en el sentido común, sino más bien la apropiación original –marcada por el espíritu de escisión– de aquellos elementos que siguen estando vigentes tanto para la élite como para los subalternos. Estos se resignifican, en una negación que no es refutación sino superación de su apropiación subalterna (una *aufheben* de la subalternidad misma) una vez que son introducidos en un marco axiológico diferente, en un hombre colectivo que postula como su fin la igualdad no solo jurídica, sino también material, junto con el máximo e igualitario grado de desarrollo cultural, de todos los grupos sociales.

Si utilizamos una vez más, como hace Alberto Burgio (2010: 125), el tópico alemán de hegeliano abolengo es precisamente para recalcar como esta idea de la negación-superación-que-incorpora-lo-negado evita reificar la atribución de un carácter progresivo o regresivo a la cultura subalterna en lo que hace a la relación con esta de los elementos de disciplina o dirección consciente. La hegemonía subalterna,

por consiguiente, no se funda sobre la exaltación acrítica de los más variopintos resultados de la imaginación popular, según una demagogia espontaneísta inerme para distinguir entre la “cientificidad” popular y la superstición irracional. Pero, al mismo tiempo, no se trata de una negación *in toto* de estos productos *prima facie* irracionales, pues tras la apariencia de irracionalidad se distinguen en ocasiones, como ocurre con las utopías, “las aspiraciones más elementales y profundas de los grupos sociales subalternos” (Q25, §7: 2290). Cuando esto se verifica, tales aspiraciones pueden *traducirse* en proposiciones universales dando lugar a una alta cultura con sus códigos de conducta afines que ha de considerarse como una alta cultura *de –y no impuesta externamente a–* las clases subalternas.⁶⁸⁵ Desde este marco se aclara la preciosista relación que Gramsci establece entre disciplina, espontaneidad y teoría:

esta unidad de la “espontaneidad” y de la “dirección consciente”, o sea de la “disciplina”, es precisamente la acción política real de las clases subalternas, en tanto que política de masas y no simple aventura de grupos que se refieren a la masa [...] ¿puede la teoría moderna entrar en contradicción con los sentimientos espontáneos de las masas? (“espontáneos” en el sentido de no debidos a la actividad educadora sistemática por parte de un grupo dirigente ya consciente, sino formados a través de la experiencia cotidiana iluminada por el “sentido común”, es decir, por la concepción tradicional popular del mundo [...]). No puede estar en oposición: entre ambos hay una diferencia “cuantitativa”, de grado, no de cualidad: debe ser posible una “reducción”, por así decirlo, recíproca, un paso de la una a la otra y viceversa (Q3, §48: 330-331).

El folclore, por lo tanto, no remite únicamente a expresiones culturales más o menos pintorescas que amenizan las difíciles condiciones de vida de los subalternos, incluye asimismo una retahíla de aspiraciones y promesas que acompañan a la práctica y que pueden ser traducidas por la teoría que asume la unidad misma de teoría y práctica como su principio. De este forma, depurándolas de su forma mística es capaz de desentrañar la densa normatividad que rige buena parte de la vida de estas clases y que es utilizable en su pasaje a la acción autónoma.

No es de extrañar, entonces, que Gramsci preste especial atención en este primer párrafo del Cuaderno 27 al modo en el que se hibridan religión y moral en el seno del folclore. Las apreciaciones sobre la religión folclórica o la religión popular se ubican ante todo en una contraposición con la religión de los intelectuales “y especialmente de aquella orgánicamente organizada por la jerarquía católica” (Q27, §1: 2312). A lo que Gramsci añade que habría que ver si esta forma de organización

⁶⁸⁵ De esta forma se supera la parcialidad e inmediatez que caracteriza a la mirada del subalterno: “en el sentido común había una cierta dosis de ‘experimentalismo’ y de observación directa de las realidad, aunque sea empírica y limitada” (Q10(2), §48.I: 1335).

no implica, como su fin último y necesaria contraparte, precisamente “la multiplicidad y diseminación del folclore” (*ibid.*: 2313).

Recordemos a este propósito lo visto en el capítulo 2, en donde Gramsci replantea, a propósito de la religión, la relación del elemento centralizador con el de la masa como “el problema de los simples” y sostiene, para el caso del catolicismo, que este siente “enérgicamente la necesidad de la unidad de toda la masa religiosa y lucha para no separar nunca a los estratos superiores de los inferiores” (Q8, §213: 1070). Con este propósito, la Iglesia romana se ha impuesto con particular tenacidad el fin de neutralizar los conatos de “formación de dos religiones, la de los intelectuales y la de los ‘simples’” (*id.*). La tarea de la filosofía de la praxis, en este punto, será, precisamente, superar la tradicional debilidad de las filosofías inmanentistas, que no han “sabido crear la unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los intelectuales y la masa” (*id.*).

Para ello resulta extremadamente importante la distinción epistemológica en la que Gramsci distingue entre “ciencia del folclore”, “conocimiento del folclore” y la “existencia del folclore”. Es decir, entre el hecho mismo de que el folclore existe como cosmovisión de las clases subalternas, el conocimiento específico de su contenido por quienes no lo asumen como su propia concepción del mundo y, finalmente, el análisis científico del mismo como objeto de una determinada ciencia o como materia prima de una política destinada a o elaborada por las clases subalternas (Q27, §1: 2313). Parte de este folclore es sin duda la que Gramsci define como “una ‘moral del pueblo’”, término en absoluto distante de la thompsoniana “economía moral del la multitud”,⁶⁸⁶ y que el sardo describe como

un conjunto determinado (en el tiempo y en el espacio) de máximas para la conducta práctica y de costumbres que se derivan de aquellas o las han producido, moral que está estrechamente ligada, como la superstición, a las creencias religiosas reales: existen imperativos que son mucho más fuertes, tenaces y efectivos que los de la “moral” oficial (Q27, §1: 2313).

⁶⁸⁶ Sobre el particular, relacionándolo con los motines de subsistencia, escribe E. P. Thompson: “es cierto, por supuesto, que los motines de subsistencia eran provocados por precios que subían vertiginosamente, por prácticas incorrectas de los comerciantes, o por hambre. Pero estos agravios operaban dentro de un consenso popular en cuanto a qué prácticas era legítimas y cuáles ilegítimas en la comercialización, en la elaboración del pan, etc. Esto estaba a su vez basado en una idea tradicional de las normas y obligaciones sociales, de las funciones propias de los distintos sectores dentro de la comunidad que, tomadas en conjunto, puede decirse que constituían la ‘economía «moral» de los pobres’” (Thompson, 1979a: 66). El paralelismo entre los planteamientos de Thompson y los de Gramsci ha sido desarrollado en: Tafalla, 2014: 171-178.

La religión popular, que podríamos interpretar como la original *apropiación* y *resignificación* del dogma en condiciones sociales bien diferentes a las de su contexto de elaboración (y a menudo con fines contrarios a este), da lugar a toda una normatividad popular adecuada a dichas condiciones y que por su implantación capilar –adherida a la vida si queremos decirlo así– resulta de una efectividad sin parangón con la universalidad y abstracción de los “dogmas” oficiales. Precisamente en este punto, la simetría entre la estructura del abordaje sobre el folclore y la reflexión gramsciana sobre la gramática justifica el acercamiento de los cuadernos 27 y 29.

En su discusión con la *Guida alla Grammatica italiana* de Alfredo Panzini en Q29, §2 Gramsci distinguía entre una “gramática inmanente”, por la cual “se habla ‘según gramática’ sin saberlo” (Q2342), es decir, una gramática implícita que ofrece una estructura compartida, siquiera informalmente, que permite la comunicación entre diferentes estratos sociales; y la gramática normativa, dividida a su vez en la gramática normativa *escrita* y

una (o más) gramática “normativa” [que] [...] está constituida por el control recíproco, por la enseñanza recíproca, por la “censura” recíproca, que se manifiestan con las preguntas, “¿qué has entendido o quieres decir?”, “explicate mejor”, etc., con la caricatura y la tomadura de pelo, etc. Todo este conjunto de acciones y reacciones confluyen para determinar un conformismo gramatical, es decir, para establecer las “normas” o juicios de corrección o incorrección, etc. Pero esta manifestación espontánea de un conformismo gramatical, es necesariamente inconexa, discontinua, limitada a estratos sociales locales o centros locales (Q29, §2: 2342).

Esta lectura que tanto adeuda con las reflexiones sobre la semántica de Michel Bréal,⁶⁸⁷ es del mayor interés para mostrar la isomorfía existente entre los diferentes tópicos que Gramsci aborda en relación con la normatividad. De igual modo que la religión oficial genera especularmente una religión popular, diferente pero íntimamente relacionada con aquella, o a la manera en la que la “moral popular” produce imperativos tan tenaces o más que los de la moral oficial, existe una gramática normativa que, sin hallarse recogida en la gramática escrita oficial que codifica el buen uso del lenguaje –a menudo el lenguaje de la élite política e intelectual– designa, en virtud de las normas informales que rigen en estos nichos

⁶⁸⁷ “Vemos que en el hombre del pueblo una infracción de lo que cree regla provoca la risa o el desdén. / Las formas que desorientan por un aspecto insólito se miran, pues, como defectuosas y se refieren al tipo considerado como regular. Así es como las excepciones van siendo cada vez menos numerosas y acaban por desaparecer” (Bréal, 1905: 67).

lingüísticos altamente diferenciados, los modos del buen hablar entre los sectores populares.

En ambos casos nos encontramos ante un polo –ya sea del lenguaje o de la moralidad– especialmente dinámico, ya que resulta mucho más sensible a las alteraciones inmediatas que se producen en el medio con el que los agentes sociales se encuentran en contacto inmediato. Por lo tanto, esta normatividad de facto es una importante –si no la más importante– fuente de innovación a la que ha de atender una gramática normativa escrita que pretenda no solo imponerse sino incorporar las innovaciones específicas de las clases subalternas,⁶⁸⁸ toda vez que esta ha de contemplar la pretensión de renovarse conforme evoluciona el lenguaje vivo que, a su vez, quiere educar como una “elección [...] un acto de política cultural-nacional” (Q29, §2: 2344).

De ahí la importancia de la atención a la gramática histórica cuando se quiere “proponer una ‘fase ejemplar’ como la ‘única’ digna de llegar a ser, ‘orgánica’ y ‘totalitariamente’, la lengua ‘común’ de una nación” (Q2343). Esta maniobra política, para que sea totalmente universalizable, ha de apoyarse en los elementos vivos del lenguaje no-oficial, en aquellos que describen aspectos de la vida inéditos para los que no existían expresiones pretéritas. Y esto de igual manera que una juridicidad de las clases subalternas devenidas hegemónicas ha de codificar formas de conducta actuales, adecuadas a las condiciones sociales presentes y cambiantes, y no ser un mero rito heredado de circunstancias pasadas y regido por la pulsión de repetición. Se trata pues de lograr incorporar en la instancia universal –ya sea la gramática normativa escrita, la moral oficial o, como veremos a continuación, el derecho– las aportaciones concretas y apegadas a la vida de todos los grupos y clases sociales que componen el pueblo. Se trata, en definitiva, de la progresiva consecución de la unidad entre el pueblo y la nación en todos estos ámbitos.

El caso del derecho resulta particularmente importante para comprender como se hilvanan todos estos elementos en lo que más adelante describiremos como la

⁶⁸⁸ Mariarossa Bricchi ha señalado la relevancia de los diccionarios dialectales como modo de codificación lingüística en pugna con el modelo del purismo cruscanti (2012: 107), así como suplemento instrumental cuyo florecimiento acompaña el crecimiento de las tendencias toscanocéntricas en las cuestión de la lengua nacional (*ibid.*: 110). Naturalmente, ya sea en una opción o en la otra, la función de tales diccionarios no es sino registrar lo más fidedignamente posible ese polo dinámico al que venimos de referirnos. También los “diccionarios sectoriales” (*id.*), dedicados a registrar los términos hiperespecializados pertenecientes a una disciplina dada, cumplen una función análoga.

gubernamentalidad socialista, más si cabe por la importancia capital que en esta adquiere la mediación entre una normatividad fáctica ligada a lo concreto y las formas abstractas y universales en las que esta se fija.⁶⁸⁹ En el §2 del cuaderno 27, Gramsci introduce la única ocurrencia de un término fundamental, perfectamente inscribible en el esquema que hemos apenas esbozado: el “‘folclore’ jurídico” (Q2316). Si bien el término es una variante instaurativa que se sitúa en el contexto de una reflexión sobre el derecho natural cuyo texto A se remonta a Q1, §4 y a Q1, §28, recoge un tema de notable importancia que entronca en general con la discusión de Gramsci con Croce a propósito del papel y la resignificación de las ideologías.

En Q10(2), §41.XII, encontramos las líneas maestras de la posición gramsciana: “de una ideología surgida para guiar a las masas populares, y que por lo tanto no puede no tener en cuenta algunos de sus intereses, sobreviven más elementos: el propio derecho de naturaleza, que ha desaparecido para las clases cultas, es conservado por la religión católica y está vivo en el pueblo” (Q1322). Es esta vivacidad del iusnaturalismo popular la que es retomada en Q27, §2. Allí, a propósito de la discusión sobre el derecho natural, Gramsci distingue tres posiciones bien diferenciadas. Está, en primer lugar, el iusnaturalismo católico que el autor sardo aproxima a un derecho natural revolucionario, que no sería sino una herejía de aquel, lo cual explica el cariz religioso de la propia revolución francesa, con su “adhesión en masa a las nuevas ideas y a la política revolucionaria de los jacobinos contra el clero” (Q27, §2: 2315). En segundo lugar, Gramsci reconoce un derecho natural propio de “grupos intelectuales” que obliga al esfuerzo de comprender el derecho natural como una *fictio iuris*, una forma específica cuyo “contenido real” eran “reivindicaciones concretas de naturaleza política-económica-social” (Q27, §2: 2316). Finalmente, Gramsci distingue una tercera acepción conformada por “las corrientes populares del ‘derecho natural’” las cuales consisten en

aquel conjunto de opiniones y de creencias sobre los “propios” derechos que circulan de manera ininterrumpida en las masas populares, que se renuevan continuamente bajo el empuje de las condiciones reales de vida y de la confrontación espontánea entre el modo de ser de diferentes grupos (Q27, §2: 2316).

⁶⁸⁹ En una importante nota, en la que Gramsci contrasta las posiciones de Sorel y Henri De Man, escorándose claramente con las del primero –a su vez atribuidas por el sindicalista francés a su lectura de Proudhon–, describe estas como la “orientación psicológica que consiste en ‘confundirse’ con los sentimientos populares (campesinos y artesanos) que concretamente pululan por la situación real hecha al pueblo por los ordenamientos económico-estatales, al ‘descender’ a ellos para comprenderlos y expresarlos en forma jurídica, racional” (Q11, §66: 1500).

Paradójicamente, aunque esta juridicidad concreta –que emana de las inmediatas condiciones de vida– toma su forma, precisamente, de un fenómeno religioso que tampoco en sus formas “organizadas y sistematizadas por la jerarquía [...] puede renunciar al concepto de derecho popular” (*id.*), este no se reduce a lo meramente religioso. Sobre él influyen igualmente corrientes laicas del derecho natural y “también ciertos programas y proposiciones afirmados por el ‘historicismo’” (Q27, §2: 2316) cuya combinación da lugar a la

masa de opiniones “jurídicas” populares, que asumen la forma del “derecho natural” y son el “folclore” jurídico. Que tal corriente tenga una importancia no menor [...] queda demostrado por la existencia de toda una serie de magistraturas arbitrales o de conciliación [...] que deberían juzgar precisamente teniendo en cuenta el “derecho” como es entendido por el pueblo, controlado por el derecho positivo u oficial (Q27, §2: 2316).

En definitiva, existe todo un derecho popular caracterizado por la misma contradictoriedad, dispersión y fragmentación que eran propias de las clases subalternas y de sus concepciones del mundo. Sin embargo, al igual que aquellas, este ha de ser contemplado en las diferentes instancias jurídicas: tanto por parte del poder judicial –a fin de garantizar que sus sentencias no transgredan el conformismo “espontáneo” de los subalternos– como del legislativo. Esta relación dialéctica con el derecho positivo –que funciona como elemento de apertura de este a la facticidad histórica y como posible condición de su actualización– permite, salvaguardados los aspectos procedimentales que hemos de exponer aún, ir más allá de aquella forma de comprender la ley como una mera expresión mistificada de los intereses de las clases dominantes. En tal virtud, la ley pasa a representar, abolidas las distinciones materiales que sirven de cortapisas a su universalidad formal,⁶⁹⁰ las verdaderas

⁶⁹⁰ Cabe pensar, en este sentido, la muy original lectura del problema de la ideología y la alienación en las Tesis sobre Feuerbach realizado por Fabio Frosini, en el que, atendiendo a la revalorización de las abstracciones, se apunta ya al carácter progresivo, contra la anarquía de la producción capitalista, de la cuestión legal: “es ideología cualquier función social que se proponga ponerse en relación específica con el ‘vacío’ que se produce en el momento en el que, con el avance de la división del trabajo, la ‘conciencia’ no es ya inmediatamente conciencia de las ‘relaciones materiales de los hombres, lenguaje de la vida real’, sino que se convierte en “producción espiritual, tal y como se refleja en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc. de un pueblo’. Pero *Sublimat* indica también (en su origen alquímico) un proceso de refinado y ennoblecimiento que puede indicar más bien la capacidad específica que tienen estas representaciones generales, de *reemplazar* la perdida ‘conciencia de la praxis existente’, al hacer posible una forma de conocimiento y

necesidades e intereses *comunes* de un *plebs* y un *populus* que, siquiera como proceso tendencial, pueden por fin concebirse como una unidad.

Las cortapisas que la juridicidad fáctica impone al derecho positivo concuerdan con la general ampliación de las categorías jurídicas que lleva a cabo Gramsci y, muy en particular, con su ampliación de la noción de legislador desarrollada dos años antes (Antonini, 2019: 53). Así, en Q14, §9, escrito entre diciembre de 1932 y enero de 1933, en respuesta a la pregunta “¿quién es el legislador”, escribe:

la palabra “legislador” puede ser efectivamente interpretada en un sentido muy amplio, “hasta indicar con ella el conjunto de creencias, de sentimientos, de intereses y de razonamientos difundidos en una colectividad en un periodo histórico dado”. Esto en realidad significa: 1) que el legislador individual [...] no puede nunca llevar a cabo acciones “arbitrarias”, anti-históricas [...]; 2) que todo acto legislativo, o de voluntad directiva y normativa, debe también y especialmente ser evaluado objetivamente por las consecuencias efectivas que podrá tener; 3) que cada legislador no puede ser sino abstractamente y por comodidad de lenguaje considerado como individuo, porque en realidad expresa una determinada voluntad colectiva dispuesta a hacer efectiva su “voluntad”, que es voluntad solo porque la colectividad está dispuesta a hacerla factible; 4) que por tanto todo individuo que prescindiera de una voluntad colectiva y no busque crearla, suscitarla, extenderla, reforzarla, organizarla, es simplemente una mosca cojonera, un “profeta desarmado”, un fuego fatuo (Q14, §9: 1662-1663).

Esta definición ampliada del legislador, como vemos, incluye ya la relación dialéctica entre legislación positiva y las diversas instancias sociales en las que predominan una u otra opinión jurídica, entre las diferentes voluntades colectivas que han de someterse a la generalidad de la ley o elaborar una legislación alternativa para llegar a ser hegemónicas. Naturalmente, el “folclore” jurídico es una de estas instancias, quizás la más importante desde el punto de vista que, a través de la ley, quiera lograr o afianzar la hegemonía de las clases subalternas.

5.5.2. Centralismo democrático y centralismo burocrático.

Por centralismo burocrático, orgánico y democrático debe entenderse ante todo una “forma organizativa” (Q9, §68: 1138) susceptible de ser aplicada a diferentes instituciones y niveles políticos y que, en general, se refiere a los distintos modos en los que un centro organizativo o directivo se relaciona con la pluralidad heteróclita

de conciencia *de conjunto*, que anule de forma imaginaria la dicotomía entre trabajo manual e intelectual y por lo tanto el dominio de clase” (2018: 173).

que trata de articular en una misma voluntad colectiva.⁶⁹¹ Estas categorías, en tanto que remiten a una *forma* o *modo*, son aplicables por igual a la vida estatal, a organizaciones supranacionales, a la organización de los partidos o de las asociaciones sindicales (Q9, §68: 1139 y Q13, §36: 1633). La diferencia entre ellas estriba en ser, en el caso democrático, una organización atenta a la diversidad, que unifica sin homogeneizar a las instancias unificadas. En el caso del centralismo orgánico o burocrático, en cambio, se trata de una aproximación abstracta, poco sutil en lo que hace a la consideración de las peculiaridades, las cuales ignora en lo teórico y tiende a aplastar en lo práctico.

Gramsci describe el “centralismo orgánico”, cuyo “nombre más exacto es el de centralismo burocrático” (Q9, §68: 1139), como “una crítica unilateral y de intelectuales de aquel desorden y dispersión de fuerzas [en la II Internacional]” (Q9, §68: 1139).⁶⁹² El resultado de esta forma de crítica conlleva una relación entre el individuo particular y el organismo colectivo que Gramsci califica en otro lugar de “fetichista”, es decir, se trata de “un dualismo y una actitud crítica exterior del individuo hacia el organismo (cuando la actitud no es de acrítica admiración entusiasta)” (Q15, §13: 1770). El correlato de esto tiende a ser una actitud pasiva de las masas, ya que el individuo espera “que el organismo funcione, aunque él no actúe y, precisamente, no reflexiona sobre que, estando muy difundido su comportamiento, el organismo sería inoperante” (*id.*).

La consumación de esta forma de centralismo puede producirse en dos variantes: en su forma eminentemente política el centralismo orgánico-burocrático implica un “programa político de predominio real de una parte sobre el todo” (Q9, §68: 1139), apoyándose en el falaz presupuesto según el cual “los gobernantes hacen los intereses de los gobernados y por lo tanto deben tener su consenso, debe verificarse la identificación del individuo con el todo” (Q15, §13: 1771). Desde un punto de vista de corte más teórico –“propio de intelectuales”– se trata de “un hecho

⁶⁹¹ Sobre estos modos diversos se pronuncia sintéticamente V. Gerratana: “la burocracia, sin ningún género de dudas, es lo opuesto de la democracia: esta es un poder que sube desde abajo hacia arriba, y niega toda idea de jerarquía, aquella, sin embargo, es un poder que desciende desde lo alto hacia abajo con una estructura esencialmente jerárquica” (1997a: 120).

⁶⁹² Recordemos a propósito de esta formulación la idea de la crítica inmanente que Gramsci encuentra en Labriola y que hemos citado más arriba, sobre todo por su contraposición a “la crítica subjetiva aplicada a las cosas” propias del “pensamiento subjetivo, que examina las cosas desde fuera e imagina que puede corregirlas por su cuenta” (Labriola, 1964: 118-119).

sectario o de fanatismo [...] que, aunque escondiendo un programa de predominio es, sin embargo, menos acentuado como hecho político consciente” (*id.*).

En el caso de los Estados –que Gramsci aduce en este pasaje de julio-agosto de 1932, es decir, escrito dos-tres meses después del texto sobre el moderno príncipe y probablemente cuando algunas noticias de la colectivización forzosa en la URSS se encontraban ya en su haber⁶⁹³– “el centralismo burocrático indica que se ha formado un estrecho grupo privilegiado que tiende a perpetuar sus privilegios regulando e incluso sofocando el nacimiento de fuerzas opuestas en la base, incluso si estas fuerzas son homogéneas con los intereses dominantes” (*id.*).

Por su parte, el centralismo democrático, que según Gramsci es el único que merece el nombre de “orgánico”, consiste en una “fórmula elástica, que se presta a muchas ‘encarnaciones’”⁶⁹⁴ y que

vive en tanto que es interpretada continuamente y continuamente adaptada a las necesidades: consiste en la búsqueda de lo que es igual en la aparente disformidad y distinto y opuesto en la aparente uniformidad, y en organizar y conectar estrechamente lo que es similar, pero de forma que tal organización y conexión parezca una necesidad práctica “inductiva”, experimental, y no el resultado de un procedimiento racionalista, deductivo, abstractoide, es decir, propio precisamente de intelectuales “puros” (Q9, §68: 1140).

Solo unas líneas antes, Gramsci se refiere a un “‘centralismo en movimiento’ [...] una continua adecuación de la organización al movimiento histórico real y es orgánico precisamente porque tiene en cuenta el movimiento, que es el modo orgánico de manifestarse de la realidad histórica”.⁶⁹⁵ Pero no solo esto, la organicidad requiere a su vez de “algo relativamente estable y permanente, o por lo menos que se mueve en una dirección más fácil de prever” (*ibid.*: 1139). En otras palabras, el centralismo democrático no es una anárquica renuncia a la dirección, sino que es, precisamente,

⁶⁹³ Sobre la preocupación de Gramsci por la deriva anti-hegemónica en la URSS remitimos a Vacca, 1989.

⁶⁹⁴ Quizás no esté de más, dado el énfasis compartido en la flexibilidad, traer de nuevo a colación en este punto el modo en el que Lenin describe el entramado institucional post-revolucionario: “se obtiene, en conjunto, un aparato proletario, formalmente no comunista, flexible y relativamente amplio, potentísimo, por medio del cual el Partido está estrechamente vinculado a la clase y a la masa” (Lenin, 1966: 38).

⁶⁹⁵ La riqueza de la variante instaurativa presente en el texto C –Q13, §36–, la cual nos muestra la creciente importancia y matización del “plan” en la reflexión de Gramsci, nos obliga a reproducirla (en cursiva) por entero: “adecuación de la organización al movimiento real, *una reconciliación de los empujones desde abajo con el liderazgo por arriba, una inserción continua de los elementos que brotan de la profundidad de la masa en el marco firme del aparato de dirección que asegura la continuidad y la acumulación regular de las experiencias*” (Q13, §36: 1634).

un *modo* de ejercicio de esta, el cual “en los partidos se encarna en el desarrollo orgánico del grupo social hegemónico” (*id.*). Habida cuenta de esto, en ese peculiar partido que ha de ser el moderno príncipe se produce un desplazamiento que no permite identificar con tanta facilidad, refiriéndolo a un grupo fijo e inmutable, un centro que permita reconstruir linealmente la línea de desarrollo de toda la organización:

en los partidos representantes de grupos sociales subalternos el elemento de estabilidad representa la necesidad orgánica de asegurar la hegemonía no a grupos privilegiados sino a las fuerzas sociales progresivas, orgánicamente progresivas con respecto a otras fuerzas aliadas pero compuestas y oscilantes entre lo viejo y lo nuevo (Q9, §68: 1139).

El texto clave para comprender el modo de relación entre el centro organizativo y las instancias periféricas que este dirige, siempre de una forma tal que se aspire a romper la dualidad entre dirigentes y dirigidos y pueda hablarse de una fusión orgánica en una sola voluntad colectiva,⁶⁹⁶ es Q14, §48. En esta nota de febrero de 1933, titulada “Pasado y presente. Centralismo orgánico y centralismo democrático. Disciplina”, se analizan las condiciones sociales en las cuales puede decirse que autonomía y disciplina –es decir, libertad y necesidad– pueden llegar a coincidir. Esto propiciaría que los grupos y clases subalternas no se pasivicen o vean neutralizada su agencia, sino que la incrementen, llevándola a un nuevo nivel con visos de hacer de la necesidad libertad: “lo que es *utopía* para el individuo puede convertirse en opción realista [...] para el hombre colectivo” (Badaloni, 1977: 282).

En la estela del Lenin de *La enfermedad infantil*, quien al tiempo que habla del “Poder gubernamental proletario” denuncia el sabotaje menchevique de la “disciplina proletaria” (Lenin, 1966: 39), Gramsci pone en valor este elemento ya no como un mal intrínseco a superar, sino como la adaptación de un individuo –con su nexo psico-físico específico– a un orden determinado, es decir, como la creación de una

⁶⁹⁶ Como hemos repetido hasta la saciedad, el objetivo del moderno príncipe, es ganar una forma organizativa que permita suprimir la distancia entre lo alto y lo bajo, la masa y la dirección. En definitiva, superar la tozuda “ley de hierro de las oligarquías”. En Q8, §213.1, escrito en marzo de 1932 y dedicado a la función de la religión en la construcción de la unidad política, se apunta a la tradicional dificultad de las iniciativas populistas (que no democráticas en el sentido aquí expuesto) para lograr producir dicha unidad y al papel que las formas de centralismo desempeñan en este proceso: “los intentos de movimientos culturales ‘hacia el pueblo’ –Universidades populares y similares– han degenerado siempre en formas paternalistas: además faltaba en ellos toda organicidad tanto de pensamiento filosófico como de centralización organizativa” (Q1070).

“espontaneidad”.⁶⁹⁷ Esta valorización de la disciplina, por lo tanto, “no anula la personalidad en sentido orgánico, sino que únicamente limita el arbitrio irresponsable por no hablar de la fatua vanidad de sobresalir” (Q14, §48: 1706).

En este sentido, Gramsci se sirve de la imagen lingüística, encarnada, como veremos en el apéndice, en buena medida en la gramática, para ejemplificar el papel político de la disciplina: “para crear un orden intelectual, necesidad de un ‘lenguaje común’ (contra el neolalismo intelectual y el bohemismo)” (Q11, §55: 1483). Entender la necesidad de la disciplina implica asumir la densidad propia de la contingencia histórica, la existencia de condiciones objetivas a las que resulta necesario plegarse —o equiparar en potencia si se tiene la pretensión de subvertirlas— con el fin de convertir la subalternidad en autonomía.⁶⁹⁸ En definitiva, Gramsci asume 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, 2015: 39); matriz marxiana sobre la que introduce un giro lingüístico central para nuestros fines:

La disciplina es también un estudio del pasado, en tanto que el pasado es elemento del presente y del futuro, pero no elemento “ocioso” sino necesario, en tanto que es lenguaje, es decir, elemento de “uniformidad” necesaria, no de uniformidad “ociosa”, perezosa (Q14, §61: 1721).

Reaparece aquí la recurrente imagen del neolalismo —“manifestación patológica del lenguaje (vocabulario) individual” (Q23, §7: 2193)— como siempre que se han de combatir las alternativas políticas que reniegan de la disciplina como un elemento necesario de la política de masas, fundándose sobre el diletantismo y la “espontaneidad” inconsciente que no son sino sumisión a una disciplina heterónoma en nombre del rechazo del conformismo.

Conformismo no significa nada más que “socialidad”, pero da gusto usar la palabra “conformismo” precisamente para golpear a los imbéciles. Esto no quita la posibilidad de formarse una personalidad y de ser originales, pero hace más difícil la cosa. Es

⁶⁹⁷ Este tópico se remonta a sus primeros escritos. Así, en un brevísimo texto, titulado “Disciplina e libertà” e incluido en el número monográfico *La città futura* (1917), escribe: “disciplinarse es hacerse independiente y libre. El agua es agua pura y libre cuando corre entre las dos orillas de un arroyo o de un río, no cuando está dispersa caóticamente por el suelo o enrarecida se libera por la atmósfera. Quien no sigue una disciplina es precisamente materia en estado gaseoso o materia contaminada por elementos extraños: por lo tanto inútil y dañina. La disciplina política hace precipitar esta suciedad y da al espíritu su mejor metal, a la vida un fin, sin el que la vida no valdría la pena de ser vivida” (Gramsci, 2017: 23).

⁶⁹⁸ “Hay que hacer ‘libertad’ de lo que es ‘necesario’, pero para ello hay que reconocer una necesidad ‘objetiva’, esto es, que sea objetiva precisamente para el grupo que habla” (Q16, §12: 1875).

demasiado fácil ser originales haciendo lo contrario de lo que hacen todos, es una cosa mecánica. Es demasiado fácil hablar de forma diferente a los otros, ser neolóricos, lo difícil es distinguirse de los otros sin hacer acrobacias para ello. [...]. Poner el acento sobre la disciplina, sobre la socialidad, y sin embargo pretender sinceridad, espontaneidad, originalidad, personalidad: he aquí lo que es verdaderamente difícil y arduo (Q14, §61: 1720).

Esta exaltación de la disciplina –que habíamos apuntado ya en el segundo capítulo– se ubica en una inmediata relación con la cuestión del centralismo democrático. Y esto a través de la pregunta sobre el papel que la disciplina desempeña en la creación de una “relación continuada y permanente entre gobernantes y gobernados” (Q14, §48: 1706) y sobre las condiciones precisas para que esta se produzca. La principal de ellas es que la disciplina no se comprenda “como pasiva y relajada adopción de órdenes, como mecánica ejecución de una consigna [...] sino como la consciente y lúcida asimilación de la directiva a realizar” (*id.*). Estaremos ante una disciplina democrática, entonces, cuando el sacrificio que esta impone conduce al abandono de una cierta espontaneidad dictada por los propios intereses corporativos satisfechos a través de una dirección extrínseca y, por lo tanto, a una activación política y a un ensanchamiento de la voluntad colectiva que redunde en un incremento en la capacidad de agencia y en la libertad. Es decir, en términos políticos, la dialéctica entre disciplina y autonomía que cobraba también la forma de la relación entre instrucción y educación, conduce al reconocimiento libre y realista –basado en una lógica de medios-fines– del bien común y sus condiciones. Es por ello que “cada elemento ‘impuesto’ [...] deberá ser repudiado como impuesto, pero no en sí mismo, esto es, habrá que darle una nueva forma que sea propia del grupo dado” (Q16, §12: 1875). Para que pueda sostenerse que la disciplina redunde en beneficio de la autonomía, el foco de atención ha de dirigirse “al ‘origen del poder que ordena la disciplina’” (Q14, §48: 1707), y, en tal virtud, concluye:

si este origen es “democrático”, es decir, si la autoridad es una función técnica especializada y no un “arbitrio” o una imposición extrínseca y exterior, la disciplina es un elemento necesario de orden democrático, de libertad. Función técnica especializada podrá decirse cuando la autoridad se ejerce en un grupo homogéneo socialmente (o nacionalmente); cuando se ejerce por un grupo sobre otro, la disciplina será autónoma y libre para el primero, pero no para el segundo (Q14, §48: 1707).

La posición de Gramsci parece diáfana. Resulta posible hablar de una disciplina autónoma sí y solo sí se abolen las distinciones de clase que producen una división social del trabajo que segmenta, en una estructura reificada, la relación entre

gobernantes y gobernados. La verdadera democracia, con la reforma educativa destinada a hacer duchas en al arte de gobierno también a las clases subalternas, no renuncia a la distinción gobernantes-gobernados, o mejor dicho, a las funciones representativas que cumplen una función técnica en la organización de la sociedad. Es más, no puede hacerlo, pues, dado el grado de complejidad de las sociedades europeas post-Versalles y el grado de movilización de las masas que en ellas se verifica, algo como la democracia directa no podría sino representar un neolalismo de izquierdas. La inclusión de las tareas de gobierno como una peculiar actividad en el marco de la división técnica del trabajo, abolida la sociedad de clases, es decir, las formas de heteronomía asociadas a la organización iusprivatista de la producción, conlleva una democratización de dicho trabajo. Se asistirá entonces a la creación de una hegemonía en la que, siquiera virtualmente, todo agente social se halle en condiciones de asumir funciones dirigentes, independientemente de cuál sea su extracción social:

la tendencia democrática, intrínsecamente, no puede solo significar que un peón se convierta en obrero cualificado, sino que cada “ciudadano” puede llegar a ser “gobernante” y que la sociedad lo pone, siquiera “abstractamente”, en las condiciones generales de poder llegar a serlo: la “democracia política” tiende a hacer coincidir a gobernantes y gobernados, asegurando a cada gobernado el aprendizaje más o menos gratuito de la preparación técnica general necesaria (Q4, §55: 501).

Gramsci recupera aquí, desarrollándolos, dos importantes elementos presentes en Marx y Lenin. Vuelve a su aguda lectura de *La cuestión judía* en esta concepción del “ciudadano” que no es ya meramente formal, sino que implica las muy materiales condiciones que permiten el acceso a esa específica “oligarquía” que se produce en condiciones democráticas. Se retoma así la dialéctica que se expresaba en el “sarcasmo apasionado” de Marx hacia la declaración de los derechos del hombre y el ciudadano.⁶⁹⁹ De esta forma, Gramsci esboza el dispositivo de un jacobinismo actualizado, capaz de romper las trincheras y casamatas de la revolución pasiva burguesa nacida “en 1870-71, [cuando] con el intento comunalista se agotaron históricamente todos los gérmenes nacidos en 1789” (Q13, §17: 1581).

Por su parte, además, la insistencia en la necesidad de mantener una división técnica del trabajo nos conduce de nuevo a la alocución de Lenin al II congreso de la *Komintern*. Otra vez en el sexto capítulo, el líder bolchevique sostiene como tarea inherente a la etapa socialista de transición “la supresión de la división del trabajo entre los hombres, [...] la educación, la instrucción y la formación de hombres

⁶⁹⁹ Cfr. Q1, §29: 23.

universalmente desarrollados y universalmente preparados, hombres que lo sabrán hacer todo” (Lenin, 1966: 40-41). Como vemos, Lenin apunta en la misma dirección que Gramsci, mas su universalismo no es equiparable: mientras el ruso parece contemplar la posibilidad de abolir tanto la división técnica como la división social del trabajo, Gramsci circunscribe la igualdad y la libertad a una sociedad civil fraternamente organizada, pero no niega que de esta halla de emanar una disciplina que, fuera del ámbito de la *cosa publica* –donde todos son igualmente capaces– circunscriba a cada cual su posición *especializada y no universal* en el proceso de producción y reproducción de la sociedad.

Esta forma de universalidad democrática que remite una vez más al pueblo en sentido material, subraya la honda influencia del ideal ilustrado en la obra de Gramsci, el cual reaparece en una de sus formas más claras en su reflexión sobre las conexiones entre el “centralismo democrático” y el “derecho”. Así, la negación de un carácter democrático a cualquier disciplina que no emane del propio pueblo, y proceda en cambio de una instancia heterónoma, continúa la ilustrada unión entre democracia y ley que Kant sintetizó en su *¿Qué es la ilustración?* con la fórmula “¿acaso puede un pueblo darse a sí mismo semejante ley?” (Kant, 2013: 94). La reflexión sobre las condiciones *materiales y ya no formales* de posibilidad de ese “puede” constituye el genuino nexo entre Gramsci y el pensamiento ilustrado.⁷⁰⁰ El parentesco con el *Sollen* kantiano no remite, en ningún caso, a una aproximación transhistórica al derecho, antes bien, en condiciones de “lucha de clases” el universalismo de la ley puede responder –y responde casi siempre– a una toma de

⁷⁰⁰ Quizás Q6, §98, un texto B escrito entre marzo y agosto de 1931, sea la mas honda reflexión de Gramsci sobre la relación entre el derecho y la instancia legisladora. Allí reconoce que la idea misma de universalidad, que implica como función principal del derecho que “todos los ciudadanos deben aceptar libremente el conformismo [...] en tanto que pueden llegar a ser elementos de la clase dirigente”, supone en realidad que “en el derecho moderno [...] está implícita la utopía democrática del siglo XVIII” (Q773). Sin embargo, inmediatamente a continuación, abunda en la cuestión de la relación entre derecho y clases subalternas, distinguiendo la hegemonía burguesa de la hegemonía de nuevo tipo propia del socialismo, distinción basada precisamente en la capacidad de la segunda para llevar la universalidad hasta sus últimas consecuencias: “diferente posición que han tenido las clases subalternas antes de llegar a ser dominantes. Ciertas clases subalternas deben tener un largo periodo de intervención jurídica riguroso y luego atenuado, a diferencia de otras; hay diferencia también en los modos: en ciertas clases la expansividad no cesa nunca, hasta a la absorción completa de la sociedad [hegemonía socialista], en otras, al primer periodo de expansión le sucede un periodo de represión [hegemonía-revolución pasiva burguesa]” (*ibid.*: 773-774).

partido bien concreta y parcial por las clases subalternas.⁷⁰¹ En este contexto, la cita ya utilizada, síntesis apretada de los elementos que componen la gubernamentalidad socialista, comienza a cobrar sentido. Recordémosla:

En el sistema hegemónico existe democracia entre el grupo dirigente y los grupos dirigidos en la medida en que [el desarrollo de la economía y por lo tanto] la legislación [que expresa tal desarrollo] favorece el paso [molecular] de los grupos dirigidos al grupo dirigente (Q8, §191: 1056).

Es obvio que el “hecho legal” refiere siempre a una “sistema de fuerzas en equilibrio inestable” (Q14, §76: 1744). Habida cuenta de esto, no resulta ni mucho menos trivial que en Q14, §34 –texto de enero de 1933 y, por lo tanto, escrito solo un mes antes que el pasaje sobre la disciplina– Gramsci hilvane la cuestión del centralismo democrático con una reflexión sobre lo jurídico. Allí, el sardo desgana las tres funciones que cabe atribuir a la ley, pues esta “encuentra quien la infrinja: 1) entre los elementos sociales reaccionarios que la ley ha derrocado; 2) entre los elementos progresivos que la ley comprime; 3) entre los elementos que no han alcanzado el nivel de civilización que la ley puede representar” (Q14, §34: 1691). En otras palabras, en tanto que la ley describe y fija un determinado equilibrio en las correlaciones de fuerzas, descripción que, porque abstracta, no puede no estar sometida a desviaciones concretas, cumple diversas funciones en virtud de las particularidades que se vean obligadas a someterse a su prescripción. En primer lugar, la fijación de un nuevo marco legal conlleva la imposición de una concepción del mundo alternativa a la de la clase hegemónica precedente, la cual, por lo tanto, obliga a esta a someterse a la nueva normatividad social. En segundo lugar, libera a los elementos que se veían subyugados por la legalidad anterior y que se hallan en condiciones de re-organizar parcial o totalmente la sociedad –de crear un nuevo orden más inclusivo–, esto es, de llevar a cabo un proceso constituyente. En tercer lugar, Gramsci se refiere a la función pedagógica sobre las clases aliadas que necesitan recibir un proceso instructivo de reforma intelectual y moral a fin de abandonar la vida subcivil.⁷⁰²

⁷⁰¹ “En las revoluciones contra los Estados absolutistas, existía ya como costumbre [y como aspiración] una gran parte de lo que luego se convierte en derecho obligatorio” (Q6, §98: 773).

⁷⁰² Encontramos una referencia previa a esta función pedagógica del derecho en Q8, §62, un texto escrito en febrero de 1932 y consagrado al papel del derecho penal: “si cada Estado tiende a crear o a mantener un cierto tipo de civilización y por lo tanto de convivencia, la justicia (el derecho) será un instrumento para este fin [...]. En realidad el Estado debe ser concebido como ‘educador’, precisamente en tanto que tiende a crear un nuevo tipo o nivel de civilización [...] El aspecto negativo o represivo de esta actividad es precisamente la justicia

Estas tres funciones remiten a la “función de policía, es decir, de tutela de un cierto orden político y legal” que corresponde a “cualquier partido político” ya sea “de los grupos dominantes, pero también de grupos subalternos” (Q14, §34: 1691). De lo que se trata entonces es de dirimir si esta función de policía “es de naturaleza reaccionaria o progresiva” (*id.*). Estaremos ante el primero de los casos si “el partido dado ejerce su función de policía para conservar un orden exterior, extrínseco, traba de las fuerzas vivas de la historia” (*id.*), es decir, si se corresponde con un partido de la clase hegemónica en el poder que se niega a ceder su posición ante una hegemonía alternativa capaz de expandir la capacidad de agencia de las clases subalternas. Como cabe suponer, habida cuenta de la noción de progreso normativamente connotada que maneja Gramsci, el partido que posibilita precisamente esta expansión será el que cumpla una función positiva, pues “tiende a llevar al pueblo a un nuevo nivel de civilización del que el orden político y legal es una expresión programática” (*id.*). Al mismo tiempo, este moderno príncipe tiende “a retener en la órbita de la legalidad a las fuerzas reaccionarias derrocadas y a elevar al nivel de la nueva legalidad a las masas atrasadas” (Q14, §34: 1692).

Lo relevante para nuestra actual exposición es que el criterio que Gramsci fija para dirimir entre ambas perspectivas tiene un carácter procedimental en el que la capacidad progresiva se asocia a un funcionamiento democrático “en el sentido de un centralismo democrático” (*id.*), mientras que, por definición, un partido organizado burocráticamente no puede cumplir una función progresiva. Solo en tanto que inserto en un dispositivo que permita tanto la expansión de la agencia popular como la elevación cultural y política de aquellos estratos sociales que no conocían siquiera la vida civil, el derecho será considerado por Gramsci como uno de los elementos que vertebra el proyecto de organización política de las clases subalternas.⁷⁰³ Como parte constitutiva de este se hilvanan necesariamente las aristas pedagógicas inherentes a su función policial con la “reforma intelectual y moral” acometida por el moderno

penal, el derecho penal, que no puede ser separado de todo el conjunto de la actividad positiva o civilizadora. Además, si no se parte de puntos de vista abstractos, se ve que el ‘derecho penal’ se ha ampliado, ha asumido formas originales y ha sido integrado por una actividad de recompensa” (Q8, §62: 978).

⁷⁰³ Es más, como muestra el déficit hegemónico en la historia de Italia, no puede hablarse *stricto sensu* de una hegemonía, mientras la cuestión jurídica no se plantee, para la burguesía no menos que para los grupos y clases subalternos, con todos sus matices: “el ‘subversivismo’ popular es correlativo al ‘subversivismo’ por arriba, es decir, a que no ha existido nunca un ‘dominio de la ley’, sino solo una política de arbitrios y de camarilla personal y de grupo” (Q3, §46: 326-327).

príncipe. En este sentido, el partido-Estado de las clases subalternas ha de atenerse al mismo principio que cualquier otro y recurrir, en un modo diverso, a idénticos instrumentos:

todo Estado es ético en tanto que una de sus funciones más importantes es la de elevar a la gran masa de la población a un determinado nivel cultural y moral [...] la escuela como función educativa positiva y los tribunales como función educativa represiva y negativa son las actividades estatales más importantes en tal sentido (Q8, §179: 1049).

Pero, ¿qué tipo de derecho es el apropiado para los criterios de flexibilidad requerida por el centralismo democrático y para la correcta relación entre el centro y los elementos dispersos de “folclore” jurídico? En Q6, §84, Gramsci resume “todo el ‘problema jurídico’” como el “de asimilar a todo el grupo con la fracción más avanzada de la agrupación” (Q757) y declina este problema con una forma funcionalista que, como hemos visto, guiaba también su aproximación a las funciones de la normatividad lingüística, esto es, a la gramática: “un problema de educación de las masas, de su ‘conformación’ según las exigencias del fin a alcanzar” (*id.*). Es precisamente en este punto donde introduce la noción de bien común a la que nos hemos referido, la cual se dirime en la interacción entre ética y derecho y se refiere a “la correspondencia ‘espontánea y libremente aceptada’ entre los actos y las omisiones de cada individuo, entre las conductas de cada individuo y los fines que la sociedad se plantea como necesarios” (Q6, §84: 757). Es como corolario a toda esta argumentación, donde Gramsci añade su reflexión sobre las características del derecho que ha de adaptarse mejor al modelo flexible del centralismo democrático: “la continuidad ‘jurídica’ del centro organizativo no debe ser de tipo bizantino-napoleónico, esto es, según un código concebido como perpétuo, sino romano-anglosajona, es decir, cuya característica esencial consiste en el método, realista, siempre adherente a la vida concreta en perpetuo desarrollo” (Q6, §84: 757).

La transición al socialismo, entendida como la consecución de una hegemonía democrática al amparo del moderno príncipe, espacio de realización de un derecho en la sociedad política que genera una ética acorde en la sociedad civil, ha de basarse en la provisionalidad y en la perpetua revisión de los propios postulados,⁷⁰⁴ toda vez que

⁷⁰⁴ Sobre la flexibilidad requerida por el proceso de transición se pronuncia Valentino Gerratana en su polémica con Norberto Bobbio a propósito de la relación entre socialismo y democracia: “no es lícito extraer del término ‘transición’ [...] el adjetivo ‘transitorio’, para hacer de él un sinónimo de *provisional*, *contingente*, *accidental*, y contraponerle *los*

sobre esta realidad que está en continuo movimiento, no se puede crear un derecho constitucional de tipo tradicional, sino solo un sistema de principios que afirman como fin del Estado su propio fin, su propia desaparición, es decir, la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil (Q5, §127: 662).

A fin de cumplir con esta transición al socialismo que no es sino la realización de la democracia resta que nos detengamos en el último de los elementos que Gramsci incluye en su esquema, esto es, en la forma de *saber* que permite la compenetración del centro y la masa en una hegemonía que genere una totalización no homogeneizante y abierta al cambio, a la transformación molecular de sí mismo a partir de una pluralidad diseminada de centros de innovación desde abajo.⁷⁰⁵

5.5.3. Filología viviente.

Hemos descrito ya los diferentes elementos que han de configurar el entramado institucional que permite la transición socialista como realización del programa pancivilizatorio del republicanismo democrático. Resta tan solo apuntar al *saber* específico que Gramsci considera adecuado a la consumación de dicho proceso y a las características con las que lo describe. Este saber, cuya descripción comparece en el cuerpo a cuerpo con Bujarin y en el intento de superar las limitaciones que aquejan a un modelo soviético asediado, tras la colectivización forzosa, por un déficit de hegemonía marcadamente burocratizante, será la filología viviente.

resultados duraderos del proceso de construcción de determinados organismos estatales en estas sociedades. Precisamente la duración de tales resultados, que mientras garantizan el ejercicio de funciones necesarias, se muestran incapaces de garantizar el ejercicio de otras funciones no menos necesarias (las funciones de una efectiva hegemonía), podría ser el agujero de un obstáculo difícil de superar, para que el proceso de transición, que ahora aparece bloqueado, reanude su marcha” (Gerratana, 1977a: 114). Vacca, por su parte, señala en la misma polémica que “la problemática de la transición al socialismo [...] no es otra cosa que la temática propuesta por Bobbio sobre el vínculo democracia-socialismo” (1977: 197).

⁷⁰⁵ Nuevamente, el modelo lingüístico resulta preclaro: “la interferencia y la influencia ‘molecular’ puede producirse en el propio seno de una nación, entre diferentes estratos, etc.; una nueva clase que llega a ser dirigente innova como ‘masa’; la jerga de los oficios, etc., es decir, de las sociedades particulares, innovan molecularmente” (Q6, §71: 739). Obviamente, como por definición los grupos y clases subalternos se hallan dispersos y su unidad ha de ser conquistada en la instancia hegemónica, el tipo de innovación a la que se ven abocados, so pena en caso contrario de que uno de ellos reproduzca nuevamente una dominación de tipo tradicional, cobra la forma de lo molecular, de una pluralidad de centros de irradiación a cuya peculiaridad el orden ha de estar atento si no quiere dejar de ser un representante de y pasar a ser una imposición a los mismos.

Naturalmente, la formación de Gramsci le hace ducho en el manejo del instrumental teórico y metodológico de la filología,⁷⁰⁶ el cual considera que puede expandirse más allá del ámbito meramente textual y ser utilizado para la interpretación de fenómenos socio-políticos en general. Q16, §3 podría considerarse un texto intermedio en este sentido: en él se propone, a propósito de un comentario al *Lehrbuch der historischen Methode* de Ernst Bernheim,⁷⁰⁷ la creación de una “sociología de la filosofía de la praxis” que ha de

ser una exposición sistemática de cánones prácticos de investigación y de interpretación para la historia y la política, una recogida de criterios inmediatos, de cautelas críticas, etc. *una filología de la historia y de la política*, tal y como son concebidas por la filosofía de la praxis (Q1845, el destacado es nuestro).

En este texto, si bien Gramsci se refiere a la elaboración de un dispositivo textual, la filología remite a un objeto extra-textual: a la historia y a la política. Es decir, se da por consumada la posibilidad de aplicar los métodos de la filología a la identificación e interpretación de los fenómenos socio-políticos en acto.

Este instrumento, como vimos anteriormente, se utilizaba también, acusando al filósofo napolitano de incurrir en una concepción especulativa de lo económico, contra la afirmación croceana que hacía de la estructura un *deus absconditus*, cuando en realidad esta debe ser pensada “históricamente, como [...] un conjunto de condiciones objetivas que pueden y deben ser estudiadas con los métodos de la ‘filología’” (Q10(1), §8: 1226).

Asimismo, en Q13, §20 la filología comparece nuevamente como método anti-especulativo, esta vez para apoyar el postulado de la filosofía de la praxis según el cual “no existe una abstracta ‘naturaleza humana’ fija e inmutable [...] sino que la naturaleza humana es el conjunto de las relaciones sociales históricamente determinadas, es decir, un hecho histórico constatable, dentro de ciertos límites, con los métodos de la *filología* y de la crítica” (Q1599, el destacado es nuestro).

⁷⁰⁶ Sobre el valor de la filología como mecanismo de interpretación textual son múltiples las referencias en los *Quaderni*, así, en Q6, §198 se habla del “error de método filológico” que consiste en “hacer decir a los textos, por amor de tesis, más de lo que los textos dicen realmente” (Q838). También Q4, §1, cuando Gramsci describe los criterios de profilaxis metodológica que han de contemplarse al acercarse a una obra como la de Marx, queda clara su atención a las dimensiones filológicas de dicho trabajo. Sobre esta y otras ocurrencias cfr. De Lutiis, 2009: s/p y, sobre todo, Bianchi, 2020.

⁷⁰⁷ Sobre la obra de Bernheim y la concepción de la filología como un saber sincrónico que fija la palabra en el tiempo, a diferencia de la historia que sería un saber inherentemente diacrónico, cfr. Bianchi, 2020: 53-54.

Sobre esta extensión del objeto susceptible de ser explicado e interpretado filológicamente, Gramsci crea el uso metafórico que rubrica como “‘filología’ viviente”. A decir del sardo, la filología será “la expresión metodológica de la importancia de que los hechos particulares sean comprobados y precisados en su inconfundible ‘individualidad’” (Q11, §25: 1429). Este saber eminentemente histórico es adecuado a los fines teóricos y prácticos de la filosofía de la praxis, toda vez que su fin será la comprensión (y organización) de su objeto de estudio, a saber: una “experiencia” que “no puede ser esquematizada” y que se corresponde con “la historia misma en su infinita variedad y multiplicidad, cuyo estudio puede dar lugar al nacimiento de la ‘filología’ como método de la erudición en la determinación de los hechos particulares” (Q11, §25: 1428-1429).

La filología, en el texto A –Q7, §6, escrito en noviembre de 1930– se contrapone de parte a parte al método de “los ‘grandes números’ o de la ‘estadística’ tomado prestado de las ciencias naturales o al menos de algunas de ellas” (Q7, §6: 856). En el texto C, en cambio, Gramsci reconoce que “no se puede excluir la utilidad práctica de identificar ciertas ‘leyes de tendencia’ más generales que corresponden en la política a las leyes estadísticas o de los grandes números que han servido para hacer progresar algunas ciencias naturales” (Q11, §25: 1429). Naturalmente, entre noviembre de 1930 y julio-agosto de 1932, Gramsci lleva a cabo toda su reflexión sobre la nueva inmanencia, la traducibilidad y el logro, de alcance gnoseológico, de la “ley de tendencia” que hemos visto en capítulos anteriores. De ahí que asistamos a una revalorización de la estadística que, en buena medida, queda *traducida* como una de las formas de legalidad que pueden ser contempladas por la filosofía de la praxis. Esto no obstante, Gramsci enseguida pone de manifiesto las limitaciones tanto teóricas como prácticas de asumir la estadística como saber privilegiado, pues esta

puede ser empleada en la ciencia y en el arte política solo mientras las grandes masas de la población permanecen esencialmente pasivas –con [respecto a] las cuestiones que interesan al historiador y al político– o se supone que permanecen pasivas (Q11, §25: 1429).

Esta crítica al uso teórico de la estadística aproxima una vez más a Gramsci a la obra de E. P. Thompson. También desde el punto de vista historiográfico, el uso de la estadística resulta afín a una concepción de las clases subalternas que las considera como mero objeto de gobierno y no tanto como un posible sujeto del mismo. O dicho de otro modo: el “espíritu popular creativo” resulta reactivo a la estandarización estadística y reclama el uso de una metodología atenta a los matices de cada

individualidad. Así, Gramsci anticipa la polémica de la *History from below* con el uso desmedido de las metodologías cuantitativas que, privando de racionalidad a las prácticas subalternas, las subsumen –las esquematizan, en un gesto incompatible con la filosofía de la praxis– en un modelo “espasmódico”.⁷⁰⁸

Del lado político, donde “la extensión de la ley estadística [...] puede tener como resultado verdaderas catástrofes, cuyos daños ‘brutos’ no podrán ser resarcidos nunca” (Q11, §25: 1429), la consideración exhaustiva del subalterno *solo* como cosa u objeto, truncaría el proyecto emancipatorio de la filosofía de la praxis y sería incapaz de captar los conatos de su florecimiento, ya que “la acción política tiende precisamente a hacer salir a las multitudes de la pasividad, es decir, a destruir la ley de los grandes números” (Q11, §25: 1430). Esta consideración del subalterno como una pasividad no es prerrogativa exclusiva de la hegemonía burguesa que, como vimos, privatiza su agencia y la enclaustra en la sociedad civil, sino también el límite inherente a la colectivización soviética, toda vez que “la propia reivindicación de la economía según un plan, o dirigida, está destinada a destruir la ley de los grandes números entendida mecánicamente, es decir, producida por la aproximación casual de infinitos actos arbitrarios individuales” (*id.*).⁷⁰⁹

Entre la escila burguesa y la Caribdis stalianiana debe abrirse paso el programa político propio de la filosofía de la praxis, cuyo centro será el logro de un mecanismo de objetivación de las masas por parte del centro dirigente diferente al de la estadística. En este punto, frente al individualismo metodológico que toma a cada átomo social como un elemento equivalente a todos los demás, sin atender, a la hora de realizar inferencias estadísticas, a distinciones cualitativas ni al grado de organización o la composición de los agentes sociales,⁷¹⁰ Gramsci introduce el papel del partido como dispositivo para la creación de una voluntad colectiva.

⁷⁰⁸ “La chusma se introduce, de manera ocasional y espasmódica, en la trama histórica, en épocas de disturbios sociales repentinos. Estas irrupciones son compulsivas, más que autoconscientes o autoactivadas; son simples respuestas a estímulos económicos” (Thompson, 1979a: 62-63). En la respuesta a los críticos de su texto –“La economía moral, revisada”– Thompson se refiere nuevamente a los “positivistas ineluctables” que “proponen que solo es necesaria una serie de explicaciones directamente económicas de los motines de subsistencia” (2019b: 364).

⁷⁰⁹ Para la cuestión de la economía según un plan tal y como Gramsci la elabora en los *Quaderni*, véase la reconstrucción de Giuseppe Cospito (2014: 160-180).

⁷¹⁰ Para una profunda crítica a los modelos a-históricos fundados en un individualismo metodológico abstracto y aplicados a la organización y al estudio de lo social, cfr. Bertomeu y Domènech, 2005.

En la coyuntura de entreguerras, momento de “la extensión de los partidos de masas y de su adhesión orgánica a la vida más íntima (económico-productiva) de la masa”, Gramsci, que precisamente alude en este párrafo al célebre *Los partidos políticos*, de Robert Michels,⁷¹¹ trata de diseñar el dispositivo político capaz de superar la “ley de hierro de las oligarquías” y dar lugar a una forma de revolución “molecular” que no sea ya un mero recambio de élites. Naturalmente, dicha pretensión implica la necesidad de elaborar una burocracia de tipo nuevo, capaz de distinguir las especificidades de cada agente social sin homogeneizarlo, es decir, logrando más una armonización “orgánica” que una uniformización “mecánica”. El saber adecuado a dicho fin es la “filología viviente”, que Gramsci considera el saber capaz de formar un “vínculo estrecho entre la gran masa, el partido, el grupo dirigente y todo el conjunto, bien articulado, se puede mover como un hombre colectivo” (Q11, §25: 1430).

El sardo se refiere a este “sistema de ‘filología viviente’” como aquel en el cual la penetración capilar de los partidos en la vida de las masas, es decir, la organización exhaustiva de la espontaneidad que surge de la posición que estas ocupan en el proceso productivo —de sus límites corporativos— pasa ahora a ser, en todos sus detalles, ya no “mecánica y casual” sino “consciente y crítica” (*id.*). En esta penetración, la dialéctica masa-partido no es ya racionalista y externa (como en la crítica subjetiva propia del centralismo burocrático), sino que se constituye en lo que hemos llamado una “dialéctica del sentimiento” que ensambla el

organismo colectivo por “co-participación activa y consciente”, por “co-pasionalidad”, por conocimiento de los particulares inmediatos, por un sistema que se podría llamar de “filología viviente” (Q11, §25: 1430).

⁷¹¹ Si bien la referencia inmediata que Gramsci ofrece en este punto son las reflexiones de Robert Michels sobre el liderazgo carismático y su función dentro de los partidos políticos de masas, no es menos sabido que entre las obras de Max Weber conocidas por el reo se encuentra *Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada*, probablemente una de los más preclaros análisis sobre el rol de la burocracia y el papel reservado para el liderazgo carismático en los partidos políticos de masas, así como en el naciente Estado administrativo, de la Europa de la primera posguerra.

5.6. La compleja gramática del moderno príncipe: ¿una gubernamentalidad socialista?

Como ya hemos tenido ocasión de señalar, en el VI apartado de *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*, tras la descripción del modo en el que el partido se relaciona con los soviets y los sindicatos, Lenin introduce, como de pasada, la expresión “Poder gubernamental proletario” (Lenin, 1966: 39). Con esto se refiere al entramado institucional y al modelo organizativo general destinado a encarnar la “dictadura del proletariado” y –así se veía a la altura de 1920– la transición socialista al comunismo. Esta pretensión leninista, anecdótica, fugaz y a la postre, si se quiere, “fallida”; era, sin embargo, compartida por gran parte del bolchevismo en la etapa previa a la asunción de la consigna del “socialismo en un solo país” y resultaba capaz de movilizar unos recursos políticos e involucrar a una cantidad de población sin precedentes para ninguna iniciativa política en la historia precedente. Habida cuenta de esto, no deja de llamar la atención el hecho de que Foucault, también de pasada pero con rotundidad, niegue la existencia de una gubernamentalidad socialista:

Que haya o no una teoría del Estado en Marx, insistimos en que toca a los marxistas decidirlo. Por mi parte diré que lo que falta en el socialismo no es tanto una teoría del Estado sino una razón gubernamental, la definición de lo que sería en el socialismo una racionalidad gubernamental, es decir una medida razonable y calculable de la extensión de las modalidades y los objetivos de la acción gubernamental (Foucault, 2012: 102).⁷¹²

⁷¹² Es muy probable que la referencia de Foucault a la cuestión de si existe una teoría marxista del Estado se halle directamente influida por la obra de Nicos Poulantzas *Estado, poder y socialismo*, publicada por primera vez en 1977, cuya ascendencia sobre el francés es conocida (Lemke, 2002: 52) (recordemos que *Naissance de la biopolitique* es el curso que el francés dicta en 1979). En esta obra, Poulantzas, quien critica, al tiempo que muestra su concordancia en diversos aspectos (1979: 176-186), la posición de Foucault como una “absolutización del poder” que convierte las resistencias en una “pura afirmación de principio” (Poulantzas, 1979: 180), alude ya en la introducción (1979: 17) a los artículos de Norberto Bobbio titulados “¿Existe una doctrina marxista del Estado?” y “¿Qué alternativas a las democracias representativas?”, ambos publicados en el volumen colectivo *Il marxismo e lo Stato*, de 1976. Estos textos de Bobbio, críticos con la falta de pluralismo dizque inherente a la tradición marxista, así como con el escolasticismo de un marxismo académico supuestamente poco dispuesto a aprender las lecciones de la historia, desencadenaron una polémica en la que participan insignes representantes de los estudios gramscianos como Giuseppe Vacca o Valentino Gerratana. Estos ponían en valor no solo la relevancia de la textualidad de los clásicos del marxismo –y más específicamente del hegelo-marxismo– para la elaboración de una teoría marxista del Estado alternativa al modelo liberal (Vacca, 1977: 163-175; 181-187), sino también la necesidad crítica de pensar el vínculo entre socialismo y democracia acentuando los elementos de *transición* que encontramos en el socialismo real sobre los elementos de *soberanía* (Gerratana, 1977a: 111-114), la función de los espacios de democracia directa en las sociedades capitalistas avanzadas (*ibid.*: 119-120) o, finalmente, la capacidad y los métodos del PCI como “intelectual colectivo” para reflexionar y adaptarse a los desafíos epocales que las sociedades occidentales brindaban a las organizaciones

Debemos ahora, siquiera someramente, reconstruir el problema del gobierno en la obra de Michel Foucault y ver en qué sentido los elementos que hemos seleccionado a partir de los escritos de Gramsci pueden ensamblarse en el esbozo de una “gubernamentalidad socialista”.

Antes de ello, quisiéramos realizar algunas breves apreciaciones sobre el enfoque general de este fin de capítulo. En primer lugar, no pretendemos llevar a cabo una reconstrucción exhaustiva del planteamiento foucaultiano que se atenga a los numerosos matices terminológicos y a las acusadas mutaciones semánticas que sufre

comunistas (*ibid.*: 114-117). Ciertamente, además, este libro constituye la antesala de dos importantes trabajos, ambos de 1977, que suponen los últimos intentos de llevar a cabo una reflexión genuinamente gramsciana vinculada al aparato del PCI y destinada a pensar la crisis de la sociedad fordista y los efectos de la contra-revolución monetarista en la mutación de la forma-trabajo, haciendo primar la categoría gramsciana de “revolución pasiva” y tratando de poner de manifiesto los rasgos distintivos de la democracia socialista con respecto tanto a la democracia liberal como al stalinismo. Nos referimos, naturalmente, a *Egemonia, Stato, partito in Gramsci* (De Giovanni *et al.*, 1977) y a *Politica e storia in Gramsci* (Ferri, 1977). Para un análisis de los contenidos del primero, correspondiente a un seminario celebrado en Frattocchie, cfr. Liguori, 2012: 260-265. En cuanto al congreso florentino de 1977, del que nace el segundo volumen, cfr. *ibid.*: 265-272 e Izzo, 2009: 194-199 (este último con importantes informaciones sobre los preparativos del congreso). El resto es historia, los años de plomo, la decadencia del PCI posterior al “compromiso histórico” y más tarde los años del berlusconismo y la *Svolta della Bolognina*, así como las modas teóricas como el *operaismo* – hoy carente de representantes y con todos sus “clásicos”, de Tronti a Negri o Sergio Bologna, autodeclarados post-operaistas– o los planteamientos impolíticos de la *Italian Theory*, sepultaron definitivamente esta vía de reflexión teórico-política.

Sea como fuere, señalamos aquí, y no podemos sino dejar para otra ocasión el estudio exhaustivo del particular, el modo en el que estos debates italianos, que, como mínimo de forma indirecta, pudieron llegar a Foucault a través de la obra de Poulantzas, constituyen un referente inexcusable para contrastar y repensar todo su planteamiento sobre la gubernamentalidad y el Estado (o mejor, los efectos de Estado) entre el año 1976 y el 1979, además de suponer, en opinión de quien escribe, el punto de anclaje fundamental, descuidado por las anteojeras de la especialización académica, para lograr una lectura sinóptica del marxismo contemporáneo. Dejamos como trabajo postdoctoral la elaboración de esta panorámica, mas destaquemos ahora que con y contra los autores en ella involucrados dialoga el Althusser de *Lire le Capital* (especialmente con Badaloni); desde luego el marxismo italiano es un referente para Poulantzas y Buci-Glucksmann; discuten con él también Sacristán y Fernández Buey en España (ante todo con Gerratana y Rossana Rossanda); contra ellos se forja todo el *operaismo* de Tronti y Panzieri; buena parte del importante compendio de textos elaborado por Chantal Mouffe (quien asiste al seminario de Florencia) en 1979 recoge trabajos de los autores vinculados al PCI; también Raymond Williams, Perry Anderson y Stuart Hall se muestran atentos a los desarrollos del marxismo italiano en aquellos años; y los ejemplos podrían multiplicarse *ad infinitum*. Baste señalar ahora que también Foucault, quien nos interesa, aunque ajeno a la tradición marxista y, *sensu stricto*, a la “teoría del Estado”, participa del espíritu de la época y llega a converger en no pocas ocasiones con la obra de autores como De Felice (1977) o De Giovanni (1977), muy atentos a la penetración capilar del poder en las sociedades de masas y a la asunción de funciones “biopolíticas” por parte del Estado.

su utillaje conceptual en el espacio de pocos años, enfoque que nos encaminaría hacia una descripción preciosista de un pensamiento en constante evolución y de sus etapas, cuya complejidad sin más reconocemos.⁷¹³ Tampoco es el objetivo de nuestro trabajo desentrañar los pormenores del modo en el que Foucault piensa el Estado y el derecho, aunque ciertamente debemos aludir a ambas cuestiones para entablar algunos puntos de convergencia con Gramsci.⁷¹⁴ Finalmente no es el objetivo de nuestro trabajo, como hace buena parte de la bibliografía que aspira a trazar puentes entre ambos autores, insistir en la compatibilidad o incompatibilidad de los enfoques gramsciano y foucaultiano en sus aspectos más generales: concepción del poder, papel del Estado, excesivo marxismo o hegelianismo de Gramsci, carácter totalizante de la teoría de la hegemonía, carácter poco relacional de las categorías gramscianas, Gramsci como precursor sin más de la biopolítica, etc.,⁷¹⁵ pues tal perspectiva a menudo redundante en prejuicios preconcebidos y no trata de reconstruir la auténtica lógica interna de cada pensamiento, para a partir de ella –con la resignificación sobre algunas categorías clásicas del marxismo en el caso de Gramsci, por ejemplo– contrastar el proceder de cada autor.

Construiremos nuestra exposición, en cambio, como sigue. Partiendo de la simple aceptación del planteamiento foucaultiano sobre la gubernamentalidad y exponiéndolo mínimamente, pretendemos –utilizando los elementos gramscianos que hemos descrito en detalle en este capítulo– mostrar cómo su ensamblaje da lugar a un dispositivo que podría ser equiparado a la razón gubernamental socialista cuya existencia era negada por el filósofo de Poitiers. Quizás sea precipitado, habida cuenta

⁷¹³ Consideramos que existen numerosos trabajos que cumplen esta función. Musseta (2009), López Álvarez (2010) y sobre todo Castro-Gómez (2015) son las obras que hemos tomado como principal referencia en nuestro acercamiento a la cuestión de la gubernamentalidad. Por su parte, el volumen colectivo *Para una crítica del neoliberalismo* debido al excepcional cuidado de Rodrigo Castro Orellana y Emmanuel Chamorro, constituye un inmejorable estado de la cuestión sobre la fortuna y las derivas del debate en torno al curso foucaultiano de 1978-1979. Debo además hacer un explícito agradecimiento al ininterrumpido diálogo con Emmanuel Chamorro en lo que respecta al contenido de las líneas que siguen.

⁷¹⁴ Sobre la creciente relevancia de lo jurídico en un modelo que no por ello renuncia a la concepción bélica de la política, cfr. López Álvarez, 2006 y Marsá, 2014. Sobre la compleja manera en la que Foucault piensa el Estado como una instancia de coagulación y no como un fundamento del poder, cfr. Musseta, 2009: 45-48; Jessop, 2006: 37-38; Lemke, 2002: 50-52; Castro-Gómez, 2015: 34-39.

⁷¹⁵ El soberbio estado de la cuestión que nos ofrece Pietro Maltese (2015) muestra como la mayor parte de los intentos de hacer converger a ambos autores incurren en este tipo de comparativas exageradamente generales o en una no menos general contraposición que se limita a querer ver en cada uno de los autores al encargado de subsanar los defectos y límites del otro.

del carácter propositivo de nuestra comparación, tratar de bautizar el tipo dispositivo resultante de este modo de ejercicio del poder, mas permítasenos arriesgar que se trataría de un dispositivo hegemónico. Sin embargo, dado que, como hemos visto, la hegemonía no es un modo de gobierno necesariamente democrático en el sentido material del término, nos referiremos al tipo de hegemonía socialista, entendida en la estricta equivalencia entre socialismo y democracia, del mismo modo que titulamos nuestro trabajo: la compleja gramática del príncipe moderno.

En el planteamiento de Foucault, el dispositivo de seguridad no abole la existencia de elementos jurídicos y disciplinarios, sino que los resignifica subordinándolos al cumplimiento de parámetros aceptables en relación a las diferentes variables dentro de cálculos de optimización estadísticos.⁷¹⁶ De igual modo, también el dispositivo hegemónico-socialista incluye una resignificación de lo jurídico, lo disciplinario y el gobierno (en el sentido del uso de la estadística) según un modelo ya no securitario, sino dialéctico. Entiéndase, si la relación entre lo particular y lo general, entre las masas y el centro, no se da ya en esta hegemonía —o no solo— a través de las directrices de la economía política sino de la “filología viviente”, hablamos de dispositivo dialéctico en el muy específico sentido según el cual todas las tecnologías de poder precedentes, y el “consumo de libertad” que caracteriza al gobierno, se articulan ahora según una racionalidad que combina los modos de proceder inductivo y deductivo, “en modo que tal organización y conexión parezca una necesidad práctica ‘inductiva’, experimental, y no el resultado de un proceso racionalista, deductivo, abstractoide” (Q9, §68: 1140).

Pero antes de volver a Gramsci, veamos aún los rasgos fundamentales del planteamiento foucaultiano. En *Seguridad, territorio, población*, el curso del año 1977-1978, Foucault comienza a ocuparse con el problema de la gubernamentalidad que desarrollará por extenso en el ya aludido *Nacimiento de la biopolítica*. Este tópico teórico tenía por fin, precisamente, profundizar en la cuestión de la biopolítica, que había comparecido en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, publicado

⁷¹⁶ “No hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad. No tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar de los mecanismos jurídico-legales. De hecho, hay una serie de edificios complejos en los cuales el cambio afectará, desde luego, las técnicas mismas que van a perfeccionarse o en todo caso a complicarse, pero lo que va a cambiar es sobre todo la dominante o más exactamente el sistema de correlación entre los mecanismos jurídico-legales, los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de seguridad” (Foucault, 2008: 20).

un año antes.⁷¹⁷ La definición de gubernamentalidad que ofrece en este curso –más concretamente en la clase del 1 de febrero de 1978– nos permitirá abordar los principales problemas que nos interesa traer a colación, permitásenos pues reportarla por extenso:

Con esta palabra, “gubernamentalidad”, aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis, reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último creo que habría que entender la “gubernamentalidad” como el proceso o, mejor, el resultado en virtud del cual el Estado de justicia de la edad media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI se “gubernamentalizó” poco a poco (Foucault, 2008: 115-116).

En estas pocas líneas Foucault condensa casi todo lo que necesitamos saber. Nos ofrece el proceso histórico al que hay que retrotraer los orígenes de la gubernamentalidad. Señala la relación del “gobierno” con las demás formas de poder –el poder soberano y el poder disciplinario–, destacando la preeminencia de este, pero sin negar su coexistencia con aquellos. Finalmente nos habla del qué, es decir, de la manera en la que la gubernamentalidad se decanta en aparatos y en saberes, y más concretamente en análisis, reflexiones, cálculos y tácticas. Todos ellos tienen el fin de

⁷¹⁷ En el último capítulo de esta obra encontramos la célebre descripción del poder biopolítico, por contraste a un poder soberano consistente en “*hacer morir o dejar vivir*” (Foucault, 1995: 164), como “el poder de hacer *vivir* o de rechazar hacia la muerte” (*ibid.*: 167). Asimismo, abundando en la cuestión de la trabazón articulada entre tecnologías de poder se dice “este poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; *no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones*. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el incremento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad [...] todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano*. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de los viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos [...] todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y *controles reguladores: una biopolítica de la población*” (Foucault, 1995: 168, el primer destacado es nuestro). Esta trabazón de dos tecnologías diferenciadas, una consistente en el minucioso y exhaustivo control de los cuerpos y otra que debe dejar hacer a la libertad naturalista, meramente biológica, para optimizar los resultados de su espontaneidad, conducen a Foucault a un impasse teórico que le obliga a introducir, precisamente, la cuestión de la gubernamentalidad, como una forma de poder que, para funcionar, requiere de (“consume”) libertad (Castro-Gómez, 2015: 51-52).

gestionar y administrar políticamente a un determinado objeto, una realidad que hasta entonces se había considerado pre-política, natural, y que, del XVI en adelante, acrecienta las competencias ya no, o no solo, del soberano, sino también del grupo de expertos que componen el gobierno. Nos referimos, naturalmente, a la población.⁷¹⁸

Si bien en *Nacimiento de la biopolítica* Foucault distinguirá entre una “racionalidad gubernamental liberal” y una “racionalidad gubernamental neoliberal”, sería huerro para nuestros intereses ocuparnos con la segunda, pues Gramsci se ubica, precisamente, en la crisis del proyecto burgués que podemos asociar –o casi solapar– con la primera. Además, el sardo autocomprende su planteamiento –su herejía de la religión de la libertad– al mismo tiempo como una continuación y una superación de aquel. Precisamente de aquella forma-Estado que, como señala Bob Jessop (2006: 38), había nacido con los intereses de la clase burguesa emergente en el XVI y con la combinación de su dominio con la libertad formal de los portadores de trabajo *vivo*.

Dada esta cronología, el problema del gobierno se plantea primeramente al Estado administrativo feudal y debe comprenderse como una autolimitación de la capacidad de intervención de aquel. La forma privilegiada del ejercicio del poder soberano respondía al paradigma jurídico, en el cual por sumisión al soberano y acatamiento de las leyes, según un modelo que se centra en el origen del poder –Dios o el contrato–, se alcanzaba el estatuto de ciudadano. Este modelo jurídico, como es obvio, funcionaba con una “partición binaria entre lo permitido y lo vedado” (Foucault, 2008: 17) que se extendía sobre un territorio determinado al que quedaba acotada la jurisdicción soberana. El problema de la relación de soberanía y territorio era, ante todo, el problema de cómo controlar exhaustivamente sus dominios: “un buen soberano [...] es alguien que está bien situado dentro de un territorio” (*ibid.*: 27). El modelo jurídico, además, implicaba necesariamente un exterior al ejercicio del poder soberano constituido por los *derechos* de los súbditos que habían sido conquistados paulatinamente en la lucha contra el monarca.⁷¹⁹ Sin embargo,

⁷¹⁸ Sobre este proceso y las características de la población en Foucault, cfr. Álvarez Yagüez, 2010: 76-77.

⁷¹⁹ Sobre la creciente atención de Foucault al problema jurídico conforme avanza la década de los setenta, cfr. López Álvarez, 2006: 175. “La consideración del derecho bajo la forma del límite, esto es, como una modulación del poder más que como una detención del mismo, se verá acompañada en los escritos de finales de la década de los setenta por un segundo elemento: el reconocimiento de la dependencia de las instancias de limitación del poder con respecto a las prácticas históricas de sublevación” (*ibid.*: 178). Pese a su atención creciente al problema y su conexión con las prácticas de sublevación, parece obvio que la idea de un

progresivamente, se va encontrando también con un límite *interno* que fomenta el surgimiento de las primeras formas gubernamentales.

Se trata de toda una serie de competencias que desbordan las tradicionalmente codificadas en los ordenamientos jurídicos y que, sin embargo, pasan a constituir tareas y atribuciones del soberano y su gobierno, quien debe hacerse cargo de ellas de forma que optimice –y a poder ser incremente– los recursos –sobre todo financieros y demográficos– a disposición de la nación. Así, a la inversa de lo que ocurriría en una teoría del Estado –la cual Foucault, como vimos, se niega a hacer–, la “*analítica de la gubernamentalidad*” no parte de la unidad del Estado sino de una multiplicidad de prácticas dotadas de racionalidades particulares” (Castro-Gómez, 2015: 35) a partir de las que el Estado surge en un momento dado como una objetivación.⁷²⁰ Hacerse cargo de esta pluralidad de fenómenos que suponen una limitación interna al ejercicio de un poder obligado a la gestión de recursos finitos, requerirá servirse de un nuevo saber que racionalizará –le impondrá una *ratio* en un esquema de medios-fines– la acción gubernamental. Esta racionalización responde al hecho de que el gobierno se ve obligado a plegarse a la *economía* que estos fenómenos heteróclitos imponen, a un orden de las cosas que, si bien dúctil, no resulta por entero dócil a las disposiciones soberanas. Este saber será, como hemos visto, la economía política.

El papel del gobierno en los diferentes ámbitos,⁷²¹ no será tanto delimitar los límites de la actuación legal como acotar un espacio dentro del cual los individuos

derecho como limitación exterior a la acción soberana, incapaz de contemplar los reclamos interventistas (siendo el más clásico el control de los precios del trigo) que a menudo laten tras los imperativos de las clases subalternas, mantienen a Foucault, a nuestro parecer, en un modelo, si no liberal, que sí adolece de límites e incomprensiones parejas, cuando menos, a las del anarquismo en sus formas más estetizantes y menos políticas.

⁷²⁰ Quizás una de las más afortunadas formulaciones del nominalismo foucaultiano respecto a la cuestión se encuentra en *Naissance de la biopolitique*, en la clase del 31 de enero de 1979: “el Estado no tiene esencia. El Estado no es un universal, no es en sí mismo una fuente autónoma de poder. El Estado no es otra cosa que el efecto, el perfil, el recorte de una perpetua estatización o de perpetuas estatizaciones, de transacciones incesantes que modifican, desplazan, trastornan, hacen insinuarse de manera insidiosa, poco importa, las fuentes de financiamiento, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y los tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central, etcétera. En síntesis, el Estado no tiene entrañas, es bien sabido, no simplemente en cuanto carece de sentimientos, buenos o malos, sino que no las tiene en el sentido de que no tiene interior. El Estado no es más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples” (2012: 83-84). Sobre las complejas relaciones de gubernamentalidad y Estado en la teoría de Foucault, remitimos a Musseta, 2009.

⁷²¹ Aunque en este caso nos referimos al gobierno “estatal”, la asunción de la gubernamentalidad como una tecnología de poder distribuida por toda la geografía social implica un uso más amplio del término. Como ha señalado Thomas Lemke, “Foucault usa la

puedan hacer libremente, persiguiendo su propio beneficio, de forma tal que, con la persecución de este, contribuyan al fortalecimiento de toda la nación. En este sentido, Foucault considera fundamental el paso del mercantilismo –modelo de gobierno fuertemente interventista y con un centro de decisiones centralizado– a la fisiocracia, doctrina con la que “se comenzó a plantear como principio fundamental de gobierno económico la libertad de comercio y circulación de granos” (Foucault, 2008: 44). A partir del estudio de este tránsito podemos ver cómo el *laissez faire* acuñado por de Gournay condensa los principios técnicos –pero también en buena medida normativos– que yacen tras la imposición del modelo gubernamental liberal.⁷²² Se trata, en definitiva, de convertir el intercambio mercantil en la práctica cuya libertad ha de ser garantizada, fin que rige la intervención estatal en las demás esferas sociales.

El modelo de poder resultante se basa por lo tanto en la gestión de fenómenos a los que hay que dejar ser, en el control de flujos –ya sean demográficos, económicos o sanitarios– sobre los que no puede intervenir directamente sino que deben ser *dirigidos* en el sentido de que su espontaneidad se garantiza interviniendo sobre el medio en el que estos se desenvuelven, a fin de que produzcan los efectos considerados aceptables –“deseables o indeseables” (Foucault, 2008: 58)– según unos parámetros establecidos de antemano: ya sean de escasez, hambre, morbilidad, inflación o transmisión de enfermedades, entre otros. Esta acción sobre el medio se refiere al “espacio en el cual se despliegan series de elementos aleatorios” (Foucault, 2008.: 34) y que ha de entenderse como un campo de juego en el que se dan “series de acontecimientos o elementos posibles, series que será preciso regularizar en un marco polivalente y transformable” (*id.*). Este objetivo de la intervención gubernamental,

noción de gobierno en un sentido más amplio fuertemente orientado al significado más antiguo del término y bosquejando el estrecho vínculo entre formas de poder y procesos de subjetivación [...] mientras que la palabra gobierno hoy posee solamente un significado político, Foucault es capaz de mostrar que, hasta bien entrado en siglo XVIII el problema del gobierno se ubicaba en un contexto más general. Gobierno era un término discutido no solo en los tratados políticos, sino también en textos filosóficos, religiosos, médicos y pedagógicos. Además de dirección por el Estado o la administración, ‘gobierno’ también significaba problemas de auto-control, guía de la familia y los niños, dirección de la casa dirección del alma, etc. Por esta razón, Foucault define el gobierno como conducción, o, más precisamente, como “conducción de conductas” y así como un término que abarca tanto el ‘gobierno de sí’ como el ‘gobierno de los otros’” (Lemke, 2002: 50). La idea expuesta por Lemke se encuentra desarrollada por Foucault en 2008: 126-136, en donde se pone en relación inmediata con la idea de poder pastoral a la que nos referiremos en la nota siguiente.

⁷²² Sobre la relevancia de la fisiocracia para la consolidación del modelo biopolítico, cfr. Álvarez Yagüez, 2010: 79.

añade Foucault, es, en definitiva, “un elemento en cuyo interior se produce un cierre circular de los efectos y las causas, porque lo que es efecto de un lado se convertirá en causa de otro lado” (*ibid.*: 35).

Cuando hablamos de una analítica de la gubernamentalidad, por lo tanto, hablamos de una pluralidad irreductible de fenómenos heterogéneos como punto de partida y, por consiguiente, de una forma de ejercicio del poder que, en tanto que no interviene directamente, ha de dejar hacer espontáneamente a la diferencia y tratar de optimizar, por acción indirecta, los resultados de dicha espontaneidad: se trata pues de partir de los acontecimientos y, plegándose a ellos, optimizar la diferencia.⁷²³ Esto requiere, naturalmente, de una “regulación en el elemento de la realidad” (*ibid.*: 59), principio de inmanencia que implica que, “sin prohibir ni prescribir, y aunque eventualmente se den algunos elementos vinculados con la interdicción y la prescripción, tiene la función esencial de responder a una realidad de tal manera que la respuesta la anule: la anule, la limite, la frene o la regule” (*id.*).

Esta forma de intervención no solo se diferencia del poder dual soberano que se rige por el eje legal-ilegal, sino que ha de diferenciarse de las disciplinas, poder igualmente dual basado en los polos normal-anormal (Foucault, 2008: 72). Y lo hará no solo por el blanco de su ejercicio –no se trata ya de una anatomopolítica del cuerpo sino de una biopolítica de las poblaciones (*ibid.*: 35)– sino también por su modo general de proceder. Si la disciplina genera un adentro y un afuera icónicamente representado por los lugares de encierro y así “arquitectura un espacio y se plantea como problema esencial una distribución jerárquica y funcional de los elementos” (Foucault, 2008: 34), el gobierno funciona indirectamente y en un espacio abierto, en la inmanencia misma de unos acontecimientos que resultan demasiado vastos para ser reclusos en ningún espacio especial.⁷²⁴

⁷²³ En la clase del 8 de febrero de 1978, en la que Foucault trata de rastrear los posibles orígenes de este modo de ejercicio del poder, de esta dirección, lo describe como un poder pastoral, cuya característica fundamental sería el carácter benévolo que busca la salvación del rebaño, pero, sobre todo, “el poder del pastor es un poder que no se ejerce sobre un territorio; por definición se ejerce sobre un rebaño y, más exactamente, sobre el rebaño en su desplazamiento, el movimiento que lo hace ir de un punto a otro. El poder del pastor se ejerce esencialmente sobre una multiplicidad en movimiento” (Foucault, 2008: 131). Ciertamente la desafortunada imagen de “lo pastoral” no debe ocultar la proximidad con algunas de las características del centralismo democrático gramsciano que hemos expuesto. Véase la nota 731.

⁷²⁴ Este cambio de paradigma, a partir de la forma, del todo coincidente con el molde foucaultiano, en la que Deleuze lo expone en su “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, ha sido asumido como síntoma del fin del modelo hegemónico por insignes

Si la normalización disciplinaria producía al sujeto, infinitamente dúctil, como un efecto de superficie de las relaciones de poder destinadas a restringir y cronometrar sus rangos de movimiento, de tal modo que no resultaba evidente de qué forma se podía dar cuenta de las resistencias que indudablemente *hay*; el modelo gubernamental sobredetermina aquel esquema y permite introducir la libertad no solo como correlato del poder, sino como un requisito intrínseco de este. Se trata, por consiguiente, de ganar un espacio de indeterminación que permite también el gobierno de sí como lugar desde el que dar cuenta de estas resistencias.⁷²⁵ Así, el poder, que podrá en adelante ser distinguido de la dominación, la cual constituye una relación reificada, pasa a ser un juego entre agentes libres donde también la parte subordinada dispone sin embargo de un espacio de maniobra y, por consiguiente, será un poder productivo, basado en la gestión de conductas, que moverá a actuar, que compelerá.⁷²⁶

En este tránsito, la disciplina deja de ser considerada como un espacio de normalización y Foucault acuña para su modo de proceder el neologismo “normación” (*ibid.*: 65). El término normalización queda reservado ahora para el modelo gubernamental basado en “un señalamiento de lo normal y lo anormal, un señalamiento de las diferentes curvas de normalidad, y la operación de normalización consistirá en hacer interactuar esas diferentes atribuciones de normalidad y procurar que las más desfavorables se asimilen a las más favorables” (*ibid.*: 72). En otras palabras, si en la disciplina “la norma tiene un carácter primariamente prescriptivo, y la determinación y el señalamiento de lo normal y lo anormal resultan posibles con respecto a esa norma” con lo que se da el “carácter primario de la norma en relación con lo normal” (*ibid.*: 65); en el dispositivo securitario característico del gobierno de las poblaciones “lo normal es lo primero y la norma se deduce de él” (*ibid.*: 72). Esto pone en valor parámetros flexibles que en la gubernamentalidad liberal – correspondiente en Gramsci a la época de la hegemonía burguesa– solo pueden ser

representantes de la poshegemonía como Nicholas Thoburn (2007: 80). Esta tesis que ya fue respondida en buena medida por Stavrakakis (2016) y que Peter Thomas (2019, 2020) ha demostrado que se corresponde con una concepción no gramsciana de la hegemonía, no puede ser discutida aquí en todos sus detalles, mas esperamos que el cierre de nuestra exposición, junto a las consideraciones relativas a la inmanencia y la abstracción determinada que hemos ofrecido en los capítulos anteriores, permitan comprender que no es la vía de la inmanencia, por oposición a un supuesto paradigma hegemónico trascendente, el punto flaco por el que habría de superarse el modelo gramsciano.

⁷²⁵ Cfr. Lemke, 2002.

⁷²⁶ Cfr. Foucault, 1999.

estudiados mediante métodos que genéricamente podemos denominar estadísticos. Métodos que tratan, en definitiva, de embridar el riesgo dentro de parámetros considerados aceptables.

Finalmente, como hemos dicho ya, si “la disciplina reglamenta todo. No deja escapar nada. No sólo no deja hacer, sino que su principio reza que ni siquiera las cosas más pequeñas deben quedar libradas a sí mismas” (*ibid.*: 57); el gobierno “deja hacer. No deja hacer todo, claro, pero hay un nivel en el cual la permisividad es indispensable” (*id.*). Nos hemos referido a esto como el consumo de libertad en el modelo gubernamental.⁷²⁷ Esta “espontaneidad”, solo relativamente embridada, responde a un modelo político bien preciso⁷²⁸ que, como hemos visto, se corresponde además en buena medida con el proyecto burgués. Nos referimos a esto en tanto que, desde una perspectiva marxiana, en el aspecto más general del problema, las libertades políticas concedidas por los códigos civiles post-napoleónicos no ofrecen sino el marco político en el que la “libre” circulación del trabajo vivo sirve de punto de partida de la valorización capitalista. ¿De qué libertad se trata? Del mismo modo que Marx cuestionaba que la libertad formal burguesa pudiese considerarse como una libertad genuina para quien queda reducido a su capacidad física para generar trabajo, Foucault detecta el naturalismo inherente al tipo de libertad que consumen los dispositivos securitarios, es decir, al tipo de libertad con la que trabaja el gobierno en tanto que este se ejerce sobre las variables de una realidad biológica como la población.

Así, en *Nacimiento de la biopolítica*, el autor francés se referirá al objeto característico del gobierno liberal como una “república fenoménica de los intereses”

⁷²⁷ “El dispositivo [securitario] del que les he hablado solo puede funcionar bien con la condición de que se dé algo que es justamente la libertad” (Foucault, 2008: 61).

⁷²⁸ Aun cuando terminológicamente presenta fricciones con el modelo foucaultiano, que no obstante podrían fácilmente ser traducidas (atiéndase especialmente a la configuración política del medio de la libertad), no nos resistimos a recordar aquí la célebre cita gramsciana: “[en el librecambismo] se especula inconscientemente [...] sobre la distinción entre sociedad política y sociedad civil y se afirma que la actividad económica es propia de la sociedad y la sociedad política no debe intervenir en su reglamentación. Pero en realidad esta distinción es puramente metódica, no orgánica y en la vida histórica concreta sociedad política y sociedad civil son una y la misma cosa. Además también el liberalismo debe ser introducido por ley, es decir, por intervención del poder político: es un hecho de voluntad, no la expresión espontánea, automática, del hecho económico” (Q4, §38: 460).

(Foucault, 2012: 57-58),⁷²⁹ para así señalar el carácter marcadamente naturalista del tipo de libertad que se pone en juego. Esta libertad es ante todo “posibilidad de movimiento, desplazamiento, proceso de circulación de la gente y las cosas” (Foucault, 2008: 61) y el gobierno de la misma será “una física del poder o un poder que se piense como acción física *en el elemento de la naturaleza* y un poder que se piense como regulación sólo capaz de producirse a través de la libertad de cada uno y con apoyo en ella” (*id.*, el destacado es nuestro).

Así, la población “va a dejar de presentarse como un conjunto de sujetos de derecho” y “se la considerará como un conjunto de procesos que es menester manejar en sus aspectos naturales y a partir de ellos” (*ibid.*: 80). Esta naturalidad se expresará en tres aspectos: en una pluralidad de datos que dependen de numerosas variables ajenas a la voluntad soberana inmediata (*ibid.*: 80-81), en que los individuos que componen la población se consideran partícipes de ella en tanto que movidos por su deseo (*ibid.*: 82-83) y, finalmente, porque tras la contingencia inaferrable de sus fenómenos particulares permite rastrear regularidades equivalentes a las del objeto de las ciencias naturales (*ibid.*: 85).

El punto de partida de la gubernamentalidad socialista que quisiéramos encontrar en Gramsci se aparta de –y “supera” a– la gubernamentalidad liberal precisamente en lo que atañe a tal naturalidad. Si bien no puede dejar de habérselas con los datos naturales que afectan a las poblaciones y que han de ser controlados para la reproducción de la vida y de la sociedad,⁷³⁰ el objeto prioritario de esta no será

⁷²⁹ Para un agudo comentario de esta expresión, que tiene el valor de contrastar la propuesta foucaultiana con el principio de autolimitación del gobierno caro al modelo germano decimonónico à la Jellinek, cfr. Chignola, 2021.

⁷³⁰ El tratamiento del gobierno de la sexualidad en el Cuaderno 22, sin duda, puede ser tomado, entre otros, como un ejemplo de esta atención: Así, si bien en Q22, §3 Gramsci se muestra notablemente aséptico y descriptivo y se limita a constatar la necesidad de adecuar la “ética sexual” a las transformaciones en la producción cfr. Q2147-2150. En el §10, en cambio, sí lamenta la falta de una ética adecuada a los métodos de producción, y lo hace cuando aborda el tema en relación a “un Estado en el que las masas trabajadoras no sufren ya la presión coercitiva de una clase superior” (Q22, §10: 2163), es decir, en el que la racionalización, por engranarse en una gubernamentalidad socialista, responde a un incremento de la productividad y no de la tasa de explotación. Así, la apropiación de un elemento propio del fordismo-taylorismo se lleva a cabo al margen de su origen capitalista. Por ese motivo, Gramsci habla de una hipocresía social totalitaria, en el caso de que se produzca una distancia insalvable entre el código de costumbres oficial, formalmente aceptado por todos los ciudadanos, y las prácticas reales. En ningún caso explicita el contenido temático de dicho código, sino que se limita a postular su adecuación a las necesidades productivas, la cuales cabe presuponer, al menos idealmente, más laxas en una sociedad sin clases. En cuanto a la cuestión de la animalidad, tratada en el mismo parágrafo,

tanto la población como el “pueblo”, con lo que la gubernamentalidad socialista habrá de ser, al mismo tiempo, la que rige sobre una república fenoménica y una república nouménica de los mismos. La clave de bóveda de tal gubernamentalidad es la abolición misma de la dialéctica gobernados-gobernantes en favor de la definición clásica de la democracia al mismo tiempo como poder y auto-gobierno. Es decir, en tanto que el pueblo es sujeto y objeto del gobierno, la gubernamentalidad socialista se ejerce no solo sobre los aspectos naturales del pueblo –sobre el pueblo como población, que también–, sino, al mismo tiempo, sobre los aspectos genuinamente políticos del vivir en común. Como veremos en el apéndice, una resignificación de la noción de disciplina, que le confiere a esta un significado positivo y que conduce a una respuesta política que en Foucault, atento únicamente a la atomización que impone la gubernamentalidad liberal, quedaba vedada por el repliegue en una ética basada en el “cuidado de sí”, es el acicate último de la maniobra gramsciana.⁷³¹

El abordaje adecuado de la obra de Foucault, lo hemos dicho, implica partir de la primacía de la resistencia (Chignola, 2021: 161; Revel, 2005: 204), pues “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), esta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder” (Foucault, 1995: 116).⁷³² Otro tanto

baste decir aquí que animalidad, en este contexto, se refiere a una naturalidad ya mediada, es decir, en exclusiva a lo que hemos llamado “espontaneidad”, y la producción de una “segunda naturaleza” a partir de la misma responde a lo que más arriba hemos denominado disciplina. Para una explicación del propio Gramsci sobre la historicidad tanto de la primera como de la segunda naturaleza, cfr. Q16, §12. En Q22, §11, Gramsci refiere igualmente a la investigación de Trotsky sobre el *byt* (vida o modos de vida) en relación al interés del ruso por el americanismo. En Trotsky, quien, como vimos, incluye la carta de Gramsci sobre el futurismo italiano (8 de septiembre de 1922) como apéndice a su libro *Literatura y revolución* (1923) (al que Gramsci se refiere en este §11) sí existe una fuerte tendencia regulacionista de las costumbres, cuya nota más característica es su interés en la prohibición del alcohol y su posible sustitución por el cine como forma de ocio y como sector económico monopolizado por el Estado (“El alcohol, la iglesia y el cine”) (Trotsky, 1978: 124-127).

⁷³¹ Giuseppe Vacca, sin referirse a Foucault sino cargando contra Bobbio, pero sí refiriéndose a lo que podríamos denominar una gubernamentalidad liberal contrapuesta al modelo gramsciano de formación de voluntades colectivas, ofrece los primeros conatos de una argumentación gramsciana, y estrictamente contemporánea a la de Foucault, en el contraste con la historiografía, la teoría y la práctica de gobierno liberal, cfr. Vacca, 1977: 161-165; 167-169 y 173.

⁷³² Hablamos de primacía hermética y no ontológica pues, siguiendo a Poulantzas, de cuya crítica Foucault toma buena nota, no habría en el Foucault de *Vigilar y castigar* y *La voluntad de Saber* tal primacía de las resistencias –que el teórico greco-francés sí defiende no como una exterioridad radical respecto al poder sino como el resultado de las luchas, que arraigan en una materialidad, dentro de este: las luchas de las clases subalternas, por ejemplo, inmanentes a ese haz de relaciones que es el Estado (Poulantzas, 1979: 180-183)– y será solo tras el *impasse* que supone el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* y la crítica de

puede decirse de Gramsci, quien al incorporar en la noción de clase subalterna aquellos elementos del “espíritu popular creativo” que concuerdan con el “espíritu de escisión” y refieren a una pulsión de autonomía, se muestra reacio a reconocer que el subalterno pueda quedar reducido a un mero objeto de gobierno y hacen de él, por principio, un siempre potencial sujeto del mismo, indócil a la disciplina heterónoma. Por tanto, de haberla, tal heteronomía ha de arraigar en cierta satisfacción de las demandas que se derivan de su libertad y autonomía parciales. Al mismo tiempo, el carácter ya siempre disciplinado de toda “espontaneidad”, el hecho de que todo espontaneísmo sea ya un conformismo de un tipo u otro, parecen concordar con la idea de que un poder (heterónimo) yace como correlato a toda autonomía (siquiera parcial).

A partir de esta concordancia básica, que muestra un parecido de familia entre la forma más general de pensar el poder y la resistencia en Foucault y la dupla subalterno-hegemónico en Gramsci, podemos avanzar en la comparativa entre ambos autores. Si bien Gramsci —como él mismo se encarga de explicitar (Q11, §24: 1429)— no es un nominalista, no es menos cierto que su concepción del Estado ampliado, tendente a la descentralización de funciones en lo que tradicionalmente se entiende como el ámbito privado; a la determinación política de la esfera económica; a la redefinición del Estado como élite dirigente; y al papel de las clases intelectuales en la creación de una *Weltanschauung* (Q7, §33: 881) con la que, en ocasiones, se hace coincidir también al Estado; puede llevar a pensar que Gramsci diluye notablemente los atributos rígidos que cabe atribuir a dicha institución, tanto en lo que se refiere a su capacidad concentrada de producción de norma como la prerrogativa que le concede la exclusividad en el uso de la violencia.⁷³³ Además, nociones como la de

Poulantzas en 1977, cuando se reformule su analítica del poder de forma que la cuestión de la resistencia encuentre una solución más satisfactoria.

⁷³³ Hemos de matizar la originalidad del planteamiento foucaultiano en lo que hace a la disolución del Estado en el gobierno, la cual había sido en buena medida planteada ya en un texto de Benedetto Croce conocido por Gramsci y central para su discusión sobre Maquiavelo: “no se puede admitir [...], una distinción muy usual en la doctrina y en los debates políticos [...], aquella entre Estado y gobierno; porque para quien busque la concreción y no ya las abstracciones, el Estado no es otra cosa que el gobierno, y se realiza por entero en el gobierno, y fuera la nunca interrumpida cadena de las acciones del gobierno no que sino la hipóstasis de la abstracta exigencia de estas acciones mismas, la presunción de que las leyes tienen un contenido en sí y estable, diferente de las acciones que a la luz de estas, o a su sombra, son realizadas. (Croce, 1974: 13). Quizás pueda añadirse aquí, por completar las observaciones ya realizadas sobre la noción ampliada de legislador o los comentarios sobre la lectura gramsciana de la teoría hegeliana de la corporación como trama

bloque histórico o el solapamiento de la noción de Estado con la de “mercado determinado” (Q10(2), §20: 1258) implican que la concreción estatal responde a una trayectoria histórica única resultante del juego de multiplicidad de variables. Esta perspectiva permite, siquiera parcialmente, acercar la perspectiva de ambos autores sin realizar grandes esfuerzos hermenéuticos.

Veamos ahora la *pars destruens* de la argumentación de Gramsci. Es decir, su crítica a algunos elementos que Foucault considera característicos de la racionalidad gubernamental liberal.⁷³⁴ En Q11, §25, como vimos, despliega, a propósito de las pretensiones de la sociología para erigirse en ciencia de la sociedad –“es decir, como ciencia de la historia y de la política” (Q1429)–, su crítica al uso político de la estadística (“ley de los grandes números”). De esta forma, aunque lo haga con las miras puestas en los déficit hegemónicos de la colectivización soviética, la crítica

privada del Estado y momento en el que la organización social comienza, muy primitivamente, a desarrollar una contratendencia a la atomización social característica de la sociedad civil burguesa, el siguiente pasaje en el que se comenta la croceana historia ético-política que Gramsci traducirá en buena medida en su noción de “Estado integral”: “cuando hay contraste entre ética y política, entre exigencias de la libertad y exigencias de la fuerza, entre sociedad civil y Estado-gobierno hay crisis y Croce llega a afirmar que el verdadero “Estado”, es decir, la fuerza directiva del impulso histórico, hay que buscarlo quizás no allí donde se creería, en el Estado entendido jurídicamente, sino en las fuerzas privadas e incluso en los llamados revolucionarios” (Q10(2), §41.III: 1302).

⁷³⁴ Ciertamente habría una convergencia entre la exposición gramsciana, que hemos visto por extenso en el capítulo 3, de la emergencia del *homo oeconomicus* liberal como abstracción de las actuaciones de los agentes sociales tal y como estas se producen llegados a un cierto punto del desarrollo y generalización del modo de producción capitalista –grado que sirve de correlato a su constitución de la economía política como ciencia– y el desarrollo foucaultiano de la noción de *homo oeconomicus* y su función en la racionalidad gubernamental liberal. Recordemos la definición de este en *Nacimiento de la biopolítica*: “¿qué es ese hombre económico en la concepción clásica del *homo oeconomicus*? Pues bien, es el hombre del intercambio, el socio, uno de los dos socios en el proceso de intercambio. Y este *homo oeconomicus* socio del intercambio implica, claro está, un análisis de su esencia, una descomposición de sus comportamientos y maneras de actuar en términos de utilidad que se refieren, por supuesto, a una problemática de las necesidades, ya que a partir de estas podrá caracterizarse o definirse, o en todo caso podrá fundarse, una utilidad que ha de producir el proceso de intercambio” (Foucault, 2012: 228). No desarrollaremos ninguna reflexión sobre el *homo oeconomicus* posible para el socialismo, pues abundan en la historia los negativos ejemplos teóricos y prácticos por fundar un *homo sovieticus*, baste pues definirlo negativamente recurriendo una vez más a la conexión con el republicanismo clásico, se trata de una subjetividad no pasivizada políticamente, es decir, obligada a la participación política en aquellas esferas en las que se dirime la reproducción de su propia vida. De un ciudadano, en definitiva, en un sentido más rico que el del ciudadano burgués, en tanto que se refiere a un agente y gestor *inmediato* de la cosa pública, no sometido al yugo iusprivatista tampoco en la esfera en la que se juega la reproducción de la vida. En el apéndice, por lo demás, diremos algo sobre los dispositivos y los procesos de subjetivación característicos de la propuesta emancipatoria gramsciana, sin profundizar en demasía en las formas concretas o los *ethos* particulares en los que han de sedimentarse.

gramsciana es extensible a los efectos de la revolución pasiva burguesa en tanto que ambas privatizan y reducen a sus límites corporativos –y a una racionalidad heterónoma que explota su iniciativa privada en su beneficio– la experiencia de las clases subalternas. Aquí, la posición de Gramsci es diáfana:

la extensión de la ley estadística a la ciencia y al arte política puede tener consecuencias muy graves en tanto que se asume para construir perspectivas y programas de acción [...]. En la política la asunción de la ley estadística como ley esencial, fatalmente operativa, no es solo un error científico, sino que se convierte en error práctico en acto; ella además favorece la pereza mental y la superficialidad programática. Hay que observar que la acción política tiende precisamente a hacer salir a las multitudes de la pasividad, es decir, a destruir la ley de los grandes números (Q11, §25: 1429-1430).

En otras palabras, el uso programático de la estadística resulta posible sí y solo sí se considera que aquellos sobre los que se ejerce el gobierno son individuos exhaustivamente pasivos. Por lo tanto, la aplicación política de esta ha de conducir a error incluso a los programas burgueses, error que en el límite implicará un déficit hegemónico que deba ser corregido con el recurso a la coerción. No obstante, si este déficit puede ser asumido para un modelo social que asume como un destino la ley de hierro de la oligarquía (el sesgo aristocratizante implícito en el modo de producción capitalista), resulta por principio incompatible con aquel modelo teórico que se propone precisamente superarla y conquistar una hegemonía de las clases subalternas. Esto es, para la filosofía de la praxis en tanto que se propone arrancar duraderamente a las clases subalternas de la pasividad.

Por esta razón, añade Gramsci, “la propia reivindicación de una economía según un plan, o dirigida, está destinada a destrozar la ley estadística mecánicamente entendida, es decir, producida por la aproximación casual de infinitos actos individuales arbitrarios” (*ibid.*). Esto implica que la abolición de las distinciones de clase en la esfera de la producción y la satisfacción garantizada de las necesidades en la esfera de la distribución, elementos de economía planificada para los que bien pueden –y deben– utilizarse los recursos tomados de la estadística, generarán formas inéditas de libertad que no resultan ya calculables con aquellos. Es decir, la libertad que responde a la realización –sin más cortapisas que lo que hemos denominado “bien común” (la posibilidad de que el principio de la acción resulte compatible formal y materialmente con la universalidad de la ley)– del “espíritu popular creativo”, no puede en ningún caso ser estadísticamente calculada. Tratar de aplicar la estadística fuera del ámbito de la mera reproducción de la vida –y Gramsci arriba a idénticas

conclusiones que Foucault— implica que “en realidad la conciencia humana se sustituye por la ‘espontaneidad’ naturalista” (Q11, §25: 1430).

En definitiva, a la altura de julio-agosto de 1932, cuando realiza esta reflexión, la estadística no resulta del todo descartada, pues ya se ha producido la revalorización de las abstracciones y la consecución del principio gnoseológico de la ley de tendencia como una abstracción determinada: “no se puede excluir la utilidad practica de identificar ciertas ‘leyes de tendencia’ más generales que corresponden en la política a leyes estadísticas” (Q1429). No obstante, dado que pueden “ser empleadas en política solo hasta que las grandes masas de la *población* permanecen esencialmente pasivas” (*id.*, el destacado es nuestro), podemos sostener que el empleo de las mismas resultará legítimo únicamente para organizar las previsiones sociales que tienen que ver con la organización política de la reproducción de la vida y los elementos del cuerpo político que, como vemos, en tanto que se refiere a este aspecto, el propio Gramsci define como población. De ahí que sostenga que “deberá [la economía según un plan] basarse sobre la estadística, lo que sin embargo no significa lo mismo” (Q11, §25: 1430) a que política e históricamente la acción del pueblo pueda gobernarse y describirse estadísticamente.

El otro elemento, como vimos, que convierte en disfuncional la explicación basada en el cúmulo de diversas variables atribuibles a individuos que se agregan en su forma atomizada es “la extensión de los partidos de masas y su adhesión orgánica a la vida más íntima (económico-productiva) de la masa misma” (Q1430). Esta vida íntima, como ocurría en el caso de Foucault, es el resultado de un medio determinado, es decir, “producida por la existencia ambiental de condiciones y de presiones similares” (*id.*). Con la infiltración de los partidos de masas en esta vida espontánea se pasa de una arbitrariedad —la anarquía de la producción capitalista de la que por doquier hablaban Marx y Engels— productora de regularidades que había que descubrir y explotar —esto es, de un “proceso de estandarización de los sentimientos populares [...] mecánico y casual” (*id.*)— a una producción “consciente y crítica” (*id.*) de esas mismas regularidades. Una vez ganada esta autoconciencia gracias al partido, tal y como vimos, es cuando la dirección por parte de su centro organizativo no responde ya a la

intuición respaldada por la identificación de leyes estadísticas [...] sino que sucede por parte del organismo colectivo por “co-participación activa y consciente”, por “compasión, por experiencia de los particulares inmediatos, por un sistema que se podría llamar de “filología viviente”. Así se forma un vínculo estrecho entre la gran

masa, partido, grupo dirigente y todo el conjunto, bien articulado, se puede mover como un “hombre colectivo” (Q11, §25: 1430).

En otras palabras, en tanto que la distinción entre dirigentes y dirigidos responde no a una división social sino técnica del trabajo en la que la representación se halla ampliamente controlada por la base social y, por consiguiente, la dirección política ha de satisfacer los reclamos de aquella, todo el partido se mueve como un conjunto en el que los intereses de dirigentes y dirigidos concuerdan con –y por lo tanto responden a– un sentir común. Este entramado se halla vertebrado por un específico saber que no es ya la estadística, pues carece de razón la elaboración de una previsión estadística que rige sobre las propias preferencias. Antes bien, tal saber será lo que Gramsci denomina como “filología viviente”. Este hereda la atribución fundamental del saber filológico, esto es “la expresión metodológica de que los hechos particulares sean determinados y precisados en su inconfundible ‘individualidad’” (*ibid*: 1429).⁷³⁵

Ganado el saber característico de la gubernamentalidad socialista y mostrado que el partido político juega un papel fundamental en esta, podemos pasar ahora a la *pars construens* de la argumentación. En otras palabras, podemos exponer como se ensambla la compleja gramática del moderno príncipe. Como vimos a propósito de Foucault, los diferentes paradigmas de poder no se suceden sin restos, más bien, por el contrario, se articulan de forma tal que uno de ellos es predominante mas sin neutralizar la actuación de los demás. En este sentido, en el caso de la hegemonía socialista-democrática el dispositivo dialéctico prevalece, resignificando los efectos e innovando las tecnologías del poder jurídico, disciplinario y securitario.

Comencemos pues con el primero. Como hemos visto la organización del partido conforme a los principios del centralismo democrático implica para Gramsci toda una resignificación de la función y los procedimientos específicos del derecho.

⁷³⁵ En tanto que se atribuye a la relación entre centro dirigente y masa en el interior de la forma partido, o entre la pluralidad de grupos y clases subalternas y la forma-partido que los acomuna, no es difícil ver hasta qué punto la “filología viviente” reproduce muchos de los aspectos del poder pastoral que hemos descrito anteriormente, en tanto que poder ejercido sobre una multiplicidad (y por tanto no homogeneizante) en movimiento (léase libre). Ciertamente el poder democrático en el que el pueblo es al tiempo sujeto y objeto del gobierno dadas las condiciones materiales que posibilitan el cumplimiento real de la universalidad de las leyes, cabría hablar para la filología viviente de un “pastorado-de-sí”, pues la representación, en tanto que mera función técnica, idealmente ejercida por *cualquiera*, ya que se tiende a democratizar el acceso a los conocimientos que convierten al ciudadano de a pie en un político realista, no es prerrogativa de un estamento o clase política diferenciado y privilegiado, sino contingencia fácilmente reversible y cuya emancipación de la base social ha de ser combatida mediante mecanismos fiduciarios que embriden la representación.

Por lo que hace a su forma, el sardo reivindica el modelo del derecho romano-anglosajón en contraposición a las codificaciones bizantinas, es decir, un derecho vinculado a las costumbres y flexible en su aplicación y ejecución. Además, el autor introduce cláusulas que facilitan la actualización de las disposiciones jurídicas con arreglo a la evolución de la juridicidad fáctica vinculada al desarrollo y transformación de la vida social, lo cual ha de garantizar que la forma de ley no redunde en la exclusión de facto de ciertos grupos sociales y facilite la revisión de las proposiciones jurídicas en aras de ganar, al menos tendencialmente, una universalidad material del derecho.

Por lo que hace al contenido, hemos señalado como el “folclore” jurídico ofrece un índice de dicha juridicidad fáctica que ha de ser, hasta donde resulte posible, universalizada ahora.⁷³⁶ Esta noción de “folclore” jurídico se encuentra a medio camino entre lo natural y lo político. De un lado, nace de la espontánea relación de las clases subalternas con sus condiciones de existencia y de los requisitos –a menudo disonantes con las inercias de la modernización capitalista– para su reproducción; de otro, es ya una primera elaboración ético-política de las mismas. Se trata, en definitiva, de una expresión del “espíritu popular creativo” como elemento liminar entre la naturalidad de la población y la politicidad del pueblo.

La actualización del dispositivo jurídico –cuyo parteaguas era la distinción legal-ilegal– cuando domina el fin de garantizar la hegemonía de las clases subalternas, es decir, cuando el soberano no es ya *hors la loi* sino que se da a sí mismo la ley que debe obedecer, conlleva que la frontera legal-ilegal responda a una dinámica en la que el bienestar del súbdito ha de ser garantizado y su sumisión

⁷³⁶ Gramsci había abordado en Q6, §98 el problema de si la ley precede o sigue a la costumbre. Si bien en un primer momento parece decantarse por la opinión de que “el derecho ha exigido siempre una lucha por afirmarse y que en realidad es lucha por la creación de una nueva costumbre” (Q773), pronto matiza su postura y sostiene que “algo de verdadero sin embargo hay en la opinión de que la costumbre debe preceder al derecho: de hecho en las revoluciones contra los Estados absolutos existía ya como costumbre [y como aspiración] una gran parte de lo que luego llega a ser derecho obligatorio” (*id.*). Tras esto, “el argumento vuelve a aquel más general de la diferente posición que han tenido las clases subalternas antes de llegar a ser dominantes”, punto en el que Gramsci introduce nuevamente una reflexión sobre la función pedagógica del derecho que culmina con una importante innovación teórica relativa al gobierno de aquellas clases subalternas “cuya expansividad no cesa nunca”, a saber, la pregunta por cuál debe ser, en su hegemonía, “el órgano legislativo ‘en sentido lato’”. Esta pregunta responde a la “necesidad de llevar las discusiones legislativas a todos los organismos de masas: una transformación orgánica del concepto de ‘referéndum’, aunque manteniendo en el gobierno la función de última instancia legislativa” (Q6, §98: 773-774).

querida, con lo que la ley habrá de ser lo bastante flexible para cumplir con estos dos requisitos conforme se modulen históricamente.

La filología viviente juega aquí un papel privilegiado, en tanto que el partido ha de cumplir como vimos una función de policía y, al mismo tiempo, hacerlo según los procedimientos del “centralismo democrático”, es decir, no homogeneizando la diferencia sino respetándola y generalizando sus principios cuando resulten universalizables. La filología viviente como expresión de la necesidad de atender a la individualidad se ajustará a la función legisladora del partido en tanto que este ha de producir una legalidad común que atienda a la interpretación de un “folklore” jurídico que es necesariamente –en tanto que expresión normativa de las clases subalternas– disperso y fragmentado. Y esto con el fin de conseguir una unidad (dinámica) entre el universal y el particular. De esta forma, las disposiciones dictadas por el centro directivo del partido no responderán nunca a los intereses exclusivos de este y, mediante el mecanismo constante de interpretación y corrección de la ley –para que esta responda realmente a los equilibrios de fuerzas actuales y no excluya a ninguna capa de la población dotada de reivindicaciones compatibles con las de todas las demás– podrá decirse que se legisla conforme a una auténtica “co-pasionalidad”, atenta a la especificidad política de los agentes sociales y que no los homogeneiza como meros portadores indiferenciados de deseo.

La clave para que dicha función se cumpla es la eliminación, siquiera tendencial, de la diferencia entre dirigentes y dirigidos dentro de un partido-Estado que absorbe totalitariamente mas no elimina la pluralidad, tarea en la que la resignificación gramsciana del dispositivo disciplinario juega un papel fundamental. Ya que nos ocuparemos con ella en el próximo apartado, baste ahora señalar que el centralismo burocrático, tal y como lo hemos mostrado, consistía en un programa de predominio de la parte sobre el todo, mientras que el centralismo democrático era aquel verdaderamente inclusivo, en el que el partido o el Estado –o el partido que quería llegar a ser Estado– podía suprimir la distinción entre el todo y la parte, entre el *plebs* y el *populus* y ganar un ensamblaje nacional-popular. En este punto, la clave de una política realista sería la asunción reflexiva por parte de cada particular de los intereses comunes *posibles*, es decir, efectivamente realizables, como intereses propios. Lo que remite a la tradicional concepción republicana que sitúa la ley en el

origen de la libertad⁷³⁷ y que, a su vez, implica que se reconozca como única libertad posible aquella que es compatible materialmente –al menos en lo que respecta a la inalienabilidad de un haz de derechos fundamentales– con la satisfacción de las mismas necesidades en todos los demás individuos. En otras palabras, solo se ha de reconocer como libertad aquella que el pueblo en su conjunto –y sin excepción de ninguna de sus partes– pueda asumir como deseable en un cálculo de costes y beneficios, de adecuación medios-fines, que pueda considerarse realista e incluyente, es decir, orgánico.

⁷³⁷ “La coerción es tal solo para quien no la acepta, no para quien la acepta [...] Se puede decir de la coerción lo que los religiosos dicen de la determinación divina: para los *creyentes* no es determinación, sino libertad” (Q14, §65: 1725).

Apéndice.

Gramática y taylorismo. La concepción positiva de la disciplina en Gramsci.

Si hemos decidido, a modo de epílogo, tratar separadamente la cuestión de la disciplina con las problemáticas que le son anejas, esto se debe a que el sardo reserva, a propósito del particular, un último paralelismo entre el análisis político y las realidades lingüísticas. Ubicar, además, esta problemática al final de nuestro trabajo nos permite señalar su relevancia como corolario de la investigación precedente, pues consideramos que en ella se anudan buena parte de los elementos que hemos podido exponer, al tiempo que expresa las dos caras inescindibles del análisis gramsciano: la cuestión teórica y su contraparte práctica.

En lo que hace a esta última, su elaboración del concepto de disciplina, que hemos expuesto a vuelapluma aquí y allá a lo largo de la investigación y que ahora queremos abordar en su conexión orgánica con los demás elementos que forman parte de la gubernamentalidad socialista, convierte al autor comunista en una *rara avis* en el panorama de la teoría crítica en sus relaciones con la política “emancipatoria” contemporánea. Entiéndase, 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 (que estudia y resignifica, es decir, traduce en relación a los fines de su propio proyecto). Antes bien, apostando, en una línea fácilmente rastreable en la tradición bolchevique, por una apropiación subalterna de la organización científica del trabajo,⁷³⁸ 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.⁷³⁹ De esta forma, contra la anarcoide

⁷³⁸ Por mencionar solo algunos textos, sin pretensión de ser exhaustivos, cfr. Lenin, 2017: 43-53. Trotsky, 1978; Trotsky, 2009: 241-300; también la utopía *La estrella roja*, de Aleksander Bogdanov (1907) –quien no se reincorpora a las filas del Partido bolchevique tras el Octubre Rojo– y en general toda la tectología bogdanoviana, presentan numerosas observaciones sobre la organización del trabajo en el socialismo. A la posible influencia de Bogdanov en el Cuaderno 22 se refiere Cesare Bermani (2007b: 62). Sobre el interés de Bogdanov en la ingeniería social radical y su influencia en el ámbito de la política lingüística rusa, por ejemplo, sobre el esperantista Drezen, cfr. Carlucci, 2010: 30, n. 54. Para un trabajo excepcional de reconstrucción de la adopción de las ideas fordistas en el mundo bolchevique remitimos a *Fordismi*, de Bruno Settis (2016: 150-168).

⁷³⁹ Hemos señalado ya el pasaje del *Anti-Dühring* (Engels, 1968: 127) en el que podría anclar posiblemente esta interpretación. No es menos cierto que en un texto decisivo para el problema que nos ocupa, *Las tareas inmediatas del poder soviético*, la primera obra de Lenin

pretensión antidisciplinaria que se traduce en poco más que estridencia individual, el socialismo gramsciano, consciente de que “se es conformista de algún conformismo, se es siempre hombre-masa y hombre-colectivo” (Q11, §12: 1376), apuesta por la disciplinada elevación del sentido común. Esto es, por la creación de un nuevo “hombre medio” capaz de comprender que su arbitrio se halla limitado por el bien común y, por lo tanto, apto para convertir en *ethos* solo aquellas conductas que satisfagan necesidades compatibles con las de la comunidad política toda.

Finalmente, volviendo a nuestros intereses de investigación, podemos decir que en este epílogo tratamos el nexo entre gramática, disciplina y taylorismo-fordismo precisamente porque este se proyecta en toda otra serie de hilos temáticos que nos gustaría abordar en los pasos siguientes de nuestra carrera investigadora. En lo que respecta a la proyección de Gramsci hacia el presente, nos interesa ante todo la capacidad del modelo gramsciano para ofrecer un punto de anclaje desde el que trazar una periodización interna en el propio fordismo, distinguiendo entre los intentos de su desarrollo y aplicación en el periodo de entreguerras y su expansión como modo de regulación keynesiano-fordista durante los *Trente Glorieuses*.⁷⁴⁰ En este sentido, el

que Gramsci lee y en la que se plantea explícitamente la cuestión de la apropiación obrera de la organización científica del trabajo, se habla de esta en términos de “conciencia de la necesidad” (Lenin, 2017: 52).

⁷⁴⁰ La profundidad con la que la Europa de entreguerras asume el desborde de la forma política liberal y su incapacidad para contener, en el marco de la distinción iusprivatista entre sociedad política y sociedad civil, el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, constituye un índice histórico inconmensurable con la restauración liberal-democrática de la segunda posguerra, la cual se caracteriza por un parlamento que persiste como aparato de representación y delegación política, por la capitulación de las aspiraciones de los partidos únicos en favor de un marco irrebasable de pluralismo democrático y, al menos formalmente, por la despolitización y neutralización de los antagonismos inherentes a una sociedad civil dizque privada. Tanto la “hegemonía [que] nace de la fábrica” (Q22, §2: 2146) en el americanismo, como el encuadramiento sindical de las masas por parte del corporativismo fascista, como el difícil equilibrio entre soviets, sindicatos y Partido único en la Rusia post-revolucionaria, sitúan a Gramsci en una coyuntura en la que se asume que la irrupción —a consecuencia de la movilización bélica y del movimiento obrero organizado en la forma-partido como fuerza histórica inédita— de las masas en la vida pública conlleva la necesidad de idear nuevas formas de organización en todos los niveles de lo social. En otras palabras, la nueva hegemonía ha de pensarse como *estructuralmente diferente* —asumiendo hasta el final la nueva naturaleza totalitaria de la política— a la disyunción decimonónica entre esfera público-política y esfera privado-económica. Se trata pues 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 —debidamente articuladas o solapadas con la acción del partido único— en todas las demás esferas de la vida, incluso en aquellas que hasta entonces se habían considerado privadas. Sobre la relevancia de este “salto totalitario” y las dificultades que genera en la interpretación defeliceana del fascismo y en la posibilidad de interpretar, precisamente, las democracias de masas post-45 a

cuaderno 22 puede ofrecer además iluminaciones relevantes para pensar las mutaciones en la forma-trabajo que son características del posfordismo, así como algunos caminos relativos a la organización social del trabajo –como los posibles efectos benéficos para las clases subalternas de la reducción la jornada laboral– que no han perdido actualidad. Puede, asimismo, permitir plantear hipótesis relativas al modo de disciplina y consenso adecuados para generar una voluntad con capacidad de agencia tras el declive de las grandes instituciones organizativas de las clases subalternas: partido y sindicatos, fundamentalmente, pero también, por qué no, en la propia tradición parlamentaria capaz de embridar en no pocas ocasiones al despotismo regio.

Finalmente, la relevancia que estos problemas presentan para la cuestión de la pedagogía –*sensu stricto* y de la pedagogía política más en general– nos abre una vía de investigación que apenas hemos podido vislumbrar durante la realización de la presente tesis. Tal vía, por lo demás, nos permitirá ocuparnos también con autores de relevancia capital para el pensamiento gramsciano y cuya presencia se encuentra fuera

partir de las categorías gramscianas de “revolución pasiva” y de “política totalitaria”, cfr. Frosini, 2019: 273-277.

Por lo demás, la ruptura del diagrama liberal clásico tras 1919 adquiere el rango de tópico epocal si atendemos a su difusión en todo el espectro político. Desde luego se encuentra esta idea en el Schmitt teórico del Estado total y del conflicto entre democracia y liberalismo, por ejemplo en *El concepto de lo político*, en “Ética de Estado y Estado pluralista” o en *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Encontramos la misma conciencia de las implicaciones derivadas del desarrollo de la democracia de masas y de la burocratización (del Estado, el partido, la economía y el ejército), en el Max Weber de *Parlamento y gobierno*. No obstante, si Weber todavía considera durante el gobierno Kerensky que un parlamento con sus competencias debidamente reforzadas puede contener a las nuevas fuerzas históricas (democracia de masas y burocracia), en su texto de 1919, escrito con el Octubre rojo como trasfondo, abre la puerta al dictador constitucional con legitimidad democrática que consagrará el art. 48.2 de la constitución de Weimar y enfatiza ahora el carácter antidemocrático de las mayorías parlamentarias (Weber, 2008: 340-2). Los mismos protagonistas –parlamento, democracia, masas, partido, etc.– comparecen en la intervención de Lenin al II Congreso de la *Komintern* (1920), su célebre *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*, en donde, entre otras cosas, expone las líneas maestras que, en tal situación, habrán de caracterizar al “poder gubernamental proletario” (1966: 39). Resulta igualmente relevante la conferencia oxoniense que Benedetto Croce dicta en 1930 y que lleva por título “Antistoricismo”, en la cual se fijan las premisas teóricas de un antifascismo liberal que se solapa con su anticomunismo y cuya piedra angular será la reconstrucción de las distinciones propias de la institucionalidad liberal y la reclusión del conflicto en la esfera privada, de tal forma que la iniciativa-libertad –coartada por las diferentes formas de control de la sociedad civil por la instancia estatal que soslayan el papel de la esfera privada como *topos* específico del consenso hegemónico (de la historia ético-política)– pueda volver a operar como motor de la historia, cfr. Croce, 1930: 406-407. Para un comentario sumamente lúcido de la conferencia croceana por parte de Gramsci: Q6, §11.

de los límites del trabajo actual. Pensamos fundamentalmente en Giovanni Gentile y Giuseppe Lombardo Radice.⁷⁴¹

Gramática, taylorismo, disciplina.

El punto de partida de este corolario es una sucinta afirmación situada en el cuaderno 29. Allí leemos, a propósito del conformismo como elemento –también en el ámbito lingüístico– vertebrador de la voluntad colectiva, que:

las “gramáticas normativas” escritas tienden a abrazar todo un territorio nacional y todo el “volumen lingüístico” para crear un conformismo lingüístico nacional unitario, que además pone en un plano más alto el “individualismo” expresivo, porque crea un esqueleto más robusto y homogéneo al organismo lingüístico nacional del cual cada individuo es el reflejo y el intérprete (sistema Taylor y autodidactismo) (Q29, §2: 2343).

De un lado, esta breve nota debe remitirse a la concepción antropológica inspirada en la VI tesis sobre Feuerbach –por la cual el hombre es el conjunto de las relaciones sociales que lo constituyen– tal y como será concretada por Gramsci en su interpretación del taylorismo como modo de intervención en el nexo psico-físico de la fuerza de trabajo. Interferencia esta dirigida a producir una subjetividad disciplinada para desempeñar las funciones productivas capaces de producir plusvalor en la Europa de entreguerras. De otro, y trazando un paralelismo con aquel, se refiere a la creación de una lengua unitaria, respaldada por una gramática normativa escrita como puntal de la común participación en una concepción del mundo que impone la comunidad política moderna, y cuyo correlato serían los disciplinados hablantes particulares. En otras palabras, cuanto mayor sea la extensión de una misma disciplina, mayores y mejores serán las posibilidades comunicativas que permite. Cuanto mayor sea la disciplina del organismo vivo que permite la producción, mayores serán las posibilidades de satisfacer la demanda básica reduciendo al mismo tiempo la explotación.

Este nexo entre lo lingüístico y lo económico en la obra de Gramsci –apuntado pero no desarrollado ya por Tullio de Mauro (1991: 141)– entronca pues con toda la

⁷⁴¹ La bibliografía sobre Gentile y su relación con Gramsci es inabarcable. Por lo que hace a la figura menos conocida de Lombardo Radice, puede consultarse como punto de partida Gensini, 2012: 182 y la bibliografía citada en la nota 14.

crítica del neolalismo que vimos en el capítulo 2 y con las diferentes duplas – necesidad-libertad, espontaneidad-dirección, arbitrio-voluntad– que Gramsci trata de resignificar y que se encuentran en el trasfondo de su propuesta política.

No nos detendremos ahora con el juego entre gramática inmanente, gramática normativa no-escrita y gramática normativa escrita que vimos ya en parte en el capítulo 1 y en parte en el capítulo 5. Quisiéramos solo, a fin de aclarar la relación entre gramática y disciplina y, con esto, el modo en que esta última, ejemplificada en el caso del taylorismo, se plantea como un elemento inexcusable del proyecto emancipatorio, detenernos con lo dicho por Gramsci en Q4, §55. En este texto de noviembre de 1930 titulado “El principio educativo en la escuela elemental y media”, Gramsci se ocupa con la función que pueden cumplir la enseñanza y aprendizaje “desinteresados” de las lenguas muertas en la escuela elemental, toda vez que parece evidente que “no se aprende el latín y el griego para hablar estas lenguas” (Q4, §55: 500).⁷⁴² Sin embargo, Gramsci pronto cuestiona esta interpretación y encuentra en el *modo* en el que se enseñan estas lenguas y en el *momento* en el que esto se hace –esto es, en una fase temprana que las convierte en una propedéutica a los demás aprendizajes–, el verdadero interés de su enseñanza. Así, si “la lengua latina o griega se aprenden según gramática, un poco mecánicamente” (*id.*), esto cumple una función disciplinadora necesariamente heterónoma pero que, en el futuro, podrá ser movilizada autónomamente por el discente forjado en dicha práctica. Esto

tiene que ver con los jovencillos, a los que hay que hacer contraer ciertos hábitos de diligencia, de exactitud, de compostura física, de concentración psíquica en determinados objetos. Un estudioso de treinta-cuarenta años, ¿sería capaz de estar en su escritorio dieciséis horas seguidas si de niño no hubiese aprendido “coactivamente”, asumido por “coerción mecánica”, los hábitos psicofísicos conformes? Si se quieren cultivar también los estudiosos, hay que comenzar por ahí y hay que presionar a todos para tener aquellos miles, o cientos, o incluso solo docenas de estudiosos de gran nervio, de los que cada civilización tiene necesidad (Q4, §55: 500).

Podemos entonces ver cómo la cuestión de la gramática, que metafóricamente se solapaba con el taylorismo, converge asimismo con la cuestión de la instrucción y la

⁷⁴² Esta idea se retoma en Q16, §21, donde se comenta “la afirmación de prof. G. Peano de que también en el Politécnico y en las matemáticas superiores resultan mejor preparados los alumnos provenientes del gimnasio-liceo frente a los que vienen de los institutos técnicos. Esta mejor preparación viene dada del conjunto de la enseñanza humanística (historia, literatura, filosofía)” (Q1892). Y poco después incide en el valor propedéutico del latín y el griego, señalando, a propósito de su traducción, como conforme evoluciona la práctica de esta el modelo mecánico es progresivamente superado por una traducción semiótica, es decir, volcada a la consecución de la expresividad.

disciplina. Esta convergencia será la piedra angular para comprender como la gubernamentalidad socialista estará también en condiciones de resignificar las tecnologías de poder de cuño disciplinario. De este modo, la vigilancia jerárquica, la sanción normalizadora y el examen, que en *Vigilar y castigar* Foucault describía como las tecnologías fundamentales de este dispositivo,⁷⁴³ no solo conducirán a una minuciosa descomposición del gesto y los tiempos individuales destinada a engranarlos en una “máquina multisegmentaria” guiada por una voluntad heterónoma (que también), sino que serán, lo veremos, la condición de posibilidad de un desempeño político autónomo y el *tòpos* específico de una resistencia cifrada en la imposibilidad de disciplinar exhaustivamente a ningún agente social.

Gramsci no solo esquiva así el *impasse* al que Foucault se ve abocado antes de la crítica poulantziana, sino que ensaya una respuesta netamente política al problema de la disciplina, asumiendo que el único modo de convertir la política emancipatoria de nuevo en alta política pasa por hacer de aquella, disciplina mediante, una política de masas capaz de liberar colectivamente a toda la sociedad y no por limitarse a ganar el consentimiento más o menos condescendiente para aquellas formas de estridencia individual que no pueden sino legitimar la norma.

Se tratará pues de crear una norma nueva –una gramática de nuevo tipo para un *todos* cada vez más amplio– y no solo de una evasión sin proyecto, de un éxodo ciego respecto de la sumisión presente. Se trata, en definitiva, de pensar las condiciones teóricas de un orden nuevo para un nuevo hombre –un nuevo hombre normal, no cualquier Rajmetov chernishevskiano de stajanovianas maneras–, toda vez que uno no es sino el correlato del otro. Y se trata, además, de hacerlo para hombres y mujeres *libres*, en las condiciones de universalidad que los recursos materiales impongan al arbitrio. Veamos, pues, como Gramsci despliega estas ideas.

En el §72 del Q9 (agosto-septiembre de 1932), cuyo título se corresponde con una de las 6 ocurrencias de la fórmula “Americanismo e fordismo” a lo largo de los *Quaderni*, Antonio Gramsci se pregunta sobre la “racionalidad” del fordismo y la consiguiente pertinencia, o no, de su generalización. Como han recalcado diversos autores (Alighiero, 1989: 179; Baratta, 2004: 26), será solo tras aproximadamente dos años –en la segunda redacción del mismo texto (Q22, §13: febrero-marzo de 1934)– que la cuestión se zanje con una respuesta positiva: “parece poder responderse que el

⁷⁴³ Para una sintética pero eficaz exposición de los rasgos esenciales del poder disciplinario, cfr. Cortés Rodríguez, 2010: 65-72.

método Ford es ‘racional’, es decir, debe generalizarse” (Q22, §13: 2173-2174). Y esto pese a que, a la altura de 1934, Gramsci puede ponderar con mayor información el resultado del primer plan quinquenal stalinista y no deja de mostrar su preocupación por los resultados y por el déficit de aceptación que acarrea la ruptura de la unión obrera y campesina solidaria de la colectivización forzosa del campo.⁷⁴⁴

Si bien el dilatado periodo que media entre la pregunta y una toma de partido no exenta de precauciones y matices puede ya considerarse una señal del carácter problemático de la cuestión, esto no ha evitado que se sucedan las interpretaciones en las que el oriundo de Ghilarza deviene un apologeta del fordismo y la industrialización capitalista (Asor Rosa, 1973: 580-587; Capella, 2007: 34; Trentin, 2012: 179-200). Quisiéramos aquí plantear una hipótesis de lectura –referida fundamentalmente al Cuaderno 22– en la que obviemos, siquiera metodológicamente, los advenedizos intereses que han podido distorsionar su recepción para buscar en la estructura misma de los *Quaderni* la causa que subyace al malentendido recién referido. A dicho fin dedicaremos la parte final de este apéndice a analizar algunas notas –todas ellas redactadas en noviembre de 1930– que anteceden y suceden al §52 del cuaderno cuarto, también él titulado “Americanismo e fordismo” y cuya segunda redacción se incluye parcialmente como §12 del cuaderno homónimo. Al reescribirse, el extracto referido queda aislado del conjunto de notas que signan el contexto de su elaboración primera y que componen la constelación de preocupaciones que ocupaban entonces la reflexión del sardo. Es precisamente en estas últimas donde pretendemos encontrar algunas claves en torno a qué podría significar, en relación a otros elementos del corpus gramsciano, una apropiación de aquello “racional” que el

744 En este sentido, a diferencia del Gramsci que, como Secretario General de PCd’I, se dirige en octubre de 1926, solo un mes antes del arresto, al Comité Central del PCUS, situándose –si bien con una postura centrada sobre todo en la necesidad de mantener la coalición hegemónica en territorio soviético– del lado de la mayoría (Stalin, Bujarin) y en detrimento de las posturas de la oposición unificada (Trotsky, Zinoviev, Kamenev), vemos ahora un Gramsci tan distante de Trotsky como de Stalin. No otro sentido tiene la insistencia en el “largo proceso” requerido para la taylorización. En Q22, §11, Gramsci enfrenta abiertamente la postura de Trotsky que abogaba por la militarización de la producción, pese a responder a “preocupaciones que eran justas”, pues “el modelo militar se había convertido en un prejuicio funesto” y “debía desembocar necesariamente en una forma de bonapartismo” (Q2164). Como magistralmente sostiene Capella, no otra cosa que bonapartismo es el surgimiento de un caudillo –y de toda una clase de burócratas que le sirve de séquito– destinado a mediar el equilibrio de intereses que anteriormente equilibraba la alianza leninista de clases (2009: 16). Vacca, por su parte, ha apuntado a la posibilidad de que el nombre de Trotsky –en Q22, §11– sea, en realidad y curiosamente, un código para referirse a Stalin (Vacca, 2017: 137).

fordismo –tópico que ocupa la primera parte de nuestro apéndice– porta como innovación.

Pero, antes de acometer nuestra conclusión, veamos los tres sentidos en que Gramsci puede sostener que el taylorismo-fordismo tiene una forma racional que lo hace apropiable por las masas obreras. 1) desde el punto de vista del incremento de las fuerzas productivas y del alza de la rentabilidad en condiciones capitalistas, encontramos una noción de racionalidad como racionalización, como adecuación y perfeccionamiento de los medios en relación al fin perseguido; 2) desde el punto de vista histórico, es decir, atendiendo a las “tareas” de la revolución socialista que tienen que ver con el incremento de la demanda de bienes materiales que acarrea la irrupción de las clases subalternas en la escena pública, encontramos una noción de la razón como *ratio*, como la adecuada proporción, siempre políticamente calculada de forma tal que la satisfacción de necesidades resulte universalizable, entre las tareas históricas y el nivel de la producción; 3) finalmente, la noción gramsciana de racionalidad se vincula con un criterio epistemológico relativo al grado de objetividad propio de la ciencia, esto es, el grado de objetividad que se obtiene cuando, en un momento dado del desarrollo de la investigación, se puede esperar la aquiescencia de cualquier sujeto adecuadamente informado y en condiciones de reproducir los experimentos destinados a corroborar una determinada tesis científica.

El primero de los criterios es obvio y transparente: remite a la idea de una racionalización de la producción, es decir, a la adecuación entre los medios de que se dispone para producir y el fin que se persigue de tal forma que se optimicen los recursos y se maximicen los resultados.

La segunda acepción se refiere al hecho de que el moderno movimiento emancipatorio pueda apropiarse de los más avanzados logros de la ciencia burguesa y tiene una inmediata traslación social. La industrialización eficiente se liga en el primer tercio del siglo a la satisfacción de las necesidades de subsistencia de las clases subalternas. Se trata en definitiva de un mecanismo para colmar las necesidades materiales de toda la población, estableciendo una nueva proporción –*ratio*– entre productividad y abandono generalizado del subconsumo. Esta *ratio* no es sino otro nombre para una de las célebres “tareas históricas” del movimiento revolucionario, las cuales, en países de modernización tardía como Italia o Rusia, fueron interpretadas como la necesidad de realizar las tareas que la revolución burguesa, por su ausencia o

su debilidad, no había realizado.⁷⁴⁵ Este es el sentido en el que todos los clásicos de la tradición socialista que han reparado en el taylorismo-fordismo postulan su afinidad concreta con el grado de desarrollo histórico, sin que esto conlleve necesariamente teleología alguna en sus razonamientos o la asunción del fordismo como un rasgo epocal.

En tercer y último lugar, la posibilidad de una apropiación subalterna del taylorismo guarda una relación de estricta isomorfía con la epistemología gramsciana. El proceso concreto que, habida cuenta de un grado de desarrollo de la industria, permite la producción de un bien-mercancía en el menor tiempo posible, constituye un elemento universalmente objetivo y que, por lo tanto, puede ser científicamente corroborado. En este sentido, la división científica del trabajo, precisamente en tanto que científica, no es propiedad exclusiva de la clase que la ha descubierto,⁷⁴⁶ sino patrimonio de una humanidad que podrá servirse igualmente de ella cuando la separación de clases haya desaparecido. Privar al movimiento revolucionario –tal es la impresión de un Gramsci nada proletkultista en este punto– de los más avanzados logros de la ciencia burguesa, no puede suponer un progreso en la autonomía política de los desheredados, sino un enfoque histórico adanista y antidualéctico, anacrónica y disfuncional nostalgia del artesano e ingenua pretensión de acceso a la producción no alienada mediante la identificación –individual y no socialista– del productor con el valor de uso resultante de su trabajo. Tal perspectiva, esta sí, resulta trabajocéntrica –y, en el límite, stajanovista– toda vez que no permite reducir el tiempo de trabajo necesario para garantizar la satisfacción de las necesidades de la mayoría social, sino que cifra la realización del trabajador, precisamente, en el resultado de su trabajo.

Como ya hemos dicho, en tanto que asume la científicidad del taylorismo, existe para Gramsci una estricta concordancia entre su propia aproximación epistemológica y un uso obrero del mismo. Dado que la burguesía, “a partir de la necesidad inmanente de lograr la organización de una economía programada” (Q22, §1: 2139), ha conquistado logros que, a la altura de los años treinta, tienen un valor

745 Este es el contexto concreto en el que este tópico de la tradición socialista se torna inteligible. Para una explicación formalista, sumamente abstracta y no carente de elementos mistificantes que se centra fundamentalmente en el vínculo *esencial* entre tareas políticas y la clase destinada a realizarlas, cfr. Laclau y Mouffe, 2001: 80-81.

746 De la opinión contraria es Alberto Asor Rosa, 1983: 580-587. Por nuestra parte seguimos la argumentación de Alberto Burzio, 1999: 170-8.

universal, sirve para este logro lo mismo que Gramsci señalaba para la ciencia en general. Recordemos la cita analizada en el capítulo 3:

[la ciencia] aparece siempre revestida por una ideología y concretamente es ciencia la unión del hecho objetivo con una hipótesis o sistema de hipótesis que superan el mero hecho objetivo. Es cierto, sin embargo, que en este campo es relativamente fácil distinguir la noción objetiva del sistema de hipótesis, con un proceso de abstracción que se encuentra en la propia metodología científica, de forma que uno puede apropiarse de una y rechazar la otra. He aquí porque un grupo social puede apropiarse la ciencia de otro grupo sin aceptar la ideología de este (Q11, §38: 1458).

Un acercamiento al cuaderno 22.

El Cuaderno 22 –uno de los llamados Cuadernos de Formia– fue redactado aprisa entre febrero y marzo de 1934, proceso para el cual Gramsci retoma, prácticamente sin variaciones, quince notas de sus primeros escritos carcelarios (Baratta, 2004: 16-17) a las que añade, a modo de introducción, un texto B.⁷⁴⁷ La celeridad de composición propicia una serie de restricciones temáticas que hacen de él uno de los cuadernos especiales más acabados, lo que parece permitir *prima facie* una lectura aislada y autocontenida. Un abordaje tal, empero, si bien habilita a trazar las líneas maestras de su análisis del americanismo –no menos que su posición hacia el corporativismo fascista (Q22, §6) y la colectivización soviética (Q22, §11) como modos alternativos de organización socioeconómica–, poco nos dice sobre su propia posición político-normativa y sobre una pretendida apropiación crítica, heredera del programa defendido por el grupo ordinovista,⁷⁴⁸ de los elementos racionales desarrollados por el modelo de marca americana.⁷⁴⁹

⁷⁴⁷ De las dieciséis notas que componen el cuaderno 22, por tanto, quince son textos C que se reparten como sigue: nueve notas remiten al Q1 (§§61, 62, 74, 91, 92, 135, 141, 146 y 158); dos al Q3 (§§11 y 68); dos al Q4 (ambas –Q22, §11 y Q22, §12– se toman de Q4, §52); una al Q9 (§8); y otra, finalmente, remite al Q4 y al Q9 a partes iguales (Q4, §52 y Q9, §§72 y 74). Todas, excepto el §8 del Q9, que se remonta a enero de 1932, son escritas entre 1929 y 1930. No es un dato menor que el rótulo Americanismo y fordismo aparezca ya, en décimoprimer posición, en el plan de trabajo inicial, del 8 de febrero de 1929, que inaugura los *Quaderni*. Para un detallado análisis de todas estas ocurrencias, véase: Giorgio Baratta 2004: 15-34.

⁷⁴⁸ Encontramos en el Cuaderno 22 momentos que ligan la lectura gramsciana del fordismo con el enfoque materialmente democrático de su argumentación y que apuntalan los elementos de una apropiación de los mecanismos de racionalización productiva en el marco de un modelo que apunta a la disolución de la heteronomía tanto en la esfera de la decisión política como de la producción económica. Así, en el §2, Gramsci habla de “el grupo de *l'Ordine Nuovo*” que sostenía su propia forma de ‘americanismo’ aceptada por las masas obreras” (Q2146), es decir, reconoce la posibilidad de la existencia de un americanismo

Por americanismo-fordismo cabe entender una determinación técnico-social del capitalismo que pretende una racionalización de la producción en aras a extremar, en las condiciones históricas resultantes de la primera posguerra y del Crac de 1929, la efectividad de las contratendencias a la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Se trata, pues, de un modelo que no trasciende las coordenadas capitalistas y que, por lo tanto, se limita a neutralizar temporalmente las contradicciones inherentes a este modo de producción (incluida aquella que opone las tendencias nacionalistas de lo político a las internacionalistas de la economía y cuyas consecuencias se harán patentes a partir de 1939) y a elevarlas a un nivel históricamente inédito (Q22, §1: 2140). En dicho intento se evidencia la necesidad – reconocida igualmente por Trotsky en sus investigaciones de las relaciones existentes entre el *byt* [“vida” o “modos de vida”] y la industrialización (Q22, §11: 2164)– de extender el proceso de organización de la producción por fuera de los confines de la fábrica, si bien en un modo inmediatamente dirigido al incremento de la productividad dentro de esta. Este es el sentido de la célebre “hegemonía [que] nace de la fábrica” (Q1, §61: 72; Q22, §2: 2146) con la que Gramsci se refiere a las posibilidades –apuntaladas sobre el suelo fértil de la “demografía racional” (Q22, §2: 2141) y la ausencia de “sedimentaciones viscosamente parasitarias” (Q22, §2: 2145) como los “produttori di risparmio” [rentistas] (Q22, §6: 2155)– de lograr una coalición virtuosa entre la organización científica del trabajo y la de las formas de vida tamizadas por el control del capital.

El sentido de reordenar la totalidad de las relaciones sociales de cara a producir un *ethos* –un “nuevo tipo humano” (Q22, §2: 2146; cuya primera redacción en Q1, §61)– capaz de soportar la descomposición y el cronometrado de las tareas productivas, así como la automatización del gesto requerido por la producción en serie en las modernas cadenas de montaje,⁷⁵⁰ se sintetiza en la pretensión taylorista de

basado en los consejos, en la democratización de la producción. Se trata pues de un “americanismo” democrático, que resulta aceptable para las masas obreras en tanto que se basa no en la disciplina externa sino en la autodisciplina y, por lo tanto, en un incremento de la productividad que no resulta solidario de un crecimiento en la tasa de explotación.

⁷⁴⁹ Como ha señalado Giorgio Baratta, esto se debe en buena medida a que el cuaderno 22 no retoma notas precedentes que serían importantes para su objeto de estudio –algunas, por ejemplo, dedicadas a la pedagogía– y que permanecen así como párrafos de redacción única o se retoman en otros cuadernos especiales (2004: 16).

⁷⁵⁰ “Taylor expresa efectivamente con cinismo brutal el fin de la sociedad americana: desarrollar en el trabajador hasta el máximo las actitudes maquinales y automáticas” (Q22, §11: 2165).

reducir al obrero al estatuto de “gorila amaestrado”. El marco más general de la reflexión de Gramsci, aquel en el cual puede llegar a cobrar sentido la pretendida apropiación, en un sentido progresista,⁷⁵¹ de algunos de los elementos del modelo basado en tal apotegma, nos sitúa en lo que Giuseppe Vacca ha llamado el “paradigma de análisis diferenciado” (1989: 317) del periodo de entreguerras. El subtexto de las notas que nos ocupan remite por tanto a las tareas históricas ineludibles⁷⁵² que el movimiento obrero ha de afrontar allí donde ha asumido el control del aparato estatal. Y esto una vez que –habiendo reconocido la militarización de la producción propugnada por Trotsky como un error que debe ser aplastado– se sostiene que “sus preocupaciones eran justas” (Q22, §11: 2164). O lo que es lo mismo: la industrialización constituía un objetivo irrenunciable que había de lograrse sin dejar de reconstruir, en el interior, el bloque hegemónico basado en el gobierno obrero y campesino, al mismo tiempo que debía abandonarse en el exterior el corporativismo característico de las directrices aplicadas por la *Komintern* a partir de 1928.

751 “La lucha que se desarrolla en América [...] es todavía por la propiedad del oficio, contra la ‘libertad industrial’ [...] el sindicato obrero americano es más la expresión corporativa de la propiedad de los oficios cualificados que otro y por eso la destrucción que piden los industriales tiene un aspecto ‘progresivo’” (Q22, §2: 2146). El uso de las comillas en el término “progresivo”, así como la fórmula “tiene un aspecto” que lo precede y que matiza el compromiso de Gramsci con la atribución de un carácter progresivo a las innovaciones fordistas con respecto a las formas de capitalismo precedentes, nos parece de la mayor relevancia para rastrear su propia posición.

752 Una vez el capitalismo ha alcanzado las cotas de desarrollo industrial propias de la organización científica del trabajo (con la consiguiente ampliación y unificación del obrero colectivo requerida por la evolución de la producción) y que la configuración social afín a estas parece sustentarse en –al tiempo que lo produce– un imaginario de bienestar que estimula el beneplácito de las clases explotadas, la alternativa socialista, toda vez que las contrafinalidades ecológicas quedan fuera del horizonte de reflexión epocal, no podía circunscribirse a un mero retorno nostálgico a un modelo individualista de auto-realización humana basado en el propio trabajo sino, como veremos, a un humanismo de nuevo tipo: “desde este punto de vista hay que estudiar las iniciativas ‘puritanas’ de los industriales americanos del tipo Ford. Es cierto que no se preocupan por la humanidad, por la ‘espiritualidad’ del trabajador que inmediatamente es golpeada. Esta ‘humanidad y espiritualidad’ no puede no realizarse sino en el mundo de la producción y del trabajo, en la ‘creación’ productiva; era máxima en el artesano [...] cuando la personalidad del trabajador se reflejaba completamente en el objeto creado, cuando era todavía muy fuerte el vínculo entre arte y trabajo. Pero precisamente contra este ‘humanismo’ lucha el nuevo industrialismo” (Q22, §11: 2165-6216). Véase, en contraposición, la combinación de religión/cultura, humanismo y modernización presente en el §63 del Q3: “los laicos han fracasado en el satisfacción de las necesidades intelectuales del pueblo: yo creo precisamente por no haber representado una cultura laica, por no haber sabido crear un nuevo humanismo, adaptado a las necesidades del mundo moderno, por haber representado un mundo abstracto, mezquino, demasiado individual” (Q345).

Sobre el declive de la capacidad hegemónica de la III Internacional y el ascenso y consolidación de los Estados Unidos como gran potencia, remitimos al §16 del cuaderno 2 (Mayo de 1930)⁷⁵³ en donde Gramsci expone pormenorizadamente este proceso. No debe olvidarse la ventaja competitiva que la coyuntura histórica de posguerra otorga a los Estados Unidos,⁷⁵⁴ ni debe soslayarse su papel a la hora de permitirle experimentar con los nuevos métodos productivos y con formas “biopolíticas” de gestión del trabajo: aplicación de la racionalidad científica más avanzada al proceso productivo, autofinanciación de la producción, incremento de los márgenes de adhesión pasiva mediante los altos salarios y producción de formas de vida –puritanismo, producción de una sexualidad racional y prohibicionismo (Q22, §11)– capaces de adecuar, sin que las elevadas remuneraciones hagan proliferar un hedonismo contraproducente, el nexo psico-físico del trabajador a las nuevas formas de explotación. Con esta pluralidad de “técnicas biopolíticas de gobierno” el método Ford logra desplegar un modelo socio-laboral que acompasa una industrialización vigorosa con diversas transformaciones jurídicas y culturales sin recurrir para ello a una coerción explícita que propicie un bonapartismo *à la* Trotsky (Q22, §11: 2164). No obstante, en tanto que no extingue la contradicción capitalista entre capital y trabajo, el intento de marca americana de producir un nuevo hombre,

no puede sino ser puramente exterior y mecánico, pero podrá llegar a ser interior si es propuesto por el trabajador mismo y no impuesto desde afuera, desde una nueva forma de sociedad, con medios apropiados y originales (Q22, §11: 2166).

Este pasaje evidencia la creencia gramsciana en la posibilidad, puesta ya de manifiesto por el consejismo turinés, de separar industrialización y capitalismo. Y esta misma es la posibilidad sobre la que ancla la rearticulación del modelo disciplinario como parte integrante de la gubernamentalidad socialista. En este sentido, como ha señalado Franco De Felice, “la ‘simpatía’ de Gramsci hacia el fordismo es relativa no a los contenidos sino al proceso objetivo del cual es expresión; es decir, es la simpatía del científico de la historia y de la política que identifica los terrenos reales del conflicto” (1977: 216). La industrialización constituye el desafío

753 Resulta del mayor interés a este respecto el análisis presente en: Vacca, 2017: 140-149.

754 “La industria americana con altos salarios explota todavía un monopolio dado por tener la iniciativa de los nuevos métodos; a los beneficios de monopolio corresponden salarios de monopolio. Pero el monopolio será necesariamente antes limitado y luego destruido por la difusión de los nuevos métodos sea desde el interior de los EEUU. como desde el exterior (cfr. El fenómeno japonés de los bajos precios de las mercancías” (Q22, §13: 2172)

epocal objetivo. La problemática de la “Introducción” de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* se concreta en la coyuntura de entreguerras como la relación existente entre el más alto grado de desarrollo de las fuerzas productivas y la realización, habida cuenta del mismo, de una hegemonía civil triunfante, de un posible desarrollo progresivo que escape a la neutralización de las clases subalternas.

La búsqueda de las potencialidades emancipatorias presentes en el interregno de los años 20 y 30 –signado, como sabemos, por diferentes modulaciones de la revolución pasiva– nos obliga a ocuparnos con la específica concepción de la dialéctica histórica presente en los *Quaderni*. Como ha señalado Giuseppe Prestipino, destaca, como nota característica de la dialéctica gramsciana, una articulación en cuatro momentos que incluye la posibilidad de síntesis en un doble sentido: innovador o conservador. O bien –caso de la revolución pasiva o síntesis conservadora– la tesis expande todas sus posibilidades absorbiendo los elementos activos de la antítesis y neutralizando la capacidad antagónica de las clases subalternas al incorporarlas en el nuevo bloque histórico; o bien –caso de la síntesis positiva– es el elemento negativo el que expande todas sus posibilidades y permite el despliegue en el bloque histórico resultante de las latencias y formas de vida cuya realización había sido, hasta entonces, subyugada (Prestipino, 2004: 65-66).

Habida cuenta de este marco, el carácter progresivo de una fuerza social no puede, como vimos, postularse *a priori* y como un atributo transhistórico y objetivo inherente a la misma. La teoría de la hegemonía como respuesta a la pulsión emancipatoria surgida de las relaciones de subordinación efectivamente existentes, no puede tomar su criterio de verdad “de una ‘ciencia’ separada, sino sólo de la experiencia colectiva, política, de lo que es opresivo y de lo que lo contrarresta” (Frosini, 2013: 73). Por decirlo con palabras del propio Gramsci, que encuadran este modelo de síntesis progresivas y regresivas en el marco de la problemática del partido “totalitario” como concreción histórica del problema de la organización política de las masas,

1) Cuando el partido dado es portador de una nueva cultura [...] se tiene una fase progresiva; 2) cuando el partido dado quiere impedir que otra fuerza, portadora de una nueva cultura, llegue a ser ‘totalitaria’; y se tiene una fase regresiva y reaccionaria objetivamente (Q6, §136: 800).

Tres son, en el ya referido paradigma de análisis diferenciado, las formas de revolución pasiva que se vislumbran en la inmediata posguerra (colectivismo,

fascismo, americanismo), mientras que, naturalmente, solo la alternativa socialista supondría, en la gramsciana idea de progreso normativamente connotada, una solución progresiva a la coyuntura. En esta tesitura, el americanismo-fordismo representa, de entre las síntesis pasivas, aquella que implica un grado de desarrollo histórico más alto y que, por tanto, designa el nivel al cual han de elevarse las clases subalternas si quieren abandonar su condición. Esto no las exime, en ningún caso, de una tarea *política* de apropiación,⁷⁵⁵ es decir, de la construcción de las condiciones políticas, institucionales y culturales que les permitan articular las innovaciones fordistas en un bloque histórico democrático.

Esto no es óbice para cuestionar que Gramsci sea bien consciente del origen “burgués” de dicha innovación y de los efectos nocivos sobre el trabajador de los métodos tayloristas.⁷⁵⁶ No es menos cierto que, en buena medida, las contrafinalidades asociadas a la implementación del taylorismo son inherentes, precisamente, a su uso en un contexto en el que toda la técnica productiva –incluidos los resortes manageriales de esta– se subordina no a la producción de bienes de uso según los requisitos sociales de consumo, sino a la producción de plusvalía. En este contexto capitalista, la organización científica del trabajo no sería sino un resorte *técnico* destinado a actuar sobre la primera contratendencia a la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia: la elevación del grado de explotación del trabajo. Por consiguiente, la tesis central de la argumentación gramsciana –que se apoya en la tesis sobre la distinción de desarrollo técnico y uso social presentada por Bujarin en el VII Plenum ampliado de la *Komintern* (5 de febrero de 1927) (Burgio, 1999: 170, n. 11)– defiende la posibilidad de aplicar la división científica del trabajo en un contexto de justificación cuyas premisas no coinciden plenamente con las de su contexto

755 La posición de Gramsci al respecto no deja lugar a equívocos: “no es de los grupos sociales ‘condenados’ por el nuevo orden de los que se puede esperar la reconstrucción, sino de aquellos que están creando, por imposición y con el propio sufrimiento, las bases materiales de este nuevo orden: ‘deben’ encontrar el sistema de vida ‘original’ y no de marca americana, para convertir en ‘libertad’ lo que hoy es ‘necesidad’” (Q22, §15: 2179).

756 Disiente Juan-Ramón Capella, quien cree encontrar en Gramsci un ferviente adepto al uso del taylorismo en la FIAT de Agnelli, cfr. 2009: 29-30. No obstante, es bien claro que para el sardo el fordismo no tiene su origen sino como “punto extremo del proceso de intentos sucesivos por parte de la industria para superar la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia” (Q22, §1: 2140). Y no es menos cierto que en su exposición planea siempre la posibilidad, y el hecho, de que el trabajador pueda quebrarse en el proceso de adaptación a los requisitos del taylorismo e incluso rechazar los altos salarios porque estos no sean suficientes para la reproducción de sí como fuerza de trabajo (Q22, §13: 2172-2173).

capitalista de descubrimiento: “‘racional’, es decir, correspondiente a la necesidad, al mínimo esfuerzo para obtener un resultado útil” (Q14, §61: 1719-20).⁷⁵⁷

⁷⁵⁷ La apropiación del taylorismo en la que piensa Gramsci, quien incide únicamente en los elementos organizativos que permiten un incremento de las fuerzas productivas, prescinde de toda referencia a un alza en los ritmos de trabajo, elemento este inexcusable en la formulación de Taylor, toda vez que esta responde a un intento de elevar –desde una instancia ajena a las fuerzas del trabajo– la tasa de explotación y, en consecuencia, la rentabilidad, incidiendo para ello sobre la plusvalía relativa. Sobre la estricta concordancia entre la argumentación gramsciana y el Marx de la sección IV del Libro I de *El Capital*, cfr. Alberto Burgio, 1999: 170-173. Gramsci concuerda así con los intentos de otros autores por apropiarse en sentido socialista de las innovaciones de factura americana. Por ejemplo, Lenin, en *Las tareas inmediatas del poder soviético* (1918) –según Burgio la primera obra del líder bolchevique que cae en manos de Gramsci (*ibid.*: 188)– distingue netamente los elementos de la organización científica del trabajo que hacen de esta una fuerza productiva de aquellos que la convierten en un instrumento de explotación, enfatizando la necesidad de fomentar la tendencia al control democrático de la producción: “nosotros deberíamos llevarla [la estadística] a las masas, popularizarla, para que los trabajadores aprendan paulatinamente a comprender y ver ellos mismos cómo y cuánto hay que trabajar, cómo y cuanto se puede descansar [...] para que las comunas que se destaquen sean recompensadas inmediatamente (con la reducción de la jornada de trabajo durante cierto tiempo, con el aumento de los jornales, con la concesión de mayores bienes y valores culturales y estéticos, etc.)” (Lenin, 2017: 50-51). 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). Naturalmente, son del mayor interés para esta cuestión del control *político* de la técnica productiva las observaciones de Max Weber a propósito de la burocracia, en su relación con la gestión política, presentes en *Parlamento y gobierno*, texto conocido por Gramsci y que, junto al *18 de Brumario* marxiano juega un papel decisivo en su análisis de la burocracia. Sobre el particular, cfr. Antonini, 2019: 50, n. 30. Habida cuenta de lo dicho se entiende que “esta unidad entre desarrollo técnico y los intereses de la clase dominante es solo una fase histórica del desarrollo industrial, que debe ser concebido como transitorio. El nexo puede disolverse; la exigencia técnica puede ser pensada no solo como concretamente separada de los intereses de la clase dominante, sino unida con los intereses de la clase todavía subalterna” (Q9, §67: 1138). La apropiación subalterna del taylorismo romperá con el incremento en los ritmos de trabajo inherente al uso de la máquina como mecanismo de explotación y no solo de producción. En definitiva, libre de la brida clasista, el taylorismo deviene un catalizador de la intensidad del trabajo que permite, por ejemplo, habida cuenta de una demanda *ceteris paribus* constante, reducir la jornada laboral, ese elemento que los radicales operaistas, siempre tan críticos con Gramsci, acabaron por fetichizar y considerar constante, ellos sí, subalternos del esquema fordista. Precisamente, al asumir la jornada laboral como una constante restringen el espacio de la lucha obrera a las luchas *en la producción*, esto es, a intentos más o menos efectivos de afectar la plusvalía relativa que en ningún caso aspiraban a elaborar un programa hegemónico, sino que se limitaban a esperar a la siguiente recomposición del ciclo por parte del dominio capitalista. Gramsci, por su parte, aspira a romper definitivamente la dominación de clase partiendo del análisis concreto de las condiciones concretas, y así, como había sostenido ya en un artículo de *L'Ordine Nuovo*, no firmado y publicado el 21 de febrero de 1920 en la columna “La settimana politica”: “cuanto más se especializa el proletario en un gesto profesional, tanto más siente la indispensabilidad de los compañeros” (Gramsci, 1987: 433). Es decir, Gramsci identifica una lógica contradictoria inherente al taylorismo que contiene en germen una nueva hegemonía: “una

Es en este sentido que el autor de Cerdeña retoma la posibilidad, propugnada anteriormente en las páginas de *L'Ordine Nuovo*, de una democratización que atraviesa las puertas de la fábrica y cuya realización pasa por abolir la organización iusprivatista de la producción. Sin embargo, el Gramsci maduro no partirá ya de la estrategia consiliar, sino de la organización de la producción como parte de una más amplia organización del Estado integral según las directrices, como hemos visto, del centralismo democrático. Se trata de propiciar políticamente un encuentro, siquiera tendencial, entre el interés particular y el desarrollo universal como condición de posibilidad de una industrialización exitosa basada en la *autodisciplina*. Dicho encuentro se circunscribe, como supo verlo el Lenin de *Mejor menos, pero mejor* (1923), al territorio de la guerra de posiciones, en el que para que tal *autodisciplina* pueda “hacer época”, para que se pueda efectuar la transición que supere las viscosidades que lastran la organización social sin incurrir en una u otra forma de bonapartismo, es

necesario un largo proceso, en el que suceda una mutación de las condiciones sociales y una mutación de las costumbres y de los hábitos individuales, lo que no puede suceder con la sola “coerción”, sino solo con una combinación de la coacción (*autodisciplina*) y de la persuasión (Q22, §13: 2173, el destacado es nuestro).

Colocar las piezas: disciplina, educación y subjetividad socialista.

Como hemos apuntado, la mención misma de la autodisciplina nos remite a la contraposición de centralismo orgánico y centralismo democrático. Pretendemos retomar ahora algunas trazas del diseño político-institucional expuesto anteriormente y que habría de ser capaz de sustentar una industrialización que, sin renunciar a los requisitos propios de una hegemonía progresiva, estuviese en condiciones de alcanzar las cotas productivas exhibidas por el modelo americanista-fordista. Citemos de

división del trabajo cada vez más perfecta reduce objetivamente la posición del trabajador en la fábrica a movimientos de detalle cada vez más ‘analíticos’, de forma que al particular se le escapa la complejidad de la obra común [...] al mismo tiempo el trabajo concertado y bien ordenado que da lugar a una mayor productividad ‘social’ y hace que el conjunto del personal de la fábrica deba concebirse como un “trabajador colectivo” son los presupuestos del movimiento de fábrica que tiende a convertir en ‘subjetivo’ lo que está dado ‘objetivamente’”. Y culmina: “la exigencia técnica puede ser pensada concretamente separada de los intereses de la clase dominante [...] que una escisión tal y una nueva síntesis está históricamente madura lo demuestra claramente el hecho mismo de que un proceso tal es comprendido por la clase subalterna, que precisamente por ello ya no es subalterna” (Q9, §67: 1138).

nuevo, por extenso, una nota con la que ya nos hemos ocupado, pues esta contiene la clave de la disciplina como nexo entre lo individual y lo colectivo dentro del proyecto democrático. En el §48 del Cuaderno 14, escrito en febrero de 1933 y titulado “Passato e presente. Centralismo organico e centralismo democratico. Disciplina”, escribe Gramsci:

¿Cómo debe ser entendida la disciplina, si se entiende con esta palabra una relación continuada y permanente entre gobernantes y gobernados que realiza una voluntad colectiva? No ciertamente como pasiva y supina recepción de órdenes, como mecánica ejecución de una consigna [...] sino como una consciente y lúcida asimilación de la directiva a realizar [...]. La disciplina, por lo tanto, no anula la personalidad y la libertad: de la cuestión de la “personalidad y la libertad” se plantea no por el hecho de la disciplina, sino por el “origen del poder que ordena esta disciplina”. Si este origen es “democrático”, es decir, si la autoridad es una función técnica especializada y no un “arbitrio” o una imposición extrínseca y exterior, la disciplina es un elemento necesario de orden democrático, de libertad. Función técnica especializada será cuando la autoridad se ejerce en un grupo homogéneo socialmente (o nacionalmente); cuando se ejerce de un grupo sobre otro grupo, la disciplina será autónoma para el primero, pero no para el segundo (Q14, §48: 1706-7).

Este pasaje plantea de forma diáfana las *condiciones políticas* y la *forma universal del mandato* a las que ha de atenerse toda organización *materialmente* democrática de la sociedad. La constelación de problemáticas teóricas y de herramientas conceptuales que permiten plantear una hipótesis sobre cómo compaginar estos requisitos políticos con la tarea histórica de la industrialización, se hallan –como lo hemos dicho ya– en las notas redactadas inmediatamente antes y después del §52 del Q4. El título original de este, no exento de resonancias “biopolíticas” era “Animalità e industrialismo”, pero Gramsci lo tachó y sustituyó por el de “Americanismo e fordismo” (Baratta, 2004: 21), encabezando así por vez primera una de sus notas con dicho título. Debe señalarse, además, puesto que el contexto es importante en este caso, que se trata de un pasaje con reflexiones sobre la industrialización soviética y que, solo en relación a ellas, se trae a colación la problemática del fordismo.

Ahora que hemos abundado en la descripción genérica de la problemática, conviene recordar aún que la primera mención al sistema Taylor en los *Quaderni* tiene un carácter metafórico y se refiere, precisamente, a la posibilidad de taylorizar el trabajo intelectual.⁷⁵⁸ Tal uso metafórico resulta si cabe más llamativo habida cuenta

⁷⁵⁸ “También el intelectual es un ‘profesional’ que tiene sus ‘máquinas’ especializadas y si ‘entrenamiento’, que tiene su propio sistema Taylor” (Q1, §43: 33). En Q4, §18 y en el correspondiente texto C (Q11, §44), Gramsci conecta con Engels esta idea de un “trabajo técnico del pensamiento” (Q1462) y de un “anti-innatismo” de las capacidades intelectuales,

de que dicha problemática es por completo ajena a las reflexiones incluidas en el Cuaderno 22. Dicha falta se explica –según nuestro parecer– por la naturaleza fundamentalmente crítico-descriptiva del cuaderno especial, siendo que Gramsci se limita en él a compilar algunas reflexiones sobre el método Ford resultantes de su estudio y prescinde, casi por completo, de concreción propositiva alguna. Desde esta óptica, las directrices tayloristas *stricto sensu* aspiran a organizar científicamente *solo* el trabajo manual y, a lo sumo, tratan lo intelectual desde la óptica de las contrafinalidades posibles que puedan derivarse de la liberación del cerebro como correlato a la cumplida mecanización del gesto físico (Q22, §12: 2170-2171). Por consiguiente, buscaríamos en vano en su descripción del modelo de marca americana las huellas de preocupación alguna por educar al trabajador en el recto uso de sus funciones intelectuales, toda vez que la posibilidad misma de taylorizar el trabajo intelectual, permítasenos arriesgar la hipótesis, será la clave de la propuesta gramsciana en torno a los posibles itinerarios industrializadores afines al modelo netamente socialista.

En el §49 del cuaderno 4, dedicado a la cuestión de los intelectuales, el autor de Ghilarza señala el carácter regulativo de la figura del “gorila amaestrado” propugnada por Taylor. No se trata sino de un caso límite, pues “hay, en cualquier trabajo físico, también el más mecánico y degradado, un mínimo de cualificación técnica, es decir, un mínimo de actividad intelectual creadora” (Q4, §49: 476).⁷⁵⁹ El obrero, por consiguiente, no podrá ser reducido a un mero ejecutor mecánico, debe

tomando como referencia el siguiente pasaje del *Antidühring*: “el arte de operar con conceptos no es ni innato, ni dado en la conciencia habitual de la que se hace uso cotidianamente” (Engels, 1968: 18). Como recuerda Gerratana (Q2634), el *Anti-Dühring* recoge la aproximación anti-innatista, mas no la referencia a la técnica del pensar. Para un comentario del pasaje de Engels que subraya el anti-universalismo lógico que le subyace, cfr. Selenu, 2009: 201-202. En cambio, sí está muy clara esta última –y, según creemos, puede ser esta la fuente de la falsa atribución gramsciana– en el segundo de los *Saggi* de Antonio Labriola: “también las ideas suponen un terreno de condiciones sociales y tienen su propia técnica: y el pensamiento es también él una forma de trabajo” (Labriola, 1964: 111). Sobre la lectura labrioliana de Engels, cfr. Gerratana, 1975b: 153-157.

⁷⁵⁹ También en relación a la cuestión del taylorismo, Fabio Frosini ha desarrollado una interesantísima revalorización del papel de la utopía como forma de evasión y expresión de las clases subalternas –aquella “parte de la humanidad cuya vida ha estado siempre taylorizada” (Q6, §28: 706)– que ancla en la misma imposibilidad de realizar la cosificación-animalización absoluta (Frosini, 1999: 37-43). Pueden encontrarse reflexiones sobre el papel de la fantasía del todo afines a las de Gramsci sobre este particular en: *Öfentlichkeit und Erfahrung* de Oskar Negt y Alexander Kluge (traducido en Ripalda, 2007: 1). Así como en la ubicuidad que Eric Hobsbawm atribuye a la cuestión de la utopía en sus “Notas para el estudio de las clases subalternas” (1983: 53).

más bien pensarse como centro de anudamiento de múltiples relaciones sociales promotoras de un equilibrio determinado entre las funciones intelectuales y las manuales.⁷⁶⁰ La forma subjetiva predominante en cualquier configuración socioeconómica remite a los mecanismos objetivos de intervención sobre el nexo psico-físico del agente social: “se trata por lo tanto de elaborar esta actividad [la actividad intelectual][...] modificando su relación con el esfuerzo muscular en un nuevo equilibrio (Q4, §51: 488-489).

Si el taylorismo se origina en la pretensión deliberada de “romper el viejo nexo psico-físico del trabajo profesional cualificado que pedía una cierta participación de la inteligencia” (Q4, §52: 489), la perspectiva socialista que determina el horizonte de reflexión gramsciano habrá de propiciar una intervención sobre tal nexo que, por el contrario, estimule en los individuos pertenecientes a todos los estratos sociales el desarrollo del componente intelectual que más arriba hemos postulado como irreductible. Nada distinto de esto es la célebre reforma intelectual y moral. La educación, en tanto que mecanismo idóneo destinado a reajustar los equilibrios entre los componentes físicos e intelectuales de la subjetividad, adquiere entonces un rol protagónico: ya sea por cuanto respecta a las funciones pedagógicas del partido como en lo relativo a las funciones de la “escuela unitaria”.

En el §50 del Q4 Gramsci se ocupa con estas últimas. La educación clásica italiana responde a las siguientes etapas: Escuela Elemental, Gimnasio, Liceo y Universidad. Las tres primeras fases conformarían “la escuela unitaria o de cultura general ‘humanista’ [que] debería proponerse introducir en la vida activa a los jóvenes con una cierta autonomía intelectual” (Q4, §50: 485) y que –y esto es fundamental– se refiere a un periodo de educación obligatoria, el cual puede estar determinado por múltiples factores –desde las dotaciones presupuestarias estatales a la necesidad de incorporar a los jóvenes al mercado de trabajo– pero, en términos generales, debería durar en torno a diez años, comenzando la formación a partir, aproximadamente, de los seis.

⁷⁶⁰ Por lo demás, tampoco la función del intelectual excluye por sí misma el trabajo manual. En el amplio sentido con el que Gramsci define esta noción, la relación de los intelectuales con la producción se encuentra mediada por la sociedad civil y por el Estado: es decir, por su función específica “de organizar la hegemonía social de un grupo y su dominio estatal” (Q4, §49: 476), pero –y esto resulta fundamental para el tema que planteamos aquí– “la función organizativa de la hegemonía social y del dominio estatal tiene diversos grados y [...] entre estos grados hay algunos puramente manuales e instrumentales, de orden y no de concepto, de agente y no de funcionario” (*id.*).

La primera etapa –la escuela elemental– cuya duración oscila entre los tres y cuatro años, se caracteriza por una pedagogía dogmática en pugna directa con las concepciones folclóricas de la realidad y destinada a iniciar al discente en las competencias básicas: “leer, escribir, hacer cuentas, nociones de geografía, historia, derechos y deberes (es decir, primeras nociones sobre el Estado y la sociedad)” (Q4, §50: 485). Durante esta etapa, las posibles virtudes de un uso dogmático de la enseñanza cobran sentido a partir de la ya referida imposibilidad de cosificar plenamente al hombre. La temprana educación disciplinaria, que diluye la falsa dicotomía entre instrucción y educación, queda justificada por dicha imposibilidad, puesto que “para que la instrucción no fuese también educación sería necesario que el discente fuese una mera pasividad, lo que es un absurdo en sí mismo” (Q4, §55: 499). El recurso a la pedagogía basada en la coerción externa durante la primera etapa formativa aspira, como dijimos, a que el joven alumno adquiera los rudimentos básicos –instrumentales, si queremos verlo así– que le permitirán continuar autónomamente su formación en fases ulteriores. El ejemplo querido por Gramsci de la formación desinteresada (en tanto que carente de aplicación práctica inmediata) en las lenguas muertas, cuyo aprendizaje, como hemos dicho ya, es regido “según gramática, un poco mecánicamente” (Q4, §55: 500), suministra el modelo para los primeros estadios de la formación. Tal enseñanza, aparentemente inútil y farragosa, y que requiere de la imposición externa de una disciplina sobre la dispersa voluntad del alumno, da forma a un *ethos* de estudio disciplinado o, por decirlo de otro modo, tayloriza el intelecto: “el latín no se estudia para ensalzar el latín, se estudia para habitar a los niños a estudiar” (*id.*).

Nada antidemocrático hay en este método. Antes bien, si la escuela tradicional (opuesta en este caso a la escuela profesional con un inmediato interés práctico) debe considerarse oligárquica, ha de serlo porque solo los miembros de las clases superiores la frecuentan y, por ende, se priva a las clases subalternas del acceso a tal formación. O, como veremos, porque las clases subalternas se limitan a formarse en los estadios inferiores, privadas del acceso a aquellas etapas en las que la primera necesidad de disciplina muta en libertad mediante la promoción de la formación autónoma. Sea como fuere, en ningún caso es el método mismo el que determina el sesgo antidemocrático de la educación. En otras palabras: no es más democrática la educación profesional porque los miembros del *demos* se vean constreñidos a ella como opción única, no se trata de abogar por la proliferación de escuelas en un modo

tal que las asimetrías de poder que vertebran el entramado social se repliquen en una estructura institucional mimética. Antes bien,

si se quiere romper esta trama, por lo tanto, no hay que multiplicar y graduar los tipos de escuela profesional sino crear un tipo único de escuela preparatoria (elemental-media) que conduzca al joven hasta el borde de la elección profesional, formándolo en el entretiempo como hombre capaz de pensar, de estudiar, de dirigir o de controlar a quien dirige (Q4, §55: 501).

La escuela preparatoria, según el modelo de escuela unitaria propuesto por Gramsci, se divide pues en escuela elemental y media. Si la principal reflexión respecto a la primera se centra en el uso de elementos disciplinarios con fines pedagógicos, las cuestiones sobre la fase media atañen sobre todo a la etapa final de la formación, es decir, al periodo que en la escuela tradicional se corresponde con el Liceo. Esta etapa no muestra apenas, por lo que hace a la pedagogía que considera en forma pasiva al discente, diferencias con respecto a las etapas anteriores, siendo que solo con el paso a la Universidad –en una fase ajena a la educación obligatoria, por consiguiente– se asiste a una transformación cualitativa en las formas de la educación, es decir,

de la enseñanza casi puramente receptiva se pasa a la escuela creativa; de la escuela con disciplina del estudio impuesta y controlada desde fuera se pasa a la escuela en la que la autodisciplina [intelectual] y la autonomía moral y teóricamente ilimitada (Q4, §50: 486).

Una distribución de las orientaciones pedagógicas como esta, lleva las más de las veces a que las clases subalternas, en tanto que condenadas a no cursar más allá de la escuela obligatoria, careciesen de toda experiencia formativa distinta de la nuda disciplina. La autodisciplina que se adquiriría en la “escuela creativa” –y que, como vimos, trasciende las funciones meramente formativas y sirve de pilar a la organización democrática de la sociedad– permanecía como privilegio de las clases dirigentes. En el modelo propuesto por Gramsci, al contrario, la etapa final de la formación obligatoria –el Liceo– “debe ser ya un elemento fundamental del estudio creativo y no solo receptivo” (*id.*). De esta forma, al menos potencialmente, todos los discentes adquieren durante la educación obligatoria aquellos elementos que, abundando en una referencia anterior, sientan las bases del no retorno a su auto-culpable minoría de edad. Así, la escuela unitaria constituye el dispositivo institucional destinado a producir la forma de subjetividad –el específico nexo psico-físico– en el que incluso aquellos hombres y mujeres destinados a una biografía signada por un desempeño laboral eminentemente manual, adquieran “los valores

fundamentales del humanismo, la autodisciplina intelectual y la autonomía moral” (Q4, §50: 486).

La resultante taylorización intelectual de todos los estratos sociales en la escuela elemental, así como la experiencia de la autodisciplina en el periodo final de la formación obligatoria, se encuentran a la base de la reforma intelectual y moral que, entre otras cosas, puede permitir una industrialización que, al tiempo que hace viable la hegemonía socialista, cumpla los cánones del centralismo democrático.⁷⁶¹ Tal autodisciplina permite la catártica transformación de la necesidad histórica en libertad, toda vez que posibilita la “consciente y lúcida asimilación de la directiva a realizar” (Q14, §48: 1706-7) en unas condiciones en que las tareas históricas que anteriormente eran privativamente reveladas a la clase dirigente pasan ahora, en tanto que “la autoridad es una función técnica especializada y no un ‘arbitrio’ o una imposición extrínseca y exterior” (*id.*), a asumirse como propias por una voluntad colectiva no sustentada –ni escindida– por relaciones de dominación reificadas. Para ello, citemos de nuevo otro pasaje clave para comprender como la disciplina – ampliada ahora al trabajo intelectual– se asienta en la gubernamentalidad socialista:

la tendencia democrática [...] no puede significar únicamente que un peón llegue a ser obrero cualificado, sino que cada “ciudadano” pueda llegar a ser “gobernante” y que la sociedad lo pone aunque solo sea “abstractamente” en las condiciones generales de poder llegar a serlo: la “democracia política” tiene a hacer coincidir gobernantes y gobernados, asegurando a cada gobernado el aprendizaje más o menos gratuito de la preparación “técnica” general necesaria. Pero en la realidad, el tipo de escuela práctica imperante, muestra que se trata de una ilusión verbal. La escuela va organizándose cada vez más en un modo que restringe la base de la clase gubernativa técnicamente preparada, es decir, con una preparación universal histórico-crítica (Q4, §55: 501-502).

Los ecos de Maquiavelo resuenan con fuerza en este pasaje. La taylorización del trabajo intelectual no solo se refiere a la enseñanza mecánica de competencias, sino que remite igualmente al acceso a una muy específica técnica en cuya difusión generalizada se cifra la posibilidad misma del régimen democrático, a saber: la técnica de gobierno. En tanto que el modelo educativo propuesto por Gramsci abarca

⁷⁶¹ Afín al modelo educativo propuesto por Gramsci, a la existencia de una primera etapa de educación-instrucción disciplinaria que sienta las bases de una futura autodisciplina serían las reflexiones de Franco de Felice en torno a las condiciones históricas de posibilidad del abandono de la vida subcívica por amplias capas de la población: “la ‘estadolatría’ [es] considerada necesaria e incluso oportuna como ‘iniciación a la vida estatal autónoma’ para los grupos sociales subalternos. Gramsci [...] tiene claro que la propia construcción del socialismo en la Unión Soviética no puede ser sustraída a la actuación de algunos elementos de la revolución pasiva” (1977: 217).

en las etapas de formación obligatoria todo el proceso dialéctico por el cual la disciplina impuesta por necesidad muta cualitativamente en libertad, prepara ya para asumir, con disciplina autoimpuesta, la conciencia de la necesidad de ciertas tareas en tanto que, virtualmente al menos, uno se halla ubicado en el rol de gobernante. Se trata pues de un movimiento pancivilizatorio pronto a garantizar las bases de la irrupción popular –de aquellos *mantenidos* “al margen de la historia”– en la esfera política. En tal horizonte se juega la gramsciana identificación de socialismo y democracia, en el sentido etimológico de que el *dèmos* –“el pueblo (es decir el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de toda forma de sociedad que ha existido hasta el momento)” (Q27, §1: 2312)– se halla en las condiciones objetivas (abolición de toda forma de división del trabajo que no responda a cuestiones estrictamente técnicas) y subjetivas (generalización de la taylorización intelectual que permite la realista adopción de un esquema medios-fines que trasciende los propios intereses corporativos) de ejercicio pleno del poder político.

Además, la enseñanza del secretario florentino se replica aún en otro aspecto del modelo instructivo de corte democrático esbozado por Gramsci: pues “Maquiavelo por lo tanto piensa ‘en quien no sabe’, en quien no ha nacido en la tradición de los hombres de gobierno, en el cual todo el conjunto de la educación de hecho, unidad con el interés de familia [...] lleva a dar el carácter del político realista” (Q4, §8: 431). Habida cuenta de la deuda con Maquiavelo, no es de extrañar –aun cuando debe señalarse que en noviembre de 1930 no ha aparecido aún en los *Quaderni* el término “príncipe moderno” –que la problemática que venimos trabajando emerja nuevamente en las páginas adyacentes dedicadas al partido. En Q4, §49 Gramsci analiza dicha institución tomando la cuestión de los intelectuales como clave interpretativa: el partido tiene una “función que es educativa y directiva, es decir, intelectual” (Q4, §49: 478).

La reforma intelectual y moral que debe llevar a cabo ha de partir de una asunción “que puede prestarse a la broma”, a saber: “que todos los miembros de un partido político deban ser considerados como intelectuales” (*id.*). En consonancia con lo dicho anteriormente, tampoco desde el punto de vista del partido cabe la posibilidad de una división de tareas perfecta entre lo manual y lo intelectual. Una organización democrática debe evitar que los intelectuales tradicionales se emancipen de las bases imponiendo sus directrices en un modo unidireccional y no dialéctico, tanto como considerar a los intelectuales orgánicos como pasivamente adscritos al

partido por automática traducción de su posición en la producción. En tanto que todos los hombres son filósofos,⁷⁶² la tarea educativa que Gramsci le atribuye al partido y que se juega en aquel largo plazo que no dejará de evocar en el Cuaderno 22,⁷⁶³ ha de procurar –toda vez que aspira a lograr la creación de una voluntad colectiva cimentada por una visión del mundo “totalitaria” capaz de adherir activamente a las clases subalternas– “la soldadura entre intelectuales orgánicos de un grupo social e intelectual y los intelectuales tradicionales, funciones que puede cumplir en dependencia de su función fundamental de elevar a los miembros ‘económicos’ de un grupo social a la cualidad de ‘intelectuales políticos’” (Q4, §49: 478). A dicho fin, solo la generalización de un nexo psico-físico (de una disciplina) del todo antagónico al del gorila amaestrado, modelo del cual sería el de la gramática –pues en él la disciplina redundaba en la posibilidad de un uso creativo y original del instrumento por parte del particular que posibilita, a su vez, una comunicación potencialmente universal–, podría ensamblar los diferentes niveles que componen esta compleja gramática del moderno príncipe.

762 “En cada profesión no se puede excluir nunca una cierta actividad intelectual y, finalmente, que cada hombre, más allá de su profesión, ejerce alguna actividad intelectual, es un filósofo, participa de una concepción del mundo y por lo tanto contribuye a mantenerla, a modificarla, es decir, a crear nuevas concepciones (Q4, §51: 488).

763 Cfr. Q22, §13: 2173.

Conclusiones.

A lo largo de la investigación cuyas conclusiones nos proponemos exponer aquí se ha demostrado, ante todo, la pertinencia de las fuentes y de la problemática lingüística como clave hermenéutica que permite llevar a cabo una amplia reconstrucción e interpretación de las categorías gramscianas. De igual modo, hemos subrayado el valor que adquiere dicha aproximación para ahondar la comprensión de la diferencia específica que caracteriza a la filosofía de la praxis, en tanto que renovación del marxismo capaz de superar el *impasse* economicista al que lo habían conducido la teoría y la práctica desarrolladas por la II Internacional y la *Komintern*.

Con esto, hemos argumentado en favor de la existencia de un giro lingüístico en los *Quaderni*. Y esto no en un sentido más o menos huero, como una generalidad derivada de la atención gramsciana a los problemas colindantes con la lingüística, sino en el sentido concreto que rastrea en su obra las condiciones epistemológicas y los desarrollos conceptuales que permiten sostener dicha afirmación. Esto, habida cuenta de los objetivos del presente trabajo, nos ha obligado a identificar, a través de una lectura diacrónica de las notas carcelarias, tanto los precedentes y la evolución del problema como el momento exacto de la reflexión que permite dar por terminado dicho proceso solo en 1932. Es entonces cuando la teoría de la traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos y el desarrollo del concepto de “nueva inmanencia” permiten ir más allá de la metáfora verticalista que distingue entre base y superestructura, favoreciendo el despliegue de aquella otra que sostiene la circularidad de los lenguajes y su traducibilidad recíproca. Y esto aun cuando, conviene señalarlo para no caer en errores de lectura, los elementos de la metáfora tópica perviven en los textos C, como una inercia en la redacción del reo propiciada en buena medida por sus condiciones de salud, inercia que le lleva a transcribir notas cuyos planteamientos teóricos habían sido “superados”.

Asimismo, la reflexión en torno a la especificidad del *linguistic turn* gramsciano nos ha obligado a enfrentar el modo en el que el autor se ocupa con los problemas de auto-referencialidad lingüística tradicionalmente asociados a dicha etiqueta. Siendo solidaria con estos, hemos debido ocuparnos con la forma en que el problema de la realidad del mundo externo se presenta al autor y es resuelto por él,

toda vez que la filosofía de la praxis no cae en un relativismo absoluto acotado únicamente por criterios de verdad consensualistas.

A dicho fin hemos mostrado, siguiendo a Giancarlo Schirru, la coexistencia de tres teorías del significado en los *Cuadernos*. Aunque el enfoque privilegiado aquí, esto es, el que sostiene la inexistencia de una realidad no mediada conceptualmente, parece conducir al clásico enfoque idealista que confiere prioridad epistemológica a la aprehensión conceptual de la realidad, no es menos cierto que dicho enfoque se halla matizado por la tesis gramsciana que hace de la teoría superestructuras la traducción historicista de la filosofía idealista, a la cual se suma la idea de que los hombres adquieren conciencia de la realidad en el terreno de las superestructuras y aquella otra según la cual las voluntades colectivas/ideologías no son sino la abstracción determinada de unas ciertas regularidades prácticas.

En tal virtud, el molde semántico idealista resulta complementado con el reconocimiento de un cierto referencialismo –*sui generis*, dada la inevitable necesidad de corregir desviaciones y el carácter tendencial y aproximativo de las representaciones– que emparenta a Gramsci con los procedimientos de la ciencia a él contemporánea y con la posibilidad de producir representaciones fidedignas, en tanto que metodológicamente regladas, de la realidad. De igual modo, una tercera teoría semántica próxima al pragmatismo, se refiere a la relativa performatividad de los lenguajes. Con ello, no se trata de reivindicar una performatividad irrestricta que sostenga la omnipotencia del discurso sobre la realidad, sino a la inversa, una performatividad moderada, en la que la universalidad del discurso es puesta a prueba políticamente, precisamente en su capacidad para aglutinar en torno a sí a un número de prácticas tendencialmente universal, siempre y cuando se produzcan las condiciones (abolición de las divisiones sociales) que permitan dicha unificación.

Esta relevancia de la política como espacio en el que se solventa, de un lado, el problema del solipsismo y, de otro, la conexión entre el lenguaje y la realidad extrajudicativa, es la nota distintiva de la filosofía de la praxis entendida como filosofía “del acto impuro”, esto es, ni como una nueva propuesta metafísica que eleva la praxis a concepto articulador de un nuevo sistema ubicado en diálogo con la tradición metafísica precedente ni como renuncia empirista que sostiene el acceso a-problemático a una realidad que se presentaría libre de mediación categorial alguna. La filosofía de la praxis, como filosofía de la unidad mediada de teoría y práctica, es decir, teoría de la posibilidad de la traducción entre ambas, no se corresponde con

ningún entramado cerrado y a-histórico de tesis, sino con la perpetua renovación (y crítica de las tesis precedentes) y con la producción de una visión del mundo parcial y transitoria –defectiva–. Tal representación no solo está encaminada a la figuración fidedigna de la realidad (que también), sino igualmente a su transformación en base a unos fines determinados que bien podrían sintetizarse con el término “emancipación”. Este juega el papel, al mismo tiempo, de una idea regulativa y de la condición de posibilidad de toda representación genuinamente universal: el momento en el que la filosofía de la praxis, como teoría de las contradicciones y surgida al calor de las mismas, terminaría por reconocer críticamente su propia obsolescencia.

Junto a esta problemática filosófica más general, en la que una teoría de cuño lingüístico como la de la traducibilidad desempeña un papel preponderante, cabe ubicar la cuestión, más o menos gremial, que exige emitir juicio en torno a la fidelidad de Gramsci a la tradición marxista. Si esta se dirime, como a menudo se ha hecho, en la capacidad de un autor para conferir prioridad al factor económico en el programa de emancipación de las clases subalternas, así como para reconocer la especificidad causal de lo económico en la explicación de los fenómenos sociales, parece sobradamente probado que la teoría de la hegemonía incorpora las pretensiones propias de la crítica de la economía política, en tanto que se la entienda como producción de un mercado determinado alternativo al modo burgués de organizar económicamente la sociedad. Este mercado alternativo ha de haber surgido como una crítica inmanente –producción de nuevas regularidades– de los mercados determinados capitalistas.

En esta línea, la exposición de algunas ideas de Vailati en el capítulo 3, nos ha permitido mostrar como una fuente cara a la lingüística permite a Gramsci elaborar un modelo teórico normativamente connotado en el que la prioridad que adquieren los factores económicos responde no tanto al estatuto ontológico de los mismos –como si estos fuesen el único fenómeno causal que pudiese tomarse en consideración–, sino más bien a las pretensiones prácticas inherentes a una dada representación teórica. Esto implica que las abstracciones económicas son concebidas como una cartografía subordinada a unos fines concretos, es decir, cumplen ya una función eminentemente práctica. La prioridad causal que el marxismo confiere a la economía se traduce así ya no en su conversión en un “Dios oculto”, sino en el papel que desempeña en un proyecto normativamente connotado cuyo fin es librar a las clases subalternas del yugo que le imponen aquellas necesidades que, con otra organización social, serían

universalmente satisfacibles. Es decir, parafraseando la *Critica del programa de Gotha*, se trataría de librar a los pobres de pedir permiso para vivir: lo que tradicionalmente ha sido entendido como democracia, esto es, la extensión al pueblo todo de la llamada libertad positiva y la difusión universal de una agencia política en principio igual.

Esto nos conduce a otra de las tesis fundamentales que hemos sostenido en nuestro trabajo, a saber, la ubicación de Gramsci como una de las más –si no la más– preclaras actualizaciones del proyecto republicano en el periodo de entreguerras y como insigne representante de la equivalencia clásica, a menudo obviada por la desesperada pugna contra las instituciones de la mal llamada democracia burguesa, entre socialismo y democracia. A tal identificación responde el título de nuestra investigación –La compleja gramática del moderno príncipe–, cuyo fin era señalar el calibrado engranaje jurídico, político e institucional orquestado en las páginas de los *Quaderni*, el cual está destinado a satisfacer, en las condiciones históricas vividas por Gramsci, las pretensiones normativas que caracterizan al socialismo republicano. De igual manera, la alusión a la gramática tiene por fin enfatizar la relevancia que la pátina lingüística adquiere en dicho diseño. En primer lugar, a nivel procedimental, donde la metáfora de la “filología viviente” da cuenta del modo adecuado para lograr una representación no homogeneizante de las masas. Se trata de ganar una política de masas que no extinga los gérmenes de creatividad y “espontaneidad” que se producen desde abajo y en la que, por tanto, aunque mediatizada, la política pueda considerarse como la acción del pueblo todo plegado sobre sí gracias al efecto reflexivo de la institución.

La referencia a la gramática, además, se ha tomado en las páginas precedentes como el modelo en el cual se inspira la relación entre libertad y necesidad que preconiza la filosofía de la praxis y que se muestra igualmente afín a la tradición republicana. La peculiar idea, cara a dicha tradición, que hace de la libertad política la independencia con respecto al arbitrio constrictivo del otro –y cuyo correlato más evidente sostiene que la interferencia en la propia libertad, de haberla, no puede ser arbitraria–, implica la íntima co-pertenencia entre las nociones de libertad y ley. Tanto es así que, a falta de ley, y dado que la física social impone la mutua interferencia entre los cuerpos, no puede haber sino servidumbre a los arbitrios más peregrinos basados en la asimétrica distribución de recursos, ya sea la fuerza física, la liquidez económica o el capital cultural. Solventar tal situación exige habérselas con una forma

de libertad diferente a la inercial y espasmódica naturalidad de la física social. Requiere, esto es, situar como fuente de la libertad el necesario cumplimiento de unas prescripciones universales, derechos inalienables, que garanticen a todos y cada uno de los miembros del cuerpo político la salvaguarda con respecto a la interferencia arbitraria.

La obligación y la libertad son así el haz y el envés de una libertad política republicanamente entendida. Si la universalización legal podía darse por cumplida al nivel del *citoyen*, no es menos cierto que el dispositivo jurídico nacido de la Revolución Francesa, toda vez que no culminaba la juridificación de las relaciones laborales, reservaba amplios espacios de interferencia arbitraria basados en la (des)posesión diferencial de recursos. La materialidad del burgués y el proletario, como supo ver Marx, despuntaba así tras la definición formal del ciudadano y coartaba la universalidad del proyecto revolucionario. La idea de la filosofía de la praxis como herejía de la religión de la libertad no es sino el proceso de radicalización del antiguo proyecto revolucionario, la juridificación plena de todas las esferas sociales y la producción de las condiciones materiales en las que queda suprimido el dispositivo económico que obliga a la “libre” alienación de la libertad en aras de la reproducción de la propia vida: el paso de *sui iuris* a *alieni iuris* que acontece tras los muros de la fábrica. No otra, pues, que la extensión de la libertad política a los “esclavos a tiempo parcial” es la pretensión más propia del socialismo republicano.

Si bien durante un tiempo se pensó que dicho proyecto podía culminarse con la supresión de la institución estatal y con el recurso a la auto-organización y gestión directa de todas las instancias sociales. Los cambios acaecidos tras la Gran Guerra parecían evidenciar los límites de la democracia directa. Ante todo nos referimos a la activación política de las masas trabajadoras que en el frío de las trincheras adquieren aquella conciencia de la comunidad de intereses que les hace actuar como una única voluntad, pero también a las transformaciones en la forma-Estado solidarias con la idea, inédita hasta 1914, de una “guerra total” y que conducen, por mentar solo dos consecuencias, a la paulatina generalización del sufragio universal con el consiguiente advenimiento de los partidos políticos de masas y la quiebra de la sociedad civil burguesa con las formas de opinión pública que la caracterizaban. Ante tal situación, el proyecto gramsciano –quien se adhiere juvenilmente al fallido intento de ensayar una democracia directa en la producción– no podía ser ya la mera destrucción de la institución estatal y la auto-organización consejista de las masas en las diferentes

esferas sociales. Gramsci sabe que la garantía de la libertad política requiere de habérselas con las formas de organización que el desarrollo histórico ha puesto a disposición, que si el Estado integral se abole será por el Estado integral mismo, y que es en la reforma y transformación de dichas instituciones donde se dirime la cuestión de la democracia. Esto es, es en el devenir Estado de las masas, en su capacidad para fundar un partido de tipo nuevo que escape a la ley de hierro de las oligarquías, en su capacidad para inaugurar una separación de poderes –un parlamentarismo de tipo “totalitario”– o en el logro de un sindicalismo inédito que desborde los marcos del corporativismo fascista, donde se juega la posibilidad de fundar una libertad política adecuada al fin de la auto-emancipación.

Esta asunción del programa normativo del socialismo republicano y el intento de su actualización en el universo político post-Versalles subyacen al énfasis en el problema de la disciplina que atraviesa toda la obra de Gramsci. La idea de la íntima co-pertenencia entre disciplina y libertad, la idea de que se accede a una nueva forma de libertad superior al arbitrio y la “espontaneidad” cuando uno se somete consciente y críticamente a una disciplina compartida, así como la idea de que esta permite actuar junto a otros en una voluntad colectiva para la que es posible lo que resulta imposible al particular, son, como hemos dicho, del todo convergentes con las formas de libertad que se movilizan en la difusión de una gramática compartida.

A nivel individual y cualitativo, conforme más se somete uno al yugo de la gramática, mayor es su capacidad para expresarse libremente y en forma original de un modo que, al mismo tiempo, sea significativo a nivel comunicativo. Asimismo, a nivel colectivo y cuantitativo, cuanto mayor es la difusión de un mismo código, de una misma disciplina lingüística, mayores será el alcance de la comunicación y, por ende, mayor será el sujeto colectivo delimitado por aquel. Esta matriz, en la que la sujeción a la ley (no solo en sentido jurídico, sino también en el más laxo del conformismo) conlleva una expansión –que no implica sin embargo la homogeneización– en la capacidad de agencia, reaparece, como hemos demostrado, en los más dispares puntos de la reflexión gramsciana. Además, constituye la clave de bóveda de una teoría-proyecto que postula la posibilidad, de difícil ejecución, del (auto)gobierno de las clases subalternas.

Brindado el marco más general que conforma las hipótesis que hemos tratado de demostrar en nuestra exposición precedente, hemos ahora de ocuparnos con las conclusiones extraídas de los diferentes tópicos abordados en cada uno de los

capítulos. Así, que las fuentes lingüísticas suponen una influencia decisiva no solo en la formación del individuo Gramsci, sino también una grilla muy significativa para la comprensión de muchas de las problemáticas que debe afrontar el movimiento obrero –señaladamente la difícil cuadratura del círculo que implica la adopción por la clase obrera de las diferentes reivindicaciones políticas y culturales asociadas a la nación– ha sido demostrado por el estudio de los diferentes episodios que afrontamos en el Capítulo 1 y, a lo largo del trabajo, por un análisis del corpus gramsciano. Si bien hemos remitido nuestra exposición a aquellos acontecimientos en los que, siquiera lateralmente, Gramsci se ve involucrado, las crecientes responsabilidades políticas asumidas por él nos permiten describir episodios cada vez más significativos, desde el ámbito privado y las características propias de su primera socialización bilingüe hasta la política lingüística de la Rusia post-revolucionaria tal y como se diseña en el XII Congreso del PCUS al que asiste. Y abordamos todo ello pasando por diferentes debates –como el significativo debate en torno al Esperanto– en los que también participa desde su tarea como periodista militante durante su estancia turinesa. Asimismo, nos ocupamos con los avatares biográficos que permiten a Gramsci desempeñarse en asuntos lingüísticos con la pericia del experto, señaladamente su formación en la Universidad de Turín y la atención a la cuestión de la gramática, la lengua y de la política lingüística del fascismo tal y como se ofrecen en el Cuaderno 29.

El objetivo principal de este primer capítulo era demostrar el interés perenne de Gramsci por la lingüística, rastreándolo en las etapas de su primera formación tanto como en su militancia política y en los testimonios cronológicamente últimos de su trabajo. En este sentido, este es un capítulo biográfico, pero no solo. Lejos está nuestra pretensión de brindar una descripción exhaustiva de la vida de Gramsci, nos interesaba más bien desenmarañar las conexiones que se establecen entre su experiencia y su escritura en relación al objeto de nuestro trabajo, haciendo especial hincapié en la reflexión del propio Gramsci sobre su experiencia, así como en el aprovechamiento de los recursos teóricos que le brinda su formación para la intervención práctica y la conformación de su reflexión teórico-política más general.

El capítulo 2 se detiene en el análisis del problema de la unificación lingüística tal y como es abordado por el oriundo de Ales en sus escritos precarcelarios y en diversos lugares de los *Quaderni*. Para ello, limitamos nuestra atención a las fuentes barajadas por el propio Gramsci, a saber, los textos de Alessandro Manzoni y

Graziadio Isaia Ascoli, obviando a otros autores relevantes como podría ser Giacinto Carena, ya que no son considerados por el autor de Ghilarza. Sí dedicamos, sin embargo, un excursus a un autor a menudo obviado cuando de analizar la cuestión de la lengua se trata. Y esto pese a que, según nuestra hipótesis, tiene una notable relevancia para comprender la evolución de la posición gramsciana respecto a Manzoni. Nos referimos, naturalmente, a Ruggiero Bonghi y a su obra de 1856 *Perché la letteratura italiana non sia popolare in Italia*, texto en el que encontramos un precedente fiel a la dialéctica entre el sentir y el pensar que ha de caracterizar a la reforma intelectual y moral.

En términos generales, el abordaje de la cuestión de la lengua nos permite exponer las valencias lingüísticas de tres categorías esenciales en el pensamiento gramsciano: hegemonía, nacional-popular y Reforma-Renacimiento. Por lo que respecta a la primera de ellas, abordada con las anteojeras del debate sobre la lengua, el problema de la hegemonía enseguida revela la dificultad para ser reducido a una única lógica transhistórica. La lógica hegemónica implica siempre un intercambio sinecdóquico en el que la parte asume la representación de la totalidad. Esta, sin embargo, puede llevarse a cabo unificando por arriba, es decir, homogeneizando en la representación a las partes componentes del cuerpo social, o puede realizarse con la conciencia y la fiscalización (y por lo tanto alteración desde abajo) de la instancia representante, la cual se concibe como una emanación del cuerpo mismo del pueblo y se ve impedida para anular por la fuerza la pluralidad de intereses que existen en el seno de aquel. Si el modelo abstracto manzoniano, típicamente afín al formalismo de la hegemonía burguesa, caería del lado del primero, Graziadio Isaia Ascoli, con su atención a la pluralidad dialectal y su modelo “agregacionista”, podría *prima facie* satisfacer el carácter pluralista inherente a la hegemonía de las clases subalternas, a una hegemonía construida desde abajo. Una lectura más atenta a los aspectos diacrónicos –y esta es una de las conclusiones más originales de nuestro trabajo–, guiada por el hilo conductor que podríamos describir como “revalorización de las abstracciones”, termina por mostrar como, a diferencia de lo que ocurre en sus textos de juventud, en los *Cuadernos* Gramsci se aleja progresivamente del modelo proto-espontaneísta de Ascoli y gana una concepción de la hegemonía que, revalorizando los elementos de planificación, pivota sobre el entramado de traducciones de teoría y práctica. Esto es, en el nexo que garantiza la relación entre lo abstracto y lo concreto.

Esta corrección, sutil pero textualmente rastreable, a sus intervenciones juveniles contra Manzoni –la cual, por descontado, no implica una adhesión a su programa de política lingüística sino solo la valorización del momento abstracto que este representa– resulta evidente gracias al estudio del nexo reforma-renacimiento en los *Cuadernos de la cárcel*. Si nuestra hipótesis de partida era que el *Proemio all'“Archivio glottologico italiano”* podía considerarse como una de las fuentes a través de las que Gramsci afronta la cuestión de la Reforma, un estudio detallado de la problemática muestra hasta qué punto Ascoli es un representante, a lo sumo, de lo que hemos denominado la concepción estereotípica de la Reforma. La lectura diacrónica del problema revela de qué manera la teorización gramsciana termina por desbordar el marco ascoliano –el cual compartía también el desanctiano menosprecio del Renacimiento– ganando un lugar específico para la abstracción que supera el inicial reduccionismo protobujariniano que asociaba la verdad a lo concreto y la falsedad a lo abstracto. En virtud de dicho análisis podemos sostener que las últimas notas dedicadas al problema de la lengua se hacen eco, a través de variantes instaurativas y de su aproximación al problema literario, de la evolución del pensamiento de Gramsci sobre el particular.

Finalmente, hemos tratado de ensayar una lectura original de los pasajes consagrados a Manzoni, la cual pretendía hilvanar la cuestión de la lengua con la faceta de literato por la que este fue más conocido. En este intento, que en buena medida podemos considerar logrado gracias a las peculiaridades características del romanticismo italiano, hemos podido exponer el problema de la literatura nacional-popular como correlato especular a lo que Gramsci denomina “brescianismo” y, a través del mismo problema, el papel que Gramsci atribuye al intelectual como agente de hegemonía. La exposición de dicha problemática gramsciana nos ha permitido complejizar la lectura del manzonismo que a menudo se considera típica de su obra. Al decir de esta, para Gramsci, Manzoni sería únicamente un autor elitista con rasgos marcadamente autoritarios. No obstante, una lectura más atenta, que se apoya en los textos filodesanctianos de De Castris y Sapegno, permite mostrar a Manzoni como una figura límite. Ciertamente, como el autor risorgimentale que es, es incapaz de trascender los límites corporativos de la mirada burguesa y, por lo tanto, de superar la distancia entre lo alto y lo bajo en pos de una aproximación genuinamente nacional-popular. Esto no obstante, una lectura más atenta de lo dicho por Gramsci, nos obliga

a reconocer que Manzoni comparece en sus escritos como una figura que cartografía la problemática de la (auto)representación de las clases subalternas.

El sentimiento fuertemente nacional-unitario y su intento –ciertamente fallido y lastrado por prejuicios católicos, pero no por ello inexistente– de representar la vida de las clases subalternas, permiten ofrecer una versión más matizada de su trabajo. Así, si trazamos el paralelismo entre historiografía y novela histórica, Manzoni comparece como un historiador de las élites, que logra únicamente representar desde afuera, con mirada exotizante, a las clases subalternas. Mas, en tanto que genuino representante de la burguesía, de una vieja clase subalterna que ha devenido hegemónica, no cabe, y esta es la última palabra de Gramsci, ver en Manzoni a un simple representante del jesuitismo literario o un brescianista defensor del Estado-fuerza. Los límites de su novela son los límites del proyecto burgués, de la clase que quiso ser universal y se vio conminada a dirigir una revolución pasiva, a la producción de una nueva fractura entre lo alto y lo bajo, en definitiva, a la forma excelsa carente de vida. La figura límite del milanés, creemos haberlo demostrado, no designa al antagonista puro que debe ser negado por el proyecto gramsciano, por la crítica cultural de cuño desanctiano que caracteriza a la filosofía de la praxis. Antes bien, se trata de insuflar “vida” en la “forma excelsa” que este representa, de superar el dialectalismo sin renunciar al arraigo de este, de producir una densidad de la cultura nacional que eleve al público hasta sus más granados frutos, convirtiendo estos en populares. Si queremos ofrecer la clave política, se trata de que la hegemonía socialista no puede consistir solo en la reforma económica, sino que ha de trascender sus límites corporativos y desarrollar todas las superestructuras si pretende tener visos de que la hegemonía de las clases subalternas sea tal, y no solo una sustitución de élites, una nueva revolución pasiva que sitúe al burócrata en lo alto.

Hemos consagrado el tercer capítulo de nuestro trabajo a mostrar la enorme relevancia que la figura de Matteo Giulio Bartoli adquiere en la formación de Gramsci y en su aproximación al fenómeno de la lingüística. A partir de esta, hemos tratado de matizar algunas de las contraposiciones que, siguiendo al propio Gramsci, enfrentan precipitadamente la producción teórica de los neogramáticos y la de la neolingüística, haciendo del principio de la falta de excepción de las leyes fonéticas propugnado por los primeros la clave de una aproximación al planteamiento trans-histórico propio de la filosofía de la historia de la II Internacional. Mediante la discusión de esta tesis de Franco Lo Piparo esbozamos una sumaria reconstrucción del debate en torno a las

leyes fonéticas y de las posiciones respectivas de Croce, los neogramáticos y Bartoli. A través de este podemos introducirnos en el estudio gramsciano del concepto de ley y la caracterización de la ciencia propia de la filosofía de la praxis.

La reflexión sobre la ciencia arriba pronto al *leitmotiv* del marxismo gramsciano, esto es, la consecución de un modelo de explicación histórica y de estrategia política que sea capaz de dar cuenta científica y sustantivamente de la economía, sin soslayar su capacidad causal específica ni elevar esta a único principio del cambio social. Fruto de dicho intento será la identificación en la idea ricardiana de la ley de tendencia de un descubrimiento de alcance gnoseológico generalizable a la causalidad histórica como tal. Esta lectura de la obra de Ricardo –autor que presumiblemente Gramsci no conoce de primera mano– culmina toda una reflexión gramsciana sobre la economía que incluye sus nociones de mercado determinado, abstracción determinada y *homo oeconomicus*, como telas que debidamente organizadas permiten conquistar una legalidad económica plenamente inmanente. Es decir, esta legalidad económica implica que los efectos estructurales –fijados a su vez por fenómenos superestructurales: una dada voluntad colectiva y, en última instancia, el Estado– se diluyen por completo en la historicidad de un dado equilibrio en las correlaciones de fuerzas y, por lo tanto, derivan su efectividad de una contingencia histórica determinada y ya no de principio transhistórico alguno.

Nuestra exposición, que en buena medida tiene un valor reconstructivo y meramente doxográfico, se enriquece en este punto con dos de las apuestas teóricas de nuestro trabajo. En primer lugar, con la idea de que el principio de causalidad hipotética que Gramsci rastrea en la obra de David Ricardo, y que caracteriza a la primera teorización del mercado determinado, es decir, aquella en la que las leyes de tendencia que describen el funcionamiento de la economía responden a la descripción abstracta de regularidades que se han verificado anteriormente y que suponen la premisa eficiente para el cumplimiento de la ley. Nuestra tesis es que esta forma de causalidad se muestra congenial con la formulación bartoliana de las normas areales, las cuales, tomadas en su conjunto, en tanto que entramado estructurado en el que las normas se suponen recíprocamente, permiten rastrear retroactivamente la evolución de las correlaciones de fuerzas a partir de la cual pueden afirmarse las relaciones de antecendencia y precedencia entre las innovaciones lingüísticas, es decir, la historia del desarrollo de las lenguas.

De igual manera, en el texto de Giovanni Vailati titulado “Sull’applicabilità dei concetti di causa ed effetto nelle scienze storiche” encontramos otro precedente inexcusable de la noción de mercado determinado y del papel que el principio de eficacia de las superestructuras desempeña en la consecución de esta noción destinada a ganar la definitiva historificación de la realidad económica. Vailati resuelve el problema en los términos de una co-causalidad, es decir, en una diseminación de las causas por todo el cuerpo social solidaria con una definición ampliada de la noción misma de causa entendida ahora como “antecedente constante”. De entre esta pluralidad de causas será prerrogativa del historiador (o del político) privilegiar aquellas que le permitan construir un modelo simplificado de la realidad pronto a intervenir sobre los puntos de presión que de forma más fácil le consientan la interpretación y/o transformación de aquella. Así, como hemos indicado ya, aunque el mercado determinado incluya tanto los factores económicos como la eficacia de los efectos superestructurales que tienden a fijar jurídica e ideológicamente un determinado equilibrio en las correlaciones de fuerzas, bien puede Gramsci, y así lo hace, seguir afirmando que la supresión de la estructura clasista de la sociedad es la condición última que permite desplegar todos los efectos unificantes y emancipatorios de la cultura.

Solidaria con esta influencia de Vailati es la definitiva conversión de las leyes de tendencia en previsiones, con la consiguiente superación de cualquier objetivismo equiparable al de las ciencias naturales. De esta forma, la descripción de los fenómenos sociales, cuando es políticamente significativa, se encuentra unida irremediablemente a un programa y, por lo tanto, no es una descripción meramente objetiva como la de la sociología, cuya aplicación a la política tendría efectos neutralizantes. Al contrario, la idea de previsión incorpora, siempre y en todo caso, la agencia subjetiva como un elemento indispensable para el cumplimiento de la misma. Este efecto antideterminista está en consonancia con toda la reformulación de la economía como un entramado de leyes de tendencia que describen las regularidades de los agentes económicos sin excluir aquellos actos de arbitrio que las contradicen.

El cuarto capítulo, por su parte, trata dos de los conceptos decisivos del abordaje filosófico de Gramsci enfocado desde el punto de vista de sus aspectos lingüísticos: la metáfora y la traducibilidad. A fin de ocuparnos con la primera, hemos ensayado una discusión con la obra capital centrada en el estudio del planteamiento gramsciano recurriendo al par literal-metafórico, esto es, con *Hegemonía y estrategia*

socialista. Por lo que hace a su lectura de Gramsci, el manifiesto del posmarxismo parte de la obra desarrollada por Chantal Mouffe en los años precedentes, lo que nos ha obligado a reconstruir las líneas maestras de la misma y a detenernos en algunas de sus influencias a menudo soslayadas en los estudios dedicados a su obra. Como fruto de dicha reconstrucción demostramos –siguiendo y profundizando, mediante una lectura diacrónica de los *Quaderni*, los pioneros trabajos de Peter Ives– la profunda concordancia entre el marco epistemológico más general barajado por Laclau y Mouffe en 1985 y las tesis del propio Gramsci.

Esta comunidad, precisamente, desactiva una parte de las críticas que ambos autores dirigen a la obra del sardo, la cual en buena medida es tergiversada. La hipótesis fundamental, que consideramos refrendada por nuestra exposición, es que una atención mayor por parte de los autores posmarxistas a las páginas de Gramsci dedicadas a la metafóricidad del lenguaje, les habrían permitido comprender el modo en el que en los *Quaderni* se abre paso, conforme se radicalizan las posiciones antieconomicistas del sardo, una teoría crecientemente anti-referencialista del significado. Esta, como hemos mostrado, arroja las producciones ideológicas –las concepciones del mundo– a una historicidad radical, no menguada por el recurso a ninguna exterioridad económica. O lo que es lo mismo, politiza la economía en tanto que, con un planteamiento netamente anti-empirista, no la considera como un campo pre-judicativo, accesible con independencia del recurso a un utillaje conceptual determinado, esto es, con el recurso a un lenguaje que será, a su vez, metafórico en mayor o menor medida. Por esta vía podemos ubicar a Gramsci en el campo de lo que Olivier Marchart ha denominado como post-fundacionalismo. De un modo que, a diferencia de las tesis del posmarxismo, no se muestra inerte para estudiar la especificidad del ámbito económico más allá de generalidades sobre la intrínseca politicidad de la economía.

La clave de bóveda de la diferente eficacia analítica de ambas aproximaciones se cifra en la teoría de la traducibilidad y en sus implicaciones relativas al problema de la totalidad. Como hemos mostrado, el post-fundacionalismo de Laclau y Mouffe, fuertemente influido por la deconstrucción, se basa en la incapacidad de cualquier discurso para totalizarse, en tanto que se encuentra ya siempre en un campo de discursividad que le excede y en un antagonismo con otros discursos que pugnan por desarticular sus elementos componentes e incorporarlos en una cadena equivalencial diferente. Este modelo se mostraría reacto al establecimiento de cualquier centro que

estuviese en condiciones de estructurar *a priori* una totalidad discursiva dada, lo que vendría a equivaler con detener los deslizamientos en la significación y trascender la facticidad en la que se producen los esfuerzos políticos (necesariamente fallidos) por limitarla. En este magma de las diferencias, donde se predica, tal y como podría haber hecho Gramsci, la intrínseca politicidad de todo discurso, resulta imposible ir más allá y, a partir de dicho reconocimiento, establecer las diferentes formas en las que un discurso puede ser político, esto es, el modo diferenciado en que el discurso de la filosofía y el discurso económico responden a una historia dada y tratan de influir sobre una coyuntura específica.

Gramsci ensaya una respuesta diferente al problema de la totalidad, la cual tiene un carácter igualmente post-metafísico y se encuentra relacionada también con la cuestión del discurso –de los lenguajes, dirá él–, mas no participa del “deseo de totalidad” que caracteriza al planteamiento posmarxista. Antes bien, reconoce sin ambages la adhesión de la filosofía de la praxis a un intento de producir una concepción del mundo totalizante. Esta, sin embargo, no será una totalización al uso, como aquellas propias de las filosofías especulativas tradicionales. La propuesta de Gramsci, que es capaz de entender todo discurso filosófico como la abstracción determinada producida en una coyuntura histórica, sabe ya que este no hace sino codificar, *e intervenir* en, una determinada práctica. Por lo tanto, se ha de producir como el resultado de la inacabable traducción de teoría y práctica, viéndose alterado conforme el devenir histórico –las contradicciones– muten la composición social. En otras palabras, el discurso filosófico del marxismo, en la labrioliana aproximación que defiende su autonomía, responde a una ortodoxia que no es la de la fidelidad a una dada tradición intelectual, sino al equilibrio de las relaciones sociales tal y como se verifican en un momento determinado. La totalidad teórica –la concepción del mundo que ha de servir como programa a la emancipación de las clases subalternas– no será, o no solo, el resultado del estudio, crítica y traducción de las filosofías precedentes, sino ante todo el resultado del estudio de una coyuntura dada con el fin –la previsión– de crear una concepción del mundo capaz de transformarla.

Lo peculiar de dicha totalidad, y lo que la diferencia de cualquier totalización de la historia de la metafísica, es la irreductible pluralidad de discursos que la componen. Retomando el problema de las tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo, Gramsci sostiene que los tres elementos componentes de dicha concepción del mundo son la economía política, la filosofía y el lenguaje político, los cuales

permiten a su vez predicar acerca de lo que tradicionalmente se distingue como la estructura económica, la sociedad civil y la sociedad política. Lo característico de tales discursos es que ninguno de ellos es fallido, todos ellos, como cualquier lengua, son plenos, pueden decir todo lo que puede decirse de la realidad, que es una, *de una forma diferente* a como lo hacen los otros, *abstrayendo* y distinguiendo, a partir de la unidad práctica de lo real, aquellos elementos que componen el objeto de estudio de su ámbito disciplinar. En tanto que lenguas plenas, y en tanto que se refieren a lo mismo de una forma diferente, estos tres lenguajes que componen la forma de totalidad propia de la filosofía de la praxis son recíprocamente traducibles. Por descontado, como ocurre en cualquier traducción, se produce un resto, lo que impide identificar dicha totalidad con el todo cerrado de cada uno de sus lenguajes, habiendo de entenderla, antes bien, como el continuado entramado relacional de traducciones entre los mismos y, de cada uno de ellos con la práctica. De esta forma, Gramsci gana un abordaje genuinamente histórico y genuinamente antieconomicista de la política y la economía, el cual, al mismo tiempo, no renuncia en absoluto a las aportaciones provenientes de la ciencia económica y al modo en el que estas determinan, en una coyuntura dada, las demás esferas sociales al tiempo que son determinadas por ellas.

Finalmente, el capítulo 5 y el Apéndice parten de los dos rasgos que hemos querido resaltar en la filosofía política de Gramsci abordada desde el punto de vista del lenguaje. En primer lugar, la existencia, como buen filo-bolchevique, de una teoría revolucionaria de la institución que no se limita a ver en esta un elemento de anulación de la agencia política, sino que, por el contrario, la considera como parte integrante de la consecución de una voluntad colectiva unificada capaz de desarrollar una hegemonía de las clases subalternas. Lo que hemos llamado “La compleja gramática del moderno príncipe” sería la configuración institucional que Gramsci teoriza en los *Cuadernos* como capaz de realizar efectivamente el difícil objetivo de una hegemonía de –y no para– las clases subalternas. Como hemos mostrado, la premisa teórica que dota de coherencia al planteamiento gramsciano –habida cuenta de su definición de los grupos y clases subalternas como aquellos que componen el *dèmos* y de su caracterización del centralismo democrático como lógica adecuada para la (auto)organización institucional de dicho *dèmos*– será su descripción de la filología viviente como saber capaz de entablar una relación entre el centro dirigente y la masa del proyecto político. Gracias a este entramado institucional se puede burlar, al mismo tiempo, tanto la homogeneización de la masa como la oligárquica

emancipación escisionista del grupo dirigente, manteniendo abierta la difícil tensión entre unidad y pluralidad en la que la primera se logra por la constante e ininterrumpida interpretación de los reclamos del particular, al tiempo que los elementos de plan se fundan en la generalización, a través del derecho, de lo que de universal hay en aquellos reclamos. *Mutatis mutandis*, del lado de la pluralidad, reforma intelectual y moral mediante, la tensión se mantiene gracias al reconocimiento de la legitimidad de la ley y de la distinción entre los particularismos que, aunque legítimos, puedan ser irreconciliables con aquella y los elementos de su propio acervo que sean susceptibles de ser universalizados a toda la comunidad.

Este tipo ideal, que Gramsci sabe deficitario y no exento de problemas en su aplicación –piénsese en el reconocimiento inspirado por la URSS de una necesaria fase de revolución pasiva, es decir, de coacción, en el proceso que lleva al abandono de la vida subcívica por parte de las clases subalternas– es, sin embargo, la muestra de que el líder comunista lleva hasta sus últimas consecuencias el intento de superar el *impasse* no solo teórico sino también político al que se había visto abocado el moderno movimiento emancipatorio. Y esto habida cuenta, también, de las dificultades para exportar el germen revolucionario a las coordenadas occidentales.

El *tipo ideal* pergeñado por Gramsci, en buena medida propiciado por la anómala situación que un destino trágico le tenía reservado, le convierten en una *rara avis* dentro de la tradición comunista. Precisamente esa condición anómala, que le permite no tanto inventar sino sistematizar y desarrollar teóricamente las implicaciones de muchas de las premisas y debates que el primer bolchevismo post-revolucionario se había visto obligado a acometer en la práctica (destaca en este punto todo lo relativo a la apropiación revolucionaria del taylorismo), permiten entablar una discusión entre el tipo ideal que reconstruimos a partir de Gramsci y la idea foucaultiana que sostiene la inexistencia de una gubernamentalidad socialista. Nuestra tesis es que, del mismo modo que la gubernamentalidad liberal resignifica, articulándolos, los dispositivos de poder que la han precedido gracias a que los inserta en un cálculo de probabilidades que tiende a optimizar la intervención gubernamental, también el moderno príncipe hace lo propio, no recurriendo ya a la economía política o la estadística, sino mediante ese peculiar saber que sería la filología viviente. Ganada esta clave de bóveda de la arquitectura gubernativa propia del socialismo democrático, Gramsci puede revolucionar en un modo cuasi-vanguardista las

funciones tradicionalmente atribuidas al derecho, a la optimización de los flujos económicos, demográficos, etc. y, finalmente, a la disciplina.

Precisamente a este último dedicamos nuestro epílogo. Si hemos decidido tratarlo a parte esto se debe, ante todo, a que Gramsci traza un explícito paralelismo entre su concepción de la disciplina y su análisis de la gramática. Esta, como vimos, era en buena medida la causa última que inspiraba nuestro trabajo y, por lo tanto, la consideramos merecedora de un tratamiento diferenciado. Como hemos demostrado en este apéndice, Gramsci opera una valorización de la noción misma de disciplina, lo que le sitúa lejos de la neutralidad axiológica del Foucault teórico o de la propensión antidisciplinaria del Foucault militante de mediados de los setenta. Ciertamente no es la de Gramsci una apología acrítica, ni considera la disciplina como buena en sí. Antes bien, en opinión del sardo, una disciplina *alternativa* a la que impone la dominación capitalista, regida en virtud de intereses diferentes y contrapuestos a los de aquella, propiciada entonces por condiciones sociales y políticas también diferentes, es parte indispensable del movimiento emancipario, si realmente este quiere llegar a ser un movimiento de masas. La idea clave es que la disciplina no excluye la libertad y, además, que el tipo de disciplina querido por Gramsci la eleva más allá del puro arbitrio particularista en favor de una libertad común, compatible con una igual distribución de libertad entre los elementos componentes del cuerpo social. La disciplina sería el elemento que permite el enjuiciamiento crítico del propio arbitrio a partir, primeramente, del reconocimiento de que dicho arbitrio es una forma de espontaneidad que, librado a sí mismo, responde en realidad a una disciplina heterónoma, y, en segundo lugar, de la consideración de su compatibilidad o contradicción con el bien común.

El proceso que conduce a la tendencial coincidencia entre arbitrio “espontáneo” y bien común, es decir, a la concepción de la propia libertad como conciencia de las necesidades que impone una política realista al servicio de las clases subalternas convertidas en la nación, es lo que Gramsci entiende por reforma intelectual y moral en su forma socialista. En ella se cifra la posibilidad de que, en el largo plazo, la hegemonía de las clases subalternas —esto es, una hegemonía democrática— llegue a realizarse, superando de hecho la ley de hierro de la oligarquía. Tarea esta que impone fundar —y Gramsci lo sabe— una gramática nueva e inédita. Esta, no obstante, no puede ser negación *in toto* del pasado, sino que debe poder

traducir sus elementos racionales a las condiciones presentes. Tarea titánica, ciertamente, mas no imposible.

Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad.

Conclusioni.

Nel corso della ricerca, di cui ci proponiamo di esporre qui le conclusioni, si è dimostrato, anzitutto, la pertinenza delle fonti e della problematica linguistica come chiave ermeneutica che consente di realizzare un'ampia ricostruzione e interpretazione delle categorie gramsciane. Allo stesso modo, abbiamo sottolineato il valore che acquista la suddetta impostazione al fine di approfondire la comprensione della differenza specifica che caratterizza la filosofia della praxis, in quanto rinnovamento del marxismo capace di superare l'*impasse* economicista a cui lo avevano condotto la teoria e la pratica elaborate dalla II Internazionale e dal *Comintern*.

Con ciò, abbiamo sostenuto l'esistenza di una svolta linguistica nei *Quaderni*. E questo non in un senso più o meno sterile, come una genericità risultante dall'attenzione gramsciana ai problemi confinanti con la linguistica, ma nel senso concreto che rintraccia nella sua opera le condizioni epistemologiche e gli sviluppi concettuali che permettono di sostenere tale affermazione. Questo, tenuto conto degli obiettivi del presente lavoro, ci ha costretto a identificare, attraverso una lettura diacronica delle note dal carcere, tanto i precedenti e l'evoluzione del problema quanto il momento esatto della riflessione che permette di considerare terminato il suddetto processo solo nel 1932. È allora che la teoria della traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici e l'elaborazione del concetto di "nuova immanenza" superano la metafora verticale che distingue tra base e sovrastruttura, favorendo lo sviluppo di quell'altra che sostiene piuttosto la circolarità dei linguaggi e la loro traducibilità reciproca. E questo anche se —conviene segnalarlo per non cadere in errori di lettura— gli elementi della metafora topica sopravvivono nei testi C, come un'inerzia nell'elaborazione del detenuto favorita in buona misura dalle sue condizioni di salute, inerzia che lo conduce a trascrivere note le cui impostazioni teoriche erano state superate.

Inoltre, la riflessione sulla specificità del *linguistic turn* gramsciano ci ha costretti ad affrontare il modo in cui l'autore si confronta con i problemi di auto-referenzialità linguistica tradizionalmente associati a tale etichetta. Essendo concordi con questa, ci siamo dovuti occupare della forma in cui il problema della realtà del mondo esterno si presenta all'autore ed è risolto da questi, dal momento che la

filosofia della praxis non cade in un relativismo assoluto delimitato unicamente da criteri di verità consensualisti.

A tal fine abbiamo mostrato, seguendo Giancarlo Schirru, la coesistenza di tre teorie del significato nei *Quaderni*. Anche se l'approccio privilegiato qui — cioè quello che sostiene l'inesistenza di una realtà non mediata concettualmente — sembra condurre alla classica impostazione idealista che conferisce priorità epistemologica all'apprensione concettuale della realtà, non è meno vero che tale approccio si trova attenuato dalla tesi gramsciana che fa della teoria delle sovrastrutture la traduzione storicista della filosofia idealista, alla quale si somma l'idea che gli uomini acquisiscano coscienza della realtà nel terreno delle sovrastrutture e l'altra idea secondo cui le volontà collettive/ideologie non sono altro che l'astrazione determinata di alcune regolarità pratiche.

Per questo motivo, lo stampo semantico idealista risulta congeniale al riconoscimento di un certo referenzialismo — *sui generis*, data l'inevitabile necessità di correggere deviazioni, nonché il carattere tendenziale e approssimativo delle stesse — che imparenta Gramsci con i procedimenti della scienza a lui contemporanea e con la possibilità di produrre rappresentazioni della realtà attendibili, in quanto metodologicamente regolamentate. Allo stesso modo, una terza teoria semantica vicina al pragmatismo, si riferisce alla relativa performatività dei linguaggi. Con ciò, non si tratta di rivendicare una performatività illimitata che sostenga l'onnipotenza del discorso sulla realtà, ma, al contrario, una performatività moderata, in cui l'universalità del discorso viene messa alla prova politicamente, proprio sulla sua capacità di raccogliere attorno a sé un numero di pratiche tendenzialmente universale, purché si producano le condizioni extra-discorsive (abolizione delle divisioni sociali) che permettono tale unificazione.

Questa rilevanza della politica come spazio in cui si risolve, da un lato, il problema del solipsismo e, dall'altro, la connessione tra linguaggio e realtà extra-giudicativa, è il tratto peculiare della filosofia della praxis intesa come filosofia "dell'atto impuro", ovvero, non come una nuova proposta metafisica che eleva la prassi a concetto articolatore di un nuovo sistema situato in dialogo con la tradizione metafisica precedente, né come rinuncia empirista che sostiene l'accesso a-problematico a una realtà che si presenterebbe libera da qualsiasi mediazione categoriale. La filosofia della praxis, in quanto filosofia dell'unità mediata da teoria e prassi, ovvero della possibilità della traduzione tra le due, non corrisponde ad alcun

intreccio chiuso e a-storico di tesi, quanto al perpetuo rinnovamento (e critica delle tesi precedenti) e alla produzione di una visione del mondo parziale e transitoria. Questa rappresentazione non è solo indirizzata a una raffigurazione attendibile della realtà, ma, parimenti, alla sua trasformazione secondo alcuni fini determinati che potrebbero ben sintetizzarsi con il termine “emancipazione”. Questa gioca, allo stesso tempo, il ruolo di idea regolativa e di condizione di possibilità di ogni rappresentazione genuinamente universale: il momento in cui la filosofia della praxis, come teoria delle contraddizioni sorta dal cuore delle stesse, riconosce criticamente la propria obsolescenza.

Insieme a questa problematica filosofica più generale, in cui la teoria di matrice linguistica come quella della traducibilità svolge un ruolo preponderante, occorre situare la questione che richiede di formulare un giudizio sulla fedeltà di Gramsci alla tradizione marxista. Se questa si dirime, come spesso è stato fatto, nella capacità di un autore di dare priorità al fattore economico nel programma di emancipazione delle classi subalterne, così come di riconoscere la specificità causale del fattore economico nella spiegazione dei fenomeni sociali, sembra di gran lunga comprovato che la teoria dell’egemonia incorpora le rivendicazioni proprie della critica dell’economia politica, nella misura in cui la si intenda come produzione di un mercato determinato alternativo al modo borghese di organizzare economicamente la società. Questo mercato alternativo deve essere sorto come una critica immanente — produzione di nuove regolarità — dei mercati specifici capitalisti.

Su questa riga, l’esposizione di alcune idee di Vailati nel capitolo 3, ci ha permesso di mostrare come una fonte cara alla linguistica consenta a Gramsci di elaborare un modello teorico normativamente connotato, in cui la priorità che acquisiscono i fattori economici risponde non tanto allo statuto ontologico degli stessi — come se questi fossero l’unico fenomeno causale a poter essere preso in considerazione —, quanto piuttosto alle pretese pratiche inerenti a una data rappresentazione teorica. Ciò implica che le astrazioni economiche vengano concepite come una cartografia subordinata a certi fini concreti, vale a dire, essi svolgono una funzione eminentemente pratica. La priorità causale che il marxismo conferisce all’economia non si traduce più nella trasformazione di quest’ultima in un “Dio occulto”, ma nel ruolo che essa svolge all’interno di un progetto normativamente connotato, il cui fine è di liberare le classi subalterne dal giogo che impongono loro quelle necessità che, con un’altra organizzazione sociale, potrebbero essere

universalmente soddisfatte. Vale a dire, parafrasando la *Critica del programma di Gotha*, si tratterebbe di liberare i poveri dal dover chiedere il permesso per vivere: il che è stato tradizionalmente inteso come democrazia, ossia l'estensione al popolo intero della cosiddetta libertà positiva e la diffusione universale di una capacità di agire in linea di principio uguale.

Ciò conduce a un'altra delle tesi fondamentali che abbiamo sostenuto nel corso del presente lavoro, ovvero quella che considera l'opera di Gramsci una delle più grandi attualizzazioni — se non la più grande — del progetto repubblicano nel periodo tra le due guerre, nonché un'insigne rappresentante della classica equivalenza tra socialismo e democrazia, spesso ovviata dalla battaglia disperata contro le istituzioni della cosiddetta democrazia borghese. A tale identificazione risponde il titolo della nostra ricerca — La complessa grammatica del moderno principe —, il cui fine era di segnalare quel calibrato ingranaggio giuridico, politico e istituzionale orchestrato nelle pagine dei *Quaderni*, che è destinato a soddisfare, nelle condizioni storiche vissute da Gramsci, le pretese normative che caratterizzano il socialismo repubblicano. Allo stesso modo, l'allusione alla grammatica ha il fine di enfatizzare la rilevanza che la patina linguistica acquisisce in tale disegno. In primo luogo, a livello procedurale, dove la metafora della “filologia vivente” rende conto del modo adeguato per ottenere una rappresentazione non omogeneizzante delle masse. Si tratta di ottenere una politica di massa che non estingua i germi di creatività e “spontaneità” che si producono dal basso e in cui, pertanto, anche se mediata, la politica possa essere considerata l'azione del popolo intero piegato su se stesso grazie all'effetto riflessivo dell'istituzione.

Il riferimento alla grammatica, inoltre, nelle pagine precedenti è stato preso a modello al quale si ispira la relazione tra libertà e necessità che la filosofia della praxis auspica e che, allo stesso modo, si mostra affine alla tradizione repubblicana. La peculiare idea, cara alla suddetta tradizione, che fa della libertà politica l'indipendenza dall'arbitrio costrittivo dell'altro — e il cui correlato più evidente sostiene che l'interferenza nella propria libertà, se si avesse, non potrebbe essere arbitraria —, implica l'intima co-appartenenza tra le nozioni di libertà e di legge. Tant'è vero che, in assenza di legge, e dal momento che la fisica sociale impone la mutua interferenza tra i corpi, non può esserci altro che asservimento agli arbitri più singolari basati sulla distribuzione asimmetrica delle risorse, come la forza fisica, la liquidità economica o il capitale culturale. Risolvere tale situazione implica affrontare

una forma di libertà differente dall'inerziale e spasmodica naturalezza della fisica sociale. Vale a dire, richiede di situare come fonte di libertà il necessario compimento di certi requisiti universali, diritti inalienabili, che garantiscano a ciascuno dei membri del corpo politico la salvaguardia rispetto all'interferenza arbitraria.

L'obbligazione e la libertà sono le due facce di una libertà politica repubblicanamente intesa. Se l'universalizzazione legale poteva considerarsi compiuta al livello del *citoyen*, non è meno vero che il dispositivo giuridico sorto dalla Rivoluzione Francese, poiché non portava a compimento la giuridicizzazione delle relazioni di lavoro, riservava ampi spazi di interferenza arbitraria basati sul possesso differenziato di risorse. La materialità del borghese e del proletario, come ha saputo intravedere Marx, sorgeva in tal modo dopo la definizione formale di cittadino e limitava l'universalità del progetto rivoluzionario. L'idea della filosofia della praxis come eresia della religione della libertà non è nient'altro che il processo di radicalizzazione dell'antico progetto rivoluzionario: la piena giuridicizzazione di tutte le sfere sociali e la produzione delle condizioni materiali in cui è soppresso il dispositivo economico che obbliga alla "libera" alienazione dalla propria libertà in nome della riproduzione della vita propria. Dunque, la pretesa più caratteristica del socialismo repubblicano non è nient'altro che l'estensione della libertà politica agli "schiavi a tempo parziale".

Sebbene durante un tempo si sia pensato che tale progetto potesse culminare con la soppressione dell'istituzione statale e con il ricorso all'auto-organizzazione e gestione diretta di tutte le istanze sociali, i cambiamenti avvenuti dopo la Grande Guerra sembravano evidenziare i limiti della democrazia diretta. Innanzitutto ci riferiamo all'attivazione politica delle masse lavoratrici che, nel freddo delle trincee, acquisiscono consapevolezza della comunità di interessi che permette loro di agire come una volontà unica; ma facciamo riferimento anche alle trasformazioni nella forma-Stato che conducono — per menzionare solo una conseguenza — alla generalizzazione progressiva del suffragio universale, con il conseguente avvento dei partiti politici di massa e il fallimento della società civile borghese insieme alle forme di opinione pubblica che la caratterizzavano. Dinanzi a tale situazione, il progetto gramsciano — che si unisce al tentativo fallito in gioventù di sperimentare una democrazia diretta nella produzione — non poteva consistere nella mera distruzione dell'istituzione statale e nell'autoorganizzazione consiglista delle masse nelle differenti sfere sociali. Gramsci sa che la garanzia della libertà politica richiede di

affrontare le forme di organizzazione che lo sviluppo storico ha messo a disposizione, che se lo Stato integrale viene abolito sarà a causa dello Stato stesso, e che è sulla riforma e sulla trasformazione di tali istituzioni che si gioca la questione della democrazia.

Vale a dire, è nel divenire Stato delle masse, nella loro capacità di fondare un partito di tipo nuovo, che sfugga alla ferrea legge delle oligarchie, nella loro capacità di fondare una nuova separazione dei poteri — un parlamentarismo “totalitario” — o nella conquista di un sindacalismo di tipo nuovo, che vada oltre il quadro del corporativismo fascista, che si gioca la possibilità di fondare una libertà politica adeguata al fine dell’auto-emancipazione.

Questa assunzione del programma normativo del socialismo repubblicano e il tentativo di una sua attualizzazione nell’universo politico post-Versailles sono alla base dell’enfasi sul problema della disciplina che attraversa l’intera opera di Gramsci. L’idea dell’intima co-appartenenza tra disciplina e libertà, l’idea secondo cui si accede a una nuova forma di libertà superiore all’arbitrio e alla “spontaneità” quando ci si sottomette coscientemente e criticamente a una disciplina condivisa e l’idea che questa permette di agire insieme ad altri secondo una volontà collettiva per la quale è possibile ciò che risulta impossibile alla volontà particolare, sono, come abbiamo detto, del tutto convergenti con le forme di libertà che si mobilitano nella diffusione di una grammatica condivisa.

A livello individuale e qualitativo, quanto più uno si sottomette al giogo della grammatica, maggiore diviene la sua capacità di esprimersi liberamente e in forma originale, affinché sia significativo allo stesso tempo a livello comunicativo. Inoltre, a livello collettivo e quantitativo, tanto maggiore è la diffusione di uno stesso codice della medesima disciplina linguistica, quanto maggiori saranno i limiti della comunicazione e, di conseguenza, maggiore sarà il soggetto collettivo definito da quelli. Questa matrice, secondo cui la soggezione alla legge (non solo in senso giuridico, ma anche in quello meno rigido del conformismo) comporta un’espansione — che non implica tuttavia l’omogeneizzazione — nella capacità di agire intenzionalmente, riappare, come abbiamo dimostrato, nei punti più disparati della riflessione gramsciana. Inoltre, costituisce la chiave di volta di una teoria-progetto che postula la possibilità, di difficile esecuzione, di un (auto)governo delle classi subalterne.

Una volta fornito il quadro più generale che plasma le ipotesi che abbiamo cercato di dimostrare nella nostra esposizione precedente, dobbiamo ora occuparci delle conclusioni estratte dai differenti argomenti affrontati in ognuno dei capitoli. Così, il fatto che le fonti linguistiche rappresentino non solo un'influenza decisiva nella formazione dell'individuo Gramsci, ma anche una griglia particolarmente significativa per la comprensione di molte delle problematiche che deve affrontare il movimento operaio — in particolare la difficile quadratura del cerchio che implica l'adozione, da parte della classe operaia, delle diverse rivendicazioni politiche e culturali associate alla nazione — è stato dimostrato dallo studio dei vari episodi che abbiamo affrontato nel Capitolo 1 e, nel corso del lavoro, da un'analisi del corpus gramsciano. Sebbene abbiamo fatto riferimento nella nostra esposizione a quegli avvenimenti in cui Gramsci viene coinvolto, le crescenti responsabilità politiche assunte da questi ci permettono di descrivere episodi sempre più significativi, dall'ambito privato e dalle caratteristiche proprie della sua prima socializzazione bilingue, fino alla politica linguistica della Russia post-rivoluzionaria così come si delinea nel XII Congresso del PCUS a cui egli assiste. E affrontiamo tutto ciò passando per differenti dibattiti — come quello significativo attorno all'Esperanto — a cui pure prende parte in qualità di giornalista militare durante il suo soggiorno torinese. Inoltre, ci occupiamo delle vicissitudini biografiche che consentono a Gramsci di destreggiarsi tra questioni linguistiche con la perizia dell'esperto; in particolare la sua formazione all'Università di Torino e l'attenzione alla questione della lingua e della politica linguistica del fascismo così come si presentano nel Quaderno 29.

L'obiettivo principale di questo primo capitolo era dimostrare l'interesse perenne di Gramsci per la linguistica, rintracciandolo nelle tappe della sua prima formazione, nonché nella sua militanza politica e nelle ultime testimonianze del suo lavoro. In questo senso, questo è un capitolo biografico, ma non solo. Lungi da chi scrive la pretesa di fornire una descrizione esaustiva della vita di Gramsci; piuttosto, ci interessa svelare le connessioni che si stabiliscono tra la sua esperienza e la sua scrittura in relazione all'oggetto del suo lavoro, con particolare riguardo tanto alla riflessione dello stesso Gramsci sulla propria esperienza, quanto alla valorizzazione delle risorse teoriche che gli offre la sua formazione ai fini del coinvolgimento politico e della conformazione della propria riflessione teorico-politica più generale.

Il capitolo 2 si sofferma sull'analisi del problema dell'unificazione linguistica così come viene trattato dal nativo di Ales nei suoi scritti pre-carcerari e in diversi luoghi dei *Quaderni*. Pertanto, limitiamo la nostra attenzione alle fonti messe insieme dallo stesso Gramsci, ovvero, i testi di Alessandro Manzoni e Graziadio Isaia Ascoli, trascurando altri autori rilevanti come Giacinto Carena, dal momento che non sono considerati dall'autore di Ghilarza. Dedichiamo, tuttavia, un *excursus* a uno studioso spesso dimenticato quando si tratta di analizzare la questione della lingua, nonostante questi, secondo la nostra ipotesi, abbia una rilevanza notevole per comprendere l'evoluzione della posizione gramsciana rispetto a Manzoni. Ci riferiamo naturalmente a Ruggiero Bonghi e alla sua opera del 1856 *Perché la letteratura italiana non sia popolare in Italia* — testo in cui troviamo un precedente fedele alla dialettica tra il sentire e il pensare che caratterizza la riforma intellettuale e morale.

In termini generali, approcciare la questione della lingua ci permette di esporre le valenze linguistiche delle tre categorie essenziali nel pensiero gramsciano: egemonia, nazional-popolare e Riforma-Rinascimento. Per quanto riguarda il primo di questi, affrontato con i paraocchi del dibattito sulla lingua, il problema dell'egemonia si mostra da subito difficilmente riducibile a un'unica logica trans-storica. La logica egemonica presuppone sempre uno scambio sineddochico, in cui la parte assume la rappresentazione della totalità. Questa, tuttavia, può realizzarsi unificando dall'alto, ossia, omogeneizzando nella rappresentazione le tre parti componenti del corpo sociale; oppure può realizzarsi con la coscienza e la fiscalizzazione (e pertanto come alterazione dal basso) dell'istanza rappresentante, la quale si concepisce come un'emanazione del corpo stesso del popolo e si trova impossibilitata ad annullare con la forza la pluralità di interessi che esistono nel seno del primo. Se il modello astratto manzoniano, tipicamente affine al formalismo dell'egemonia borghese, rientrasse nel primo tipo, Graziadio Isaia Ascoli, con la sua attenzione alla pluralità dialettale e con il suo modello "aggregazionista", potrebbe *prima facie* soddisfare il carattere pluralista inerente all'egemonia delle classi subalterne, a un'egemonia costruita dal basso. Una lettura più attenta agli aspetti diacronici — e questa è una delle conclusioni originali del lavoro —, guidata dal filo conduttore che potremmo definire una "rivalorizzazione delle astrazioni", finisce per mostrare come, a differenza di quel che accade nei suoi testi giovanili, nei *Quaderni* Gramsci si allontana progressivamente dal modello proto-spontaneista di Ascoli e raggiunge una concezione dell'egemonia che, rivalorizzando gli elementi di pianificazione, poggia

sull'intreccio di traduzioni di teoria e pratica. Vale a dire, sul nesso che garantisce la relazione tra l'astratto e il concreto.

Questa correzione ai suoi contributi giovanili contro Manzoni, sottile ma reperibile nel testo, — la quale, naturalmente, non implica un'adesione al suo programma di politica linguistica, ma solo la valorizzazione del momento astratto che questo rappresenta — diventa evidente grazie allo studio del nesso riforma-rinascimento nei *Quaderni del carcere*. Se la nostra ipotesi di partenza era che il *Proemio all'“Archivio glottologico italiano”* potesse considerarsi una delle fonti attraverso cui Gramsci affronta il problema della Riforma, uno studio dettagliato della problematica mostra fino a che punto Ascoli sia, al massimo, un rappresentante di quel che abbiamo denominato la concezione stereotipica della Riforma. La lettura diacronica del problema rivela in che modo la teorizzazione gramsciana finisca per andare oltre il quadro ascoliano — il quale condividerebbe anche il disprezzo desanctiano del Rinascimento — conquistando un posto specifico per l'astrazione, che supera l'iniziale riduzionismo protobujariniano che associava la verità al concreto e la falsità all'astratto. In virtù di tale analisi, possiamo sostenere che le ultime note dedicate al problema della lingua riecheggiano, attraverso varianti instaurative e la loro approssimazione al problema letterario, l'evoluzione del pensiero di Gramsci sul particolare.

Infine, abbiamo tentato una lettura originale dei passaggi dedicati a Manzoni, la quale pretendeva di combinare la questione della lingua con l'aspetto da letterato per cui questi fu più conosciuto. In tale tentativo, che in buona misura possiamo considerare riuscito grazie alle peculiarità caratteristiche del romanticismo italiano, abbiamo potuto presentare il problema della letteratura nazional-popolare come correlato speculare di quel che Gramsci denomina “brescianismo” e, attraverso il medesimo problema, definire il ruolo che Gramsci attribuisce all'intellettuale come agente di egemonia. L'esposizione della suddetta problematica gramsciana ci ha permesso di complicare la lettura del manzonismo che spesso si considera tipica dell'opera di Gramsci. Secondo questa, per Gramsci, Manzoni sarebbe unicamente un autore elitario con tratti marcatamente autoritari. Ciononostante, una lettura più attenta, che si fonda sugli scritti di De Castris e Sapegno, consente di presentare Manzoni come una figura limite. Certamente, come autore risorgimentale quale è, quest'ultimo è incapace di trascendere i limiti corporativi dello sguardo borghese e, pertanto, di superare la distanza tra l'alto e il basso alla ricerca di un approccio

genuinamente nazional-popolare. Tuttavia, una lettura più attenta di quanto detto da Gramsci, ci costringe a riconoscere che Manzoni compare nei suoi scritti come una figura limite.

Il sentimento fortemente nazional-unitario e il suo tentativo — certamente fallito e viziato da pregiudizi cattolici, ma non per questo inesistente — di rappresentare la vita delle classi subalterne, sono in grado di offrire una versione del suo lavoro più ricca di sfumature. Così, se tracciamo il parallelismo tra storiografia e romanzo storico, Manzoni appare come uno storico delle élite, che riesce a rappresentare unicamente da fuori, con uno sguardo esotizzante, le classi subalterne. Eppure, in quanto genuino rappresentante della borghesia, di una vecchia classe subalterna che è divenuta egemonica, non è possibile vedere in Manzoni — e questa è l'ultima parola di Gramsci — un semplice rappresentante del gesuitismo letterario o un brescianista difensore dello Stato-forza. I limiti del suo romanzo sono i limiti del progetto borghese, della classe che ha voluto essere universale e si è trovata a dirigere una rivoluzione passiva, condannata alla produzione di una nuova frattura tra l'alto e il basso, in definitiva, alla forma eccelsa priva di vita. La figura limite del milanese — si ritiene di averlo dimostrato — non indica l'antagonista puro della critica culturale di matrice desanctiana che caratterizza la filosofia della praxis, il quale che deve essere negato dal progetto gramsciano. Al contrario, si tratta di infondere vita nella forma eccelsa, di superare il dialettalismo senza rinunciare al suo radicamento, di produrre una concentrazione della cultura nazionale che elevi il pubblico ai suoi frutti più maturi, convertendoli in popolari. Se vogliamo fornire una chiave di lettura politica, si tratta del fatto che l'egemonia socialista non può consistere solo nella riforma economica; ma deve trascendere i propri limiti corporativi e sviluppare tutte le sovrastrutture, se intende dare a vedere che l'egemonia delle classi subalterne sia tale, e non solo una sostituzione di élite, una nuova rivoluzione passiva che colloca il burocrate in alto.

Abbiamo dedicato il terzo capitolo del nostro lavoro a mostrare l'enorme rilevanza che acquisisce la figura di Matteo Giulio Bartoli nella formazione di Gramsci e nel suo avvicinamento al fenomeno della linguistica. A partire da ciò, abbiamo cercato di puntualizzare alcune delle contrapposizioni che, seguendo lo stesso Gramsci, mettono a confronto in modo precipitoso la produzione teorica dei neogrammatici con quella della neolinguistica, rendendo il principio della mancanza d'eccezione delle leggi fonetiche propugnato dai primi la chiave per

un'approssimazione all'approccio trans-storico della filosofia della storia della II Internazionale. Mediante la discussione di questa tesi di Franco Lo Piparo abbiamo abbozzato una ricostruzione sommaria del dibattito intorno alle leggi fonetiche e delle posizioni rispettivamente di Croce, dei neogrammatici e di Bartoli. Attraverso quest'ultimo possiamo appropinquare allo studio gramsciano del concetto di legge e della caratterizzazione della scienza propria della filosofia della praxis.

La riflessione sulla scienza approda presto al *leitmotiv* del pensiero gramsciano, ovvero, al conseguimento di un modello di spiegazione storica e di strategia politica che sia capace di rendere conto scientificamente e sostanzialmente dell'economia, senza eludere la sua capacità causale specifica né elevare questa a unico principio del cambiamento sociale. Frutto di tale tentativo sarà il riconoscimento, nell'idea ricardiana della legge di tendenza, di una scoperta di portata gnoseologica generalizzabile alla causalità storica come tale. Questa lettura dell'opera di Ricardo — autore che presumibilmente Gramsci non conosce di prima mano — conclude una riflessione gramsciana sull'economia che include le sue nozioni di mercato determinato, astrazione determinata e *homo oeconomicus* come mezzi per conquistare una legalità economica pienamente immanente. Vale a dire, questa legalità economica implica che gli effetti strutturali — stabiliti a loro volta da fenomeni sovrastrutturali: una data volontà collettiva e, in ultima istanza, lo Stato — si dissolvano completamente nella storicità di un dato equilibrio nelle correlazioni di forze e, pertanto, derivino la loro effettività da una contingenza storica determinata e non più da qualche principio trans-storico.

Il nostro resoconto, che ha in buona misura un valore ricostruttivo e meramente dossografico, viene arricchito a questo punto da due delle scommesse teoriche del nostro lavoro. In primo luogo, dall'idea che il principio di causalità ipotetica che Gramsci rintraccia nell'opera di David Ricardo e che caratterizza la prima teorizzazione del mercato determinato: ossia quella in cui le leggi di tendenza che descrivono il funzionamento dell'economia rispondono alla descrizione astratta di regolarità verificatesi anteriormente e che costituiscono la premessa efficiente per l'osservanza della legge. La nostra tesi è che questa forma di causalità si mostri congeniale alla formulazione bartoliana delle norme areali, le quali, prese nel loro insieme, in quanto rete strutturata in cui le norme si suppongono reciprocamente, permettono di ricostruire l'evoluzione delle correlazioni di forze a partire dalla quale

possono affermarsi le relazioni di precedenza e precedenza tra le innovazioni linguistiche, ovvero la storia dello sviluppo delle lingue.

Allo stesso modo, nel testo di Giovanni Vailati intitolato *Sull'applicabilità dei concetti di causa e effetto nelle scienze storiche* troviamo un altro precedente indispensabile della nozione di mercato determinato e del ruolo che il principio di efficacia delle sovrastrutture svolge nel raggiungimento di questa nozione destinata a conquistare la definitiva storificazione della realtà economica. Vailati risolve il problema nei termini di una con-causalità, ossia in una disseminazione delle cause per tutto il corpo sociale, concorde con una definizione ampliata della nozione stessa di causa, intesa ora come “antecedente costante”. Tra questa pluralità di cause sarà prerogativa dello storico (o del politico) privilegiare quelle che permettono di costruire un modello semplificato della realtà, pronto a intervenire su quei punti deboli che, più semplicemente, gli facilitano la trasformazione di quella. Così, come abbiamo già precisato, anche se il mercato determinato include tanto i fattori economici quanto l'efficacia degli effetti sovrastrutturali che tendono a definire giuridicamente e ideologicamente un determinato equilibrio nelle correlazioni di forze, Gramsci può ben continuare a sostenere – e così fa — che la soppressione della struttura classista della società è la condizione ultima che permette di dispiegare tutti gli effetti unificanti ed emancipatori della cultura.

Concorde con questa influenza di Vailati è la definitiva conversione delle leggi di tendenza in previsioni, con il conseguente superamento di qualsiasi oggettivismo equiparabile a quello delle scienze naturali. In questo modo, la descrizione dei fenomeni sociali, quando è politicamente significativa, si trova unita irrimediabilmente a un programma — e pertanto non è una descrizione meramente oggettiva come quella della sociologia —, la cui applicazione alla politica avrebbe effetti naturalizzanti. Al contrario, l'idea di previsione incorpora, sempre e in ogni caso, l'agire soggettivo come un elemento indispensabile per il compimento della stessa. Questo effetto antideterminista è in linea con l'intera riformulazione dell'economia come una rete di leggi di tendenza che descrivono le regolarità degli agenti economici senza escludere quegli atti di arbitrio che le contraddicono.

Il quarto capitolo, invece, tratta due dei concetti decisivi dell'approccio filosofico di Gramsci, messo a fuoco dal punto di vista dei suoi aspetti linguistici: la metafora e la traducibilità. Al fine di occuparci della prima, proviamo a instaurare un dialogo con la principale opera incentrata sullo studio dell'impostazione gramsciana,

ricorrendo alla coppia letterario-metaforica, ovvero *Egemonia e strategia socialista*. Per quanto riguarda la sua lettura di Gramsci, il manifesto del postmarxismo parte dall'opera sviluppata da Chantal Mouffe negli anni precedenti — il che ci ha costretto a ricostruire le linee guida della stessa e a soffermarci su alcune delle sue influenze, spesso trascurate negli studi dedicati alla sua opera. Grazie a tale ricostruzione viene dimostrata — seguendo e approfondendo i lavori pioneristici di Peter Ives attraverso una lettura diacronica dei *Quaderni* — la profonda concordanza tra il quadro epistemologico più generale considerato da Laclau e Mouffe nel 1985 e le tesi dello stesso Gramsci.

Questa comunanza, per l'appunto, disattiva una parte delle critiche che entrambi gli autori rivolgono all'opera di Gramsci, la quale, in buona misura, viene travisata. L'ipotesi fondamentale, che consideriamo avallata dalla nostra esposizione, è che un'attenzione maggiore da parte degli autori postmarxisti alle pagine di Gramsci dedicate alla metaforicità del linguaggio avrebbe permesso loro di comprendere il modo in cui, nei *Quaderni*, man mano che si radicalizzano le posizioni antieconomiciste del sardo, si fa strada una teoria sempre più anti-referenzialista del significato. Questa, come abbiamo mostrato, getta le produzioni ideologiche — le concezioni del mondo — in una storicità radicale, non attenuata dal ricorso ad alcuna exteriorità economica. Oppure — che è lo stesso — politicizza l'economia in quanto, mediante un approccio nettamente anti-empirista, non la considera un campo pregiudicativo, accessibile indipendentemente dal ricorso a un armamentario concettuale determinato, ossia dal ricorso a un linguaggio che sarà, a sua volta, metaforico in maggiore o minore misura. In questa direzione, possiamo collocare Gramsci sul terreno di quel che Oliver Marchart ha chiamato post-fondazionalismo. Di modo che, a differenza delle tesi del postmarxismo, questi non si rivela debole per studiare la specificità dell'ambito economico, al di là delle considerazioni generali sull'intrinseca politicità dell'economia.

La chiave di volta della differente efficacia analitica delle due impostazioni si misura nella teoria della traducibilità e nelle sue implicazioni relative al problema della totalità. Come abbiamo mostrato, il post-fondazionalismo di Laclau e Mouffe, fortemente influenzato dalla decostruzione, si basa sull'impossibilità di qualsiasi discorso di totalizzarsi, in quanto si trova già sempre in un campo di discorsività che la eccede e in antagonismo con altri discorsi che lottano per disarticolare i propri elementi costitutivi e per incorporarli in una catena equivalente differente. Questo

modello si mostrerebbe riluttante alla definizione di qualsiasi centro che fosse nelle condizioni di strutturare *a priori* una totalità discorsiva data — il che equivarrebbe a bloccare gli slittamenti nella significazione e a trascendere la fattualità in cui si producono gli sforzi politici (necessariamente falliti) per limitarla. In questo magma delle differenze, in cui si predica, come potrebbe aver fatto Gramsci, l'intrinseca politicità di ogni discorso, risulta impossibile andare oltre e, a partire da tale riconoscimento, stabilire le differenti forme in cui un discorso può essere politico, ossia i diversi modi in cui il discorso della filosofia e il discorso economico rispondono a una storia data e cercano di influenzare una congiuntura specifica.

Gramsci tenta una risposta differente al problema della totalità, la quale ha parimenti un carattere post-metafisico e si trova ugualmente relazionata alla questione del discorso — dei linguaggi, dirà lui —, ma non partecipa al “desiderio di totalità” che caratterizza la posizione postmarxista. Al contrario, Gramsci riconosce inequivocabilmente l'adesione della filosofia della praxis a un tentativo di produrre una concezione del mondo totalizzante. Eppure, questa non sarà una totalizzazione comune, come quelle proprie delle filosofie speculative tradizionali. La proposta di Gramsci, che è in grado di comprendere ogni discorso filosofico come l'astrazione determinata prodotta in una congiuntura storica, sa già che questo non fa altro che codificare e *intervenire* in una determinata pratica. Pertanto, tale discorso deve prodursi come il risultato dell'interminabile traduzione di teoria e pratica, venendo alterato man mano che le condizioni sociali — le contraddizioni — mutano la composizione sociale. In altre parole, il discorso filosofico del marxismo, secondo l'impostazione labriolana che ne difende l'autonomia, risponde a un'ortodossia che non è quella della fedeltà a una data tradizione intellettuale, ma quella dell'equilibrio delle relazioni sociali così come si verificano in un momento determinato. La totalità teorica — la concezione del mondo che deve servire da programma per l'emancipazione delle classi subalterne — non sarà o non sarà solo il risultato dello studio, della critica e della traduzione delle filosofie precedenti, ma, soprattutto, il risultato dello studio di una congiuntura data, con il fine — la previsione — di creare una concezione del mondo capace di trasformarla.

La peculiarità di tale totalità — e ciò che la differenzia da qualsiasi totalizzazione della storia della metafisica — è l'irriducibile pluralità di discorsi che la compongono. Riprendendo il problema delle tre fonti e delle tre parti integranti del marxismo, Gramsci sostiene che i tre elementi costitutivi della suddetta concezione

del mondo sono l'economia politica, la filosofia e il linguaggio politico, i quali permettono a loro volta di predicare intorno a ciò che tradizionalmente viene distinto come struttura economica, società civile e società politica. La caratteristica di tali discorsi è che nessuno è fallito, tutti questi, come qualsiasi lingua, sono pieni, possono dire tutto quel che può essere detto della realtà, che è una, *in una maniera differente* rispetto a come fanno gli altri, *astruendo* e distinguendo, a partire dall'unità del reale, quegli elementi che compongono l'oggetto di studio del suo ambito disciplinare. In quanto lingue piene e in quanto si riferiscono alla medesima cosa in modo differente, questi tre linguaggi che compongono la forma di totalità propria della filosofia della praxis sono traducibili a vicenda. Naturalmente, come accade in qualsiasi traduzione, si produce un resto — fatto che impedisce di identificare tale totalità con l'insieme chiuso di ognuno dei suoi linguaggi, dovendo intenderla, al contrario, come una rete continua di traduzioni tra gli stessi e, di ognuno di questi, con la pratica. In tal modo, Gramsci acquisisce un approccio genuinamente storico e genuinamente antieconomicista della politica e dell'economia, che, allo stesso tempo, non rinuncia affatto agli apporti provenienti dalla scienza economica e al modo in cui questi determinano, in una congiuntura data, le altre sfere sociali mentre sono determinate da quelle.

Infine, il capitolo 5 e l'appendice muovono dai tratti che abbiamo voluto evidenziare nella filosofia politica di Gramsci trattata dal punto di vista del linguaggio. In primo luogo, da buon filobolscevico, l'esistenza di una teoria rivoluzionaria dell'istituzione che non si limita a vedere in questa un elemento di annullamento dell'agire politico, ma che, al contrario, la considera parte integrante del raggiungimento di una volontà collettiva unificata, capace di sviluppare un'egemonia delle classi subalterne. Quel che abbiamo chiamato "La complessa grammatica del moderno principe" corrisponderebbe alla configurazione istituzionale che Gramsci teorizza nei *Quaderni* in quanto capace di realizzare effettivamente il difficile obiettivo di un'egemonia delle classi subalterne. Come abbiamo mostrato, la premessa teorica che dota di coerenza l'approccio gramsciano — tenuto conto della sua definizione dei gruppi e delle classi subalterne come coloro che compongono il *dèmos* e della sua caratterizzazione del centralismo democratico come logica adeguata all'(auto)organizzazione istituzionale di tale *dèmos* — sarà la sua rappresentazione della filologia vivente come un sapere capace di instaurare una relazione tra il centro dirigente e la massa del progetto politico. Grazie a questa rete istituzionale si può

eludere, allo stesso tempo, tanto l'omogenizzazione della massa quanto l'oligarchica emancipazione scissionista del gruppo dirigente, mantenendo viva la difficile tensione tra unità e pluralità, in cui la prima si raggiunge per mezzo della costante e ininterrotta interpretazione delle richieste del particolare, mentre gli elementi di piano si fondano sulla generalizzazione, attraverso il diritto, di quel che di universale c'è in quelle richieste. *Mutatis mutandis*, dal lato della pluralità, attraverso la riforma intellettuale e morale, la tensione si mantiene grazie al riconoscimento della legittimità della legge e della distinzione tra i particolarismi che, anche se legittimi, possono essere inconciliabili con quella e con gli elementi del suo stesso coacervo che sono suscettibili di essere universalizzati a tutta la comunità.

Questo tipo ideale, che Gramsci sa essere deficitario e non privo di problemi nella sua applicazione — si pensi al riconoscimento ispirato dall'URSS di una necessaria fase di rivoluzione passiva, ovvero di coazione, nel processo che porta all'abbandono della vita sub-civile da parte delle classi subalterne —, è, tuttavia, la dimostrazione che il leader comunista porta alle sue estreme conseguenze il tentativo di superare l'*impasse* non solo teorico ma anche politico a cui era destinato il moderno movimento emancipatorio. E questo, tenuto conto anche delle difficoltà nell'esportare il germe rivoluzionario nelle coordinate occidentali.

Il tipo ideale escogitato da Gramsci, in buona misura propiziato dall'anomala situazione che gli aveva riservato un destino tragico, lo convertono in una *rara avis* all'interno della tradizione comunista. Proprio quella condizione anomala, che gli permette non tanto di inventare quanto di sistematizzare e sviluppare teoricamente le implicazioni di molte delle premesse e dei dibattiti che il primo bolscevismo post-rivoluzionario era stato costretto ad affrontare nella pratica (spicca a tal proposito quanto riguarda l'appropriazione rivoluzionaria del taylorismo), consente di intavolare una discussione tra il tipo ideale che abbiamo ricostruito a partire da Gramsci e l'idea foucaultiana che sostiene l'inesistenza di una governamentalità socialista. La nostra tesi è che, come la governamentalità liberale risignifica, articolandoli, i dispositivi di potere che l'hanno preceduta, grazie ai quali li inserisce in un calcolo di probabilità che tende a ottimizzare l'intervento governamentale; allo stesso modo, anche il moderno principe fa lo stesso, non ricorrendo più all'economia politica o alla statistica, ma a quel peculiare sapere che è la filologia vivente. Acquisita tale chiave di volta dell'architettura governativa propria del socialismo democratico, Gramsci può rivoluzionare in un modo semi-avanguardista le funzioni

tradizionalmente attribuite al diritto, all'ottimizzazione dei flussi economici, demografici ecc... e, infine, alla disciplina.

Proprio a quest'ultima dedichiamo il nostro epilogo. Se abbiamo deciso di trattarlo separatamente, questo si deve, innanzitutto, al fatto che Gramsci traccia un esplicito parallelismo tra la sua concezione della disciplina e la sua analisi della grammatica. Questa, come abbiamo visto, costituiva in buona misura la causa ultima che ispirava il nostro lavoro e, pertanto, la consideriamo meritevole di un trattamento differente. Come si è dimostrato in questa appendice, Gramsci attua una valorizzazione della nozione stessa di disciplina — il che lo distanzia dalla neutralità assiologica del Foucault teorico o dalla propensione antidisciplinare del Foucault militante della metà degli anni Settanta. Certamente quella di Gramsci non è un'apologia acritica, né tantomeno questa considera la disciplina buona in sé. Al contrario, secondo il sardo, una disciplina alternativa a quella che impone la dominazione capitalista, retta in virtù di interessi differenti e contrapposti a quelli della prima, propiziata da condizioni sociali e politiche anche differenti, è parte indispensabile del movimento emancipatorio — se questo intende realmente arrivare a essere un movimento di massa. L'idea chiave è che la disciplina non esclude la libertà e, inoltre, che il tipo di disciplina caro a Gramsci la eleva oltre il puro arbitrio particolarista in sostegno della libertà comune, compatibile con un'equa ripartizione di libertà tra gli elementi costitutivi del corpo sociale. La disciplina sarebbe l'elemento che maggiormente permette il perseguimento critico del proprio arbitrio a partire, anzitutto, dal riconoscimento che tale arbitrio è una forma di spontaneità che risponde a una disciplina eteronoma e, in secondo luogo, muovendo dalla considerazione della sua compatibilità o contraddizione con il bene comune.

Il processo che conduce alla tendenziale coincidenza tra arbitrio "spontaneo" e bene comune, ovvero, alla concezione della stessa libertà come coscienza delle necessità che impone una politica realista al servizio delle classi subalterne, è ciò che Gramsci intende per riforma intellettuale e morale nella sua forma socialista. In quest'ultima, si misura, coerentemente con le premesse antropologiche marxiane, la possibilità che, a lungo termine, l'egemonia delle classi subalterne, — ossia un'egemonia democratica — giunga a realizzazione, superando di fatto la legge di ferro dell'oligarchia. Senza dubbio un compito titanico, che impone di fondare — e Gramsci lo sa — una grammatica nuova e inedita. Questa, tuttavia, non può consistere

in una negazione del passato *in toto*, ma deve poter tradurre i suoi elementi razionali nelle condizioni presenti.

Pessimismo dell'intelligenza, ottimismo della volontà.

Bibliografía

Obras de Antonio Gramsci:

- GRAMSCI, Antonio (1966): *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo (1921-1922)*, Turín, Einaudi.
- GRAMSCI, Antonio (1969): "Carta del camarada Gramsci", en L. Trotski: *Literatura y revolución. Otros escritos sobre la literatura y el arte*. Vol. 1, Ruedo ibérico, 106-108.
- GRAMSCI, Antonio (1971): *La costruzione del partito comunista (1923-1926)*, Turín, Einaudi.
- GRAMSCI, Antonio (1971): *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci. Edited and translated by Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith*, New York, International Publishers.
- GRAMSCI, Antonio (1981): *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci. A cargo de Valentino Gerratana*, 6 tomos, México, Ediciones Era.
- GRAMSCI, Antonio (1982): *La città futura (1917-1918)*, a cura di Sergio Caprioglio, Turín, Einaudi.
- GRAMSCI, Antonio (1984): *Il nostro Marx*, a cura di Sergio Caprioglio, Turín, Einaudi.
- GRAMSCI, Antonio (1987): *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, a cura di Valentino Gerratana y Antonio A. Santucci, Turín, Einaudi.
- GRAMSCI, Antonio (1992): *Lettere 1908-1926*, a cura di Antonio A. Santucci, Turín, Giulio Einaudi Editore.
- GRAMSCI, Antonio (2007): *Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, a cura di Guiseppe Cospito e Gianni Francioni, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana (Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci).
- GRAMSCI, Antonio (2009): *Epistolario I. Gennaio 1906-dicembre 1922*, a cura di David Bidussa, Francesco Giasi, Gadi Luzzatto Voghera y Maria Luisa Righi, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana (Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci).
- GRAMSCI, Antonio (2013): *Antología. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán*, Madrid, Akal.
- GRAMSCI, Antonio (2014): "Alcuni temi della questione meridionale" en Id.: *La questione meridionale*, nuova antologia a cura e con introduzione di Nando dalla Chiesa, Milán, Melampo editore, 107-138.
- GRAMSCI, Antonio (2014): *Quaderni del carcere, Edizione critica dell'Istituto Gramsci*, 4 vols., a cura di Valentino Gerratana, Milán, Einaudi.
- GRAMSCI, Antonio (2015): *Lettere dal carcere 1926-1937*, a cura di Antonio A. Santucci, Palermo, Sellerio editore.
- GRAMSCI, Antonio (2015): *Scritti (1910-1926). Vol. 2 (1917)*, a cura di Leonardo Rapone, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana (Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci).
- GRAMSCI, Antonio (2016): *Il nostro Marx*, Buenos Aires, Editorial Gorla.
- GRAMSCI, Antonio (2017): *La Città futura*, a cura di David Bidussa, Turín, Nino Aragno editore.

- GRAMSCI, Antonio (2019): *Scritti (1910-1926). Vol. 1 (1910-1916)*, a cura di Giuseppe Guida e Maria Luisa Righi, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana (Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci).
- GRAMSCI, Antonio (2021): “Un inédito de Gramsci: El PCd’I y la ‘marcha sobre Roma’”, en *Jacobin América Latina* [Recurso online, disponible en: <https://jacobinlat.com/2021/06/17/inedito-de-gramsci/>].

Bibliografía secundaria:

- ABERCROMBIE, Nicholas, TURNER, Brian S. y HILL, Stephen (1987): *La tesis de la ideología dominante*, Madrid, Siglo XXI.
- ALIGHIERI, Dante (2018) *De Vulgari Eloquentia [Sobre la elocuencia del vulgar]*. Edición bilingüe de Raffaele Pinto, Madrid, Cátedra.
- ALIGHIERO, Mario (1989), “Il gorilla ammaestrato? Ma l’operaio resta pur sempre un uomo” en G. Baratta y A. Catone, A. (eds.), *Tempi moderni. Gramsci e la critica dell’americanismo*, Roma, Edizione associate.
- ALTHUSSER, Louis (1967): “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación), en Id.: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.
- ALTHUSSER, Louis (2011): *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva visión.
- ALTHUSSER, Louis y BALIBAR, Étienne (2010): *Para leer El Capital*, Madrid, Siglo XXI.
- ÁLVAREZ YAGÜEZ, Jorge (2010): “M. Foucault: el nacimiento de la biopolítica”, en *Claves de razón práctica*, nº 203, 74-83.
- ÁLVAREZ YAGÜEZ, Jorge (en prensa): “Gramsci y el populismo”, en J. L. Villacañas y A. Garrido (eds.): *Efecto Gramsci. De la renovación del marxismo al populismo contemporáneo*, Madrid, Lengua de trapo.
- AMODIO, Luciano (1965): “L’Interpretazione gramsciana del linguaggio”, en *Il Corpo*, septiembre, 83-89.
- ANDERSON, Benedict (2016): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.
- ANDERSON, Perry (2012): *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*, Madrid, Siglo XXI.
- ANDERSON, Perry (2017): *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Madrid, Akal.
- ANGELINO, Carlo (2014): *Gramsci al tempo de L’Ordine Nuovo (1919-1920). Un intellettuale di vedute europee*, Editori Internazionali Riuniti.
- ANÓNIMO [Atribuido a Giacinto Menotti Serrati] (1918): “Guerra esperantista”, en *Avanti!* del 26 de enero de 1918 [Recurso online, disponible en:

https://avanti.senato.it/avanti/controller.php?page=result_solr&term_search=esperanto&day_start=&month_start=&year_start=&day_end=&month_end=&year_end=&start_search=0&sort=Title_search%20asc&solr_facet_year_search=1918].

- ANTONINI, Francesca (2019): “Pessimism of the Intellect, Optimism of the Will: Gramsci’s Political Thought in the Last Miscellaneous Notebooks”, en *Rethinking Marxism. A Journal of Economics, Cultura & Society*, 31: 1, 42-57.
- ARDITI, Benjamin (2007): “Post-hegemony: politics outside the usual post- Marxist paradigm”, en *Contemporary Politics*, 13:3, 205-226.
- ARICÓ, José (1988): *La cola del Diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Punto Sur Ediciones.
- ARICÓ, José (2009): *Marx y América Latina*, Buenos Aires, FCE.
- ASCOLI, Graziadio Isaia (1873): “Proemio”, en *Archivio glottologico italiano*, vol. 1, Roma/Turín/Florenzia, Ermanno Loescher, III-XLI.
- ASCOLI, Graziadio Isaia (1881): *Un lettera glottologica di G. I. Ascoli. Pubblicata nell’occasione che raccoglievasi in Berlino il quinto congresso internazionale degli orientalisti*, Turín, Loescher.
- ASCOLI, Graziadio Isaia (1886): *Due recenti lettere glottologiche e una poscrita nuova di G. I. Ascoli*, Roma/Turín/Florenzia, Loescher.
- ASOR ROSA, Alberto (1973), *Intellettuali e classe operaia*, Florenzia, La nuova Italia.
- ASOR ROSA, Alberto (1976): *Scrittori e popolo. Il populismo nella letteratura italiana contemporánea*, Roma, Savelli.
- BADALONI, Nicola (1977): “Gramsci historicista frente al marxismo contemporáneo”, en F. F. Buey (ed.): *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Barcelona, Grijalbo, 280-306.
- BADALONI, Nicola (1988): *Il problema dell’immanenza nella filosofia política di Antonio Gramsci*, Venecia, Arsenale Editrice.
- BALDACCI, Massimo (2017): *Oltre la subalternità. Praxis e educazione in Gramsci*, Roma, Carocci.
- BALIBAR, Étienne (1977): *Sobre la dictadura del proletariado*, Madrid, Siglo XXI.
- BALIBAR, Étienne y MACHEREY, Pierre (1974): “Lingua nazionale e lotte di classe nella Rivoluzione Francese”, en *Critica marxista*, mar-abr., año 12, nº 2.
- BALSA, Javier (2011): “Aspectos discursivos de la construcción de la hegemonía”, en *Identidades*, nº 1, año 1, Diciembre, 70-90.
- BARATTA, Giorgio (2000): *Las rosas y los cuadernos. El pensamiento dialógico de Antonio Gramsci*, Barcelona, Bellaterra.
- BARATTA, Giorgio (2004), “Americanismo e Fordismo” en F. Frosini y G. Liguori (eds.) *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Roma, Carocci, 15-34.

- BARATTA, Giorgio (2008): *Gramsci in contrappunto*, Roma, Carocci.
- BARRETT, Michèle (2003): “Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe”, en S. Žižek (comp.): *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE, 263-294.
- BARTHES, Roland (1983): *Mitologías*, México, Siglo XXI.
- BARTOLI, Matteo (1910): “Alle fonti del neolatino”, en AA.VV: *Miscellanea di studi in onore di Attilio Ortis*, Trieste, 889-918.
- BARTOLI, Matteo (1945): *Saggi di linguistica spaziale*, Vincenzo Bona, Turín.
- BARTOLI, Matteo (2016): *Appunti de glottologia 1912-1913. Un corso di Matteo Bartoli redatto da Antonio Gramsci*. A cura di Giancarlo Schirru, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani.
- BARTOLI, Matteo y BERTONI, Giulio (1928): *Breviario di neolinguistica*, Modena, Società tipografica modenese.
- BENVENISTE, Émile (1971): “La naturaleza del signo lingüístico”, en Id.: *Problemas de lingüística general*, Madrid, Siglo XXI, 49-55.
- BERMANI, Cesare (2007a): “Breve storia del proletkul’t italiano”, en Id.: *Gramsci, gli intellettuali e la cultura proletaria*, Milán, Cooperativa Colibrì, 121-155.
- BERMANI, Cesare (2007b): “Letteratura e vita nazionale. Le ‘osservazioni sul folklore’”, en Id.: *Gramsci, gli intellettuali e la cultura proletaria*, Milán, Cooperativa Colibrì, 57-85.
- BIANCHI, Álvaro (2020): “Gramsci, filologo”, en *International Gramsci Journal*, vol. 4.
- BLASCO FERRER, Eleuterio (1999): “Il pensiero linguistico di Gramsci nei ‘Quaderni del Carcere’”, en E. Orrú y N. Rudas (eds.): *Il pensiero permanente. Gramsci oltre il suo tempo*, Cagliari, Tema, 50-60.
- BADIOU, Alain y BALMÈS, François (1976): *De l'idéologie*, París, François Maspero.
- BERTOMEU, María Julia y DOMÈNECH, Antoni (2005): “El republicanismo y la crisis del Rawlsismo metodológico (nota sobre método y sustancia normativa en el debate republicano)”, en *Isegoría* nº 33, 51-75.
- BOBBIO, Norberto (1977a): “¿Existe una doctrina marxista del Estado?”, en VV.AA.: *El marxismo y el Estado*, Barcelona, Avance, 49-72.
- BOBBIO, Norberto (1977b) [1967]: “Gramsci y la concepción de la sociedad civil”, en F. Fernández Buey (ed.): *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Barcelona, Grijalbo, 150-176.
- BOBBIO, Norberto (1977c): “¿Qué alternativas a la democracia representativa?”, en VV.AA.: *El marxismo y el Estado*, Barcelona, Avance, 27-47.

- BONGHI, Ruggero (1873): *Perché la letteratura italiana non sia popolare in Italia. Lettere critiche*, Nápoles, Valentiner & Mues.
- BOOTHMAN, Derek (2008): “The sources for Gramsci’s concept of hegemony”, en *Rethinking Marxism*, Vol. 20, nº2.
- BOOTHMAN, Derek (2004): *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista*, Italia, Guerra edizioni.
- BOOTHMAN, Derek (2009a): “Traducibilità”, en en G. Liguori y P. Voza (eds.): *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci. [Puesto que utilizamos la version online del *Dizionario*, no podemos remitir a la paginación de la obra: <http://dizionario.gramsciproject.org/>].
- BOOTHMAN, Derek (2009b): “Traduzione”, en G. Liguori y P. Voza (eds.): *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci. [Puesto que utilizamos la version online del *Dizionario*, no podemos remitir a la paginación de la obra: <http://dizionario.gramsciproject.org/>].
- BOOTHMAN, Derek (2012): “Gramsci’s interest in language: the influence of Bartoli’s Dispense di Glottologia (1912-13) on the Prison Notebooks”, en *Journal of romance Studies* vol. 12, nº 3, 10-23.
- BOOTHMAN, Derek (2020): “Gramsci: Structure of Language, Structure of Ideology”, en F. Antonini, A. Bernstein, L. Fusaro y L. Jackson (eds.): *Revisiting Gramsci’s Notebooks*, Leiden-Boston, Brill, 65-81.
- BORGHESE, Lucia (1981): “Tia Alene in bicicletta. Gramsci traduttore dal Tedesco e teorico della traduzione”, en *Belfagor*, vol. 36, nº 6, 635-665.
- BOURDIEU, Pierre y PASSERON, JEAN-Claude (2008): *La reproducción*, España, Editorial popular.
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc (2005): *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- BRANDIST, Craig (1996): “The official and the popular in Gramsci and Bakhtin”, en *Theory, Culture and Society*, Londres, vol. 13(2), 59-74.
- BRANDIST, Craig (2008): “Language and its social functions in early soviet thought”, en *Stud East Eur Thought*, 60, 279-283.
- BRANDIST, Craig (2012): “The cultural and linguistic dimensions of hegemony: aspects of Gramsci’s debt to early Soviet cultural policy”, en *Journal of Romance studies*, vol. 12, nº 3, Invierno, 24-43.
- BRANDIST, Craig (2015): *The Dimensions of Hegemony. Language, Culture and Politics in Revolutionary Russia*, Leiden-Boston, Brill.
- BRÉAL, Miguel (1905): *Ensayo de semántica (ciencia de las significaciones)*, Madrid, La España moderna.
- BRICCHI, Mariarosa (2012): “La questione della lingua dal settecento all'Ottocento”, en S. Luzzatto y G. Pedullà (eds.): *Atlante della letteratura italiana (Vol. 3. Dal romanticismo a oggi. A cura di Domenico Scarpa)*, Turín, Einaudi, 106-112.
- BUCCI-GLUCKSMANN, Christine (1978): *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, Madrid, Siglo XXI.

- BUJARIN, Nicolai I. (1974): *Teoría del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI.
- BUJARIN, Nikolai y PREOBRAZHENSKY, Yevgueni (1977): *El ABC del comunismo*, Barcelona, Fontamara.
- BURAWOY, Michael (2014): “La dominación cultural, un encuentro entre Gramsci y Bourdieu”, en *Gazeta de antropología*, 30(1).
- BURGIO, Alberto (1999): “‘Valorizzazione della fabbrica’ e americanismo”, en A. Burgio y A. A. Santucci (eds.): *Gramsci e la rivoluzione in occidente*, Roma, Editori Riuniti.
- BURGIO, Alberto (2010): “‘L’orchestra non crede che il direttore sia un padrone oligarchico’. Su democrazia e transizione in Gramsci”, en G. Cospito (ed.): *Gramsci tra filologia e storiografia. Scritti per Gianni Francioni*, Nápoles, Bibliopolis, 93-119.
- BURGOS, Raúl (2004): *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- BUTLER, Judith (2017): “Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo”, en J. Butler, E. Laclau y S. Žižek (eds.): *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, México, FCE, 19-50.
- BUTTIGIEG, Joseph A. (2011): “Introduction”, en A. Gramsci: *Prison Notebooks*, New York, Columbia University Press, 1-64.
- BUTTIGIEG, Joseph A. (2009): “Subalterno, subalterni”, en G. Liguori y P. Voza (eds.): *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci. [Puesto que utilizamos la version online del *Dizionario*, no podemos remitir a la paginación de la obra: <http://dizionario.gramsciproject.org/>].
- CAPELLA, Juan-Ramón (2007): *Entrada en la barbarie*, Madrid, Trotta.
- CARLUCCI, Alessandro (2007): “L’influenza di Lenin su Gramsci: per uno studio degli aspetti glottopolitici”, en *Isonomia*, Istituto di filosofia Arturo Massolo.
- CARLUCCI, Alessandro (2009): “Dialecto”, en G. Liguori y P. Voza (eds.): *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci. [Puesto que utilizamos la version online del *Dizionario*, no podemos remitir a la paginación de la obra: <http://dizionario.gramsciproject.org/>]
- CARLUCCI, Alessandro (2010): “Gramsci and Saussure: Similarities and Possible links”, en *Isonomia*, Urbino.
- CARLUCCI, Alessandro (2011a): “Alfredo Panzini. La faciloneria d’un linguista”, en A. D’Orsi (ed.): *Il nostro Gramsci, Antonio Gramsci a colloquio con i protagonisti della storia d’Italia*, Roma, Viella, 263-269.
- CARLUCCI, Alessandro (2011b): “‘Viva sa commune!’ Il ruolo del sardo nella biografia linguistica di Antonio Gramsci”, en Associazione “Casa Natale “Gramsci / III (ed.): *Antologia premio Gramsci. XI edizione*, Editrice democratica sarda, Ales, 183-241.

- CARLUCCI, Alessandro (2014a): *Gramsci and languages. Unification, Diversity, Hegemony*, Chicago, Haymarket Books.
- CARLUCCI, Alessandro (2014b): “Linguistica e marxismo”, en A. D’Orsi (ed.): *Inchiesta su Gramsci. Quaderni scomparsi, abiure, conversioni, tradimenti: leggende o verità?*, Turín, Accademia universitty press, 26-34.
- CARLUCCI, Alessandro (2019): “Egemonia e linguistica nella ricerca internazionale”, en F. Frosini y F. Giasi (eds.): *Egemonia e modernità. Gramsci en Italia e nella cultura internazionale*, Roma, Viella, 601-616.
- CARLUCCI, Alessandro y BALISTRERI, Caterina (2011): “I primi mesi di Gramsci in Russia: giugno-agosto 1922”, en *Belfagor*, LXVI, 6, nov., 645-658.
- CARR, Edward H. (1985): *1917. Antes y después (La revolución rusa)*, Madrid, Sarpe.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2015): *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Siglo del hombre editores.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo y CHAMORRO, Emmanuel (2021) (eds.): *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y Nacimiento de la biopolítica*, Madrid, Lengua de trapo,
- CHIAROTTO, Francesca y MAFFIA, Gesualdo (2008): “Sul futurismo. Appunti per una ricerca”, en F. Giasi (ed.): *Gramsci nel suo tempo*. Vol. 1, Roma, Carocci, 263-289.
- CHIGNOLA, Sandro (2021): “Back to the eighties: Michel Foucault y el neoliberalismo”, en R. Castro y E. Chamorro (eds.): *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y Nacimiento de la biopolítica*, Madrid, Lengua de trapo, 157-187.
- CILIBERTO, Michele (2020a) [1999]: “Cosmopolitismo e Stato nazionale”, en *La fabbrica dei Quaderni. Studi su Gramsci*, Pisa, Edizioni della normale, 205-232.
- CILIBERTO, Michele (2020b) [1989]: “Il linguaggio della ‘vita’”, en *La fabbrica dei Quaderni. Studi su Gramsci*, Pisa, Edizioni della normale, 117-158.
- CILIBERTO, Michele (2020c) [1980]: “La fabbrica dei Quaderni (Gramsci e Vico)”, en *La fabbrica dei Quaderni. Studi su Gramsci*, Pisa, Edizioni della normale, 21-100.
- CILIBERTO, Michele (2020d) [1991]: “Rinascimento e Riforma”, en *La fabbrica dei Quaderni. Studi su Gramsci*, Pisa, Edizioni della normale, 159-204.
- CINGARI, Salvatore (2019): “Populismo e nazionale-popolare”, en G. Liguori (ed.): *Gramsci e il populismo*, Roma, Unicopli, 13-30.
- COHEN, Gerald A. (2015): *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid, Siglo XXI.
- CORTÉS, Martín (2015): *Un Nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI.

- CORTÉS, Martín (2018): “Interrupción y novedad. Sentido común y política en Antonio Gramsci”, en *Materialismo Storico*, v.5, nº 2, 58-72.
- CORTÉS RODRÍGUEZ, Miguel Ángel (2010): *Poder y resistencia en la filosofía de Michel Foucault*, Madrid, Biblioteca nueva.
- COSPITO, Giuseppe (2004): “Struttura-Superstruttura”, en F. Frosini y G. Liguori (eds.): *Le parole di Gramsci. Per un lessico del Quaderni del carcere*, Roma, Carocci,
- COSPITO, Giuseppe (2011): “Verso l’edizione critica e integrale dei ‘Quaderni del carcere’” en *Studi storici*, a. LII, n. 4, 881-904.
- COSPITO, Giuseppe (2011): *El ritmo del pensamiento de Gramsci*, Buenos Aires, Ediciones continente.
- COSPITO, Giuseppe (2017): “Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofia della praxis”, en *Filosofia italiana*, nº 2, 47-65.
- COSPITO, Giuseppe (2020): “A figura de Nietzsche nos escritos de Gramsci”, en *Práxis e hegemonia popular*, v. 1, nº 6, jul., 108-118.
- COSPITO, Giuseppe (2021): “Gramsci e il marxismo come storicismo assoluto”, en *Filosofia italiana*, nº 1, 131-145.
- COSPITO, Giuseppe y FRANCONI, Gianni (2007): “Introduzione”, en GRAMSCI, Antonio (2007): *Quaderni di traduzioni (1929-1932), a cura di Giuseppe Cospito e Gianni Francioni*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana (Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci), 11-40.
- CRITCHLEY, Simon (2008): “¿Hay un déficit normativo en la teoría de la hegemonía”, en S. Critchley y O. Marchart (comp.): *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, FCE, 145-155.
- CROCE, Benedetto (1908): “Ruggero Bonghi e la scuola moderata”, en *La critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce*, 6, 81-104.
- CROCE, Benedetto (1910): “Le leggi fonetiche”, en *Problemi di estetica e contributi alla storia dell’estetica italiana*, Bari, Laterza, 177-184.
- CROCE, Benedetto (1913): “Alessandro Manzoni e la questione della lingua”, en *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e filosofia diretta da B. Croce*, 11, 1-8.
- CROCE, Benedetto (1930): “Antistoricismo”, en *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce*, 28, 1930, pp. 401-409.
- CROCE, Benedetto (1931): “Le due scienze mondane. L’Estetica e l’Economia”, en *La Critica. Rivista di letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce*, nº 29.
- CROCE, Benedetto (1941): “La filosofia del linguaggio e le sue condizioni presenti in Italia”, en *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce*, 39, 169-180.
- CROCE, Benedetto (1942): *Breviario de estética*, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe.
- CROCE, Benedetto (1949a) [1905]: “La lingua universale”, en *Saggi filosofici I. Problemi di estetica e contributi alla storia dell’estetica italiana*, Bari, Laterza, 191-199.
- CROCE, Benedetto (1949b) [1922]: “Un’aggiunta. La ‘crisi’ della Linguistica”, en *Saggi filosofici I. Problemi di estetica e contributi alla storia dell’estetica italiana*, Bari, Laterza, 205-210.

- CROCE, Benedetto (1949c) [1905]: “Questa tavola rotonda è quadrata”, en *Saggi filosofici I. Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Bari, Laterza, pp. 173-177.
- CROCE, Benedetto (1957): *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari, Laterza.
- CROCE, Benedetto (1965): *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, Laterza.
- CROCE, Benedetto, (1974): *Elementi di politica*, Bari, Laterza.
- CROCE, Benedetto (1997): *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, Málaga, Hybris.
- D'ORSI, Angelo (1999): “Lo studente che non divenne ‘Dottore’. Gramsci all'Università di Torino”, en *Studi Storici*, Año 40, n° 1, ene-mar, 39-75.
- D'ORSI, Angelo (2004): “Introduzione. Antonio Gramsci e la sua Torino”, en A. Gramsci, *La nostra città futura. Scritti torinesi (1911-1922)*, a cura di Angelo D'Orsi, Roma, Carocci.
- D'ORSI, Angelo (2017): *Gramsci. Una nuova biografia*, Milán, Feltrinelli.
- DARDANO, Maurizio (1974): *G. I. Ascoli e la questione della lingua*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana.
- DE CERTEAU, Michel; REVEL, Jacques y DOMINIQUE, Julia (2008): *Una política de la lengua. La revolución francesa y las lenguas locales*, México D. F., Universidad Iberoamericana.
- DE FELICE, Franco (1972): “Una chiave di lettura in ‘Americanismo e fordismo’”, en *Rinascita – Il contemporaneo*, n° 42, 33-35.
- DE FELICE, Franco (1977): “Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci”, en F. Ferri (Ed.), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani. Firenze, 9-11 dicembre 1977*. Vol. 1, Roma, Editori Riuniti/Istituto Gramsci, 161-220.
- DE FELICE, Renzo (1964): “Un corso di glottologia di Matteo Bartoli negli appunti di Antonio Gramsci”, en *Rivista storica del socialismo*, VII, 219-21.
- DE GIOVANNI, Biaggio (1977): “Gramsci e l'elaborazione successiva del partito comunista”, en B. De Giovanni, V. Gerratana y L. Paggi (eds.): *Egemonia, Stato, Partito in Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 55-81.
- DE GIOVANI, Biaggio, GERRATANA, Valentino y PAGGI, Leonardo (1977) (eds.): *Egemonia, Stato, Partito in Gramsci*, Roma, Editori Riuniti.
- DEL ROIO, Marcos (2019): *Os prismas de Gramsci*, Sao Paulo, Boitempo.
- DE LUTII, Ludovico (2009): “Filologia vivente”, en G. Liguori y P. Voza (eds.): *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci. [Puesto que utilizamos la version online del *Dizionario*, no podemos remitir a la paginación de la obra: <http://dizionario.gramsciproject.org/>].
- DE MARTINO, Ernesto (2008): *El folclore progresivo y otros ensayos*, Barcelona, Contratextos.

- DE MAURO, Tullio (1964): “Bartoli, Matteo Giulio”, en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 6 [Recurso online, disponible en: https://www.treccani.it/enciclopedia/matteo-giulio-bartoli_%28Dizionario-Biografico%29/].
- DE MAURO, Tullio (1999): “Il linguaggio dalla natura alla storia. Ancora su Gramsci linguista”, en G. Baratta y G. Liguori (eds.): *Gramsci da un secolo all'altro*, Roma, Editori Riuniti, 68-79.
- DE MAURO, Tullio (1991): “Alcuni appunti su Gramsci linguista”, en V. Calzolaio (ed.): *Gramsci e la modernità, letteratura e politica tra Ottocento e Novecento*, Napolés, CUEN, 135-144.
- DE MAURO, Tullio (2020): *Storia linguistica dell'Italia unita*, Bari, Laterza.
- DE SANCTIS, Francesco (1965): “La Scienza e la vita”, en *Saggi critici. Vol. 3. A cura di Luigi Russo*, Bari, Laterza, 161-186.
- DE VIVO, Giancarlo y NALDI, Nerio (2014): “Gramsci, Wittgenstein, Sraffa e il prof. Lo Piparo. Fatti e feantasie”, en *Passato e presente*, n. 94, 105-114.
- DEI, Fabio (2017): “Popolo, popolare, populismo”, en *International Gramsci Journal*, vol. 2, nº 3, pp. 208-238.
- DERRIDA, Jacques (2008): “La mitología blanca: la metáfora en el texto filosófico”, en Id.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 247-311.
- DERRIDA, Jacques (2012a): *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta.
- DERRIDA, Jacques (2012b): *Política y amistad. Entrevistas con Michael Sprinter sobre Marx y Althusser*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- DERRIDA, Jacques (2017): “La retirada de la metáfora”, en Id.: *Psyché. Invenciones del otro*, Avellaneda, La Cebra, 67-99.
- DESCENDRE, Romain y ZANCARINI, Jean-Claude (2018): “Dalla traduzione alla traducibilità: uno strumento de di emancipazione teorica”, en *Materialismo storico*, nº 2, vol. 5, 98-129.
- DÍAZ MARSÁ, Marco (2014): *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault*, Madrid, Escolar y Mayo.
- DI MEO, Antonio (2012): “‘La tela tessuta nell’ombra arriva a compimento’. Processi molecolari, psicologia e storia nel pensiero di Gramsci”, en *Il canocchiale. Rivista di studi filosofici*, 48, nº 3, 98-115.
- DI MEO, Antonio (2020): *Decifrare Gramsci. Una lettura filologica*, Bordeaux.
- DOMÈNECH, Antoni (1977): “De la vigencia de Gramsci: esbozo para la controversia”, en *Materiales*, 2º número extraordinario: Gramsci hoy.
- DOMÈNECH, Antoni (2004): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica.
- DOMÈNECH, Antoni (2009): “‘Democracia burguesa’: nota sobre la génesis del oxímoron y la necedad del regalo”, en *Viento Sur*, nº 100, 95-100.
- DOMÈNECH, Antoni (2017): “El experimento bolchevique: la república, la democracia y los críticos marxistas de su tiempo”, en J. Andrada y F.

- Hernández Sánchez (eds.): *1917. La revolución rusa cien años después*, Madrid, Akal, 83-131.
- DUQUE, Félix (2014): “España, la nación que no existe”, en *Res publica. Revista de historia de las ideas políticas*, vol. 17, nº1, 219-251.
- DURANTE, Lea (2004): “Nazionale-popolare”, en F. Frosini y G. Liguori (eds.): *Le parole di Gramsci. Per un lessico del Quaderni del carcere*, Roma, Carocci, 150-169.
- ECO, Umberto (2015): *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica.
- ENGELS, Friedrich (1968): *Anti-Dühring*, Madrid, Editorial Ciencia Nueva.
- ENGELS, Federico (2006): *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Fundación Federico Engels.
- FEIXA, Carles (2008): “Más allá de Éboli: Gramsci, De Martino y el debate sobre la cultura subalterna en Italia”, en E. De Martino, *El folclore progresivo y otros ensayos*, Barcelona, Contratextos, 13-66.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (1977): “Antonio Gramsci y los orígenes del fascismo italiano”, en *Materiales*, número extraordinario 2, Barcelona, 7-27.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (2010): “Language and Politics in Gramsci”, en R. Lacorte y P. Ives (eds.): *Gramsci, Language, and Translation*, Lexington Books, 227-241.
- FERRI, Franco (1977) (ed.): *Politica e historia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani, Firenze, 9-11 dicembre 1977, 2. Vols.*, Roma, Editori Riuniti.
- FILIPPINI, Michele (2010): “Una filologia della sociedad. Antonio Gramsci e la scoperte delle scienze sociali”, en *Scienza e politica. Per una storia delle dottrine*, 21 (41), 89-103.
- FILIPPINI, Michele (en prensa): “Antonio Gramsci y el ‘problema del orden’”, en J. L. Villacañas y A. Garrido (eds.): *Efecto Gramsci. De la renovación del marxismo al populismo contemporáneo*, Madrid, Lengua de Trapo.
- FIORI, Giuseppe (1991): “Sardegna, le radici: Gramsci ‘federalista’?”, en Id.: *Gramsci, Togliatti, Stalin*, Roma-Bari, Laterza, 141-195.
- FIORI, Giuseppe (2015): *Antonio Gramsci. Vida de un revolucionario*, Madrid, Capitán Swing.
- FITZPATRICK, Sheila (2017): *Lunacharski y la organización soviética de la educación y de las artes (1917-1921)*, Madrid, Siglo XXI.
- FOIS, Giuseppina (2019): *Storia della Brigata Sassari. Nella “guerra dei sardi” la nascita di un mito*, Cagliari, Edizioni della Torre.
- FONTANA, Benedetto (1993): *Hegemony and Power. On the relation between Gramsci and Machiavelli*, University of Minnesota Press, 48-49.

- FORENZA, Eleonora (2009): “Molecolare”, en G. Liguori y P. Voza (eds.): *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci. [Puesto que utilizamos la version online del *Dizionario*, no podemos remitir a la paginación de la obra: <http://dizionario.gramsciproject.org/>].
- FOUCAULT, Michel (1995): *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (1999): “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Id.: Estética, ética, hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*, Barcelona, Paidós, 393-415.
- FOUCAULT, Michel (2008): *Seguridad, territorio, población*, Madrid, Akal.
- FOUCAULT, Michel (2012): *El nacimiento de la biopolítica*, Madrid, Akal.
- FRANCIONI, Gianni (1984): *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere"*, Nápole, Bibliopolis.
- FRANCIONI, Gianni (1987): “Gramsci tra Croce e Bucharin”, en *Crítica marxista*, nº 6, 19-45.
- FROSINI, Fabio (1999): “‘Tradurre’ l’utopia in politica. Filosofia e religione nei ‘Quaderni del carcere’” en *Problemi. Periodico quadrimestrale di cultura*, 1999, 113, 26-45.
- FROSINI, Fabio (2003): *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Roma, Carocci.
- FROSINI, Fabio (2004): “Riforma e Rinascimento”, en F. Frosini y G. Liguori (eds.): *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del Carcere*, Roma, Carocci, 170-188.
- FROSINI, Fabio (2006): “Lenin e Althusser. Rileggendo "contraddizione e surdeterminazione”, en *Laboratorio Culturale*, 62-70.
- FROSINI, Fabio (2007): “Gramsci y la sociedad. De la crítica de la sociología marxista a la ciencia de la política”, en *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, vol. XV, nº 47, mayo-agosto, 179-199.
- FROSINI, Fabio (2008): “Gramsci lettore di Croce e Weber (Rinascimento, Riforma, Controriforma)”, en Ch. Lastraoli y M. R. Chiapparò (eds.): *Réforme et Contre-Réforme à l'époque de la naissance et de l'affirmation des totalitarismes (1900-1940)*, Brepols Publishers, 131-167.
- FROSINI, Fabio (2009a): *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e política*, Roma, Derive Approdi.
- FROSINI, Fabio (2009b): “Immanenza”, en G. Liguori y P. Voza (eds.): *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci. [Puesto que utilizamos la version online del *Dizionario*, no podemos remitir a la paginación de la obra: <http://dizionario.gramsciproject.org/>].
- FROSINI, Fabio (2010): *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci.
- FROSINI, Fabio (2013): “Hacia una teoría de la hegemonía”, en M. Modonesi (ed.): *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*, México, Facultad de Ciencias políticas y sociales/UNAM, 59-79.
- FROSINI, Fabio (2014a): “Democracia, Mito y religión: el Maquiavelo de Gramsci entre Georges Sorel y Luigi Russo”, en R. Salatini e M. del Roio (eds.):

- Reflexões sobre Maquiavel*, Marília/São Paulo, Oficina Universitária/Cultura Acadêmica, 173-193.
- FROSINI, Fabio (2014b): “‘Pueblo’ y ‘guerra de posición’ como clave del populismo. Una lectura de los ‘Cuadernos de la cárcel’ de Antonio Gramsci”, en *Cuadernos de ética y filosofía política*, año 3, nº 3, septiembre, 63-82.
- FROSINI, Fabio (2015): “Traducibilità dei linguaggi e unità di teoria e pratica nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci”, conferencia en el congreso Crisi e critica della modernità in Antonio Gramsci, Brescia, 1-12 [Recurso online, disponible en: https://www.academia.edu/38055269/Fabio_Frosini_Traducibilit%C3%A0_dei_linguaggi_e_unit%C3%A0_di_teoria_e_pratica_nei_Quaderni_del_carcere_di_Antonio_Gramsci_Relazione_al_convegno_CRISI_E_CRITICA DELLA MODERNITÀ_IN ANTONIO GRAMSCI Brescia 21 marzo 2015].
- FROSINI, Fabio (2016a): “Il fascismo nei ‘Quaderni del carcere’”, IGS Italia, Seminario del 22 de enero de 1916 [Recurso online, disponible en: <https://www.igsitalia.org/seminari/altri-seminari-gramsciani/319-seminario-il-fascismo-nei-quaderni-del-carcere>].
- FROSINI, Fabio (2016b): “Traducibilità dei linguaggi e filosofia della praxis. Su una fonte crociana dei ‘Quaderni’”, en *Critica marxista*, 6, 39-48.
- FROSINI, Fabio (2017): “L'egemonia dentro l'economia o l'economia fuori dell'egemonia? Note per una rilettura di Hegemony and Socialist Strategy di Ernesto Laclau e C. Mouffe” en *Leússein*, 1/2/3, pp. 35-55.
- FROSINI, Fabio (2018): “Ideologie, superstrutture, linguaggi nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci”, en *Materialismo storico*, nº 2, vol. V, 150-187.
- FROSINI, Fabio (2019): “Stato delle masse ed egemonia: note su Franco de Felice interprete di Gramsci”, en F. Frosini y F. Giasi, *Egemonia e modernità. Gramsci en Italia e nella cultura internazionale*, Roma, Viela, 2019, pp. 263-281.
- FROSINI, Fabio (2020): “Egemonia borghese ed egemonia proletaria nei *Quaderni del carcere*: una proposta di riconsiderazione”, en G. Francioni y F. Giasi (eds.): *Un nuovo Gramsci. Biografia, temi, interpretazioni*, Roma, Viella, 279-300.
- FROSINI, Fabio (en prensa): “Sobredeterminación: Una pieza suelta en el puzzle populista”, en J. L. Villacañas y A. Garrido (eds.): *Efecto Gramsci: de la renovación del marxismo al populismo contemporáneo*, Madrid, Lengua de trapo.
- GABOARDI, Natalia (2016): “Lingua/linguaggio, senso comune e gruppi sociali subalterni”, en *International Gramsci Journal*, 2(1), 2016, 185-200.
- GARIN, Eugenio (1976): *La cultura italiana tra '800 e '900*, Roma-Bari, Laterza.
- GARRIDO, Anxo (2021a): “Totalidad concreta y praxeología. Algunas notas sobre Antonio Labriola y la dialéctica sacristaniana”, en J. L. Villacañas y A. Garrido (eds.): *Republicanism, nacionalismo y populismo como formas de la política contemporánea*, Madrid, Dado, 255-282.
- GARRIDO, Anxo (2021b): “Un ‘nuovo umanesimo’ per chi ‘rimane pur sempre un uomo’”, en G. Cospito, G. Francioni y F. Frosini (eds.): *Crisi e rivoluzione passiva*, Pavia, Ibis, 335-352.

- GARRIDO, Anxo (en prensa): “Un progreso otro. Acordes y desacuerdos con el Gramsci de Juan-Ramón Capella”, en E. Muinel y J. J. Gómez-Chacón (eds.): *Derecho, cultura, emancipación. Estudios sobre la obra de Juan-Ramón Capella*, Madrid, Trotta.
- GENSINI, Stefano (2012): “Appunti su ‘linguaggio’, ‘senso comune’ e ‘traduzione’ in Gramsci”, en *Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici*, nº 3, septiembre-diciembre, 163-193.
- GERRATANA, Valentino (1952): “De Sanctis-Croce o De Sanctis Gramsci?”, en *Società*, nº 3.
- GERRATANA, Valentino (1975a): “Acerca de la ‘fortuna’ de Labriola”, en Id.: *Investigaciones sobre la historia del marxismo* (vol. 1), Barcelona, Grijalbo, 185-213.
- GERRATANA, Valentino (1975b): “Interpretaciones del ‘AntiDühring’”, en Id.: *Investigaciones sobre la historia del marxismo* (vol. 1), Barcelona, Grijalbo, 147-184.
- GERRATANA, Valentino (1977a): “Cuando la democracia es subversiva”, en VV.AA.: *El marxismo y el Estado*, Barcelona, Avance, 111-122.
- GERRATANA, Valentino (1977b): “Stalin, Lenin and ‘Leninism’”, en *NLR*, nº 103, mayo, 59-71.
- GERRATANA, Valentino (1977c): “Stato, partito, strumenti e istituti dell’egemonia nei “Quaderni del Carcere”, en B. De Giovanni, V. Gerratana y L. Paggi (eds.): *Egemonia, Stato, Partito in Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 37-53.
- GERVASONI, Marco (2008): “Mito político e morale dei produttori: il confronto con Georges Sorel”, en F. Giasi (ed.): *Gramsci nel suo tempo*, Roma, Carocci, 707-725.
- GHETTI, Noemi (2016): *La cartolina di Gramsci. A Mosca, tra politica e amori, 1922-1924*, Roma, Donzelli Editori.
- GIASI, Francesco (2019): “La vita”, en F. Frosini y F. Giasi (eds.), *Egemonia e modernità. Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*, Roma, Viella, 67-93.
- GINZBURG, Carlo (1981): *El queso y los gusanos*, Barcelona, Muchnik.
- GINZBURG, Carlo (1994): “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en Id.: *Mitos, Emblemas, Indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 138-175.
- GOBETTI, Piero (1922): “Manifesto”, en *La rivoluzione liberale*, nº1.
- GOBETTI, Piero (2008): *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, a cura di Ersilia Alessandrone Perona, Turín, Einaudi.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Ángel; CALVO SERRALLER, Francisco y MARCHÁN FIZ, Simón (eds.) (2020): *Escritos de arte de vanguardia 1900/1945*, Madrid, Istmo.

- GRAMSCI Jr., Antonio (2017): *La historia de una familia revolucionaria. Antonio Gramsci y los Schucht, entre Rusia e Italia*, Mieres [Asturias], Hoja de lata.
- GUHA, Ranajit (2019): *Dominación sin hegemonía*, Madrid, Traficantes de sueños.
- GUZZONE, Giuliano (2018): *Gramsci e la critica dell'economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della "traducibilità"*, Roma, Viella.
- HALL, Stuart (2010): "Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas", en *Id.: Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Edición a cargo de Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, Colombia, Envión editores, 193-220.
- HEGEL, G. W. F. (1969): *Briefe von und an Hegel (1785-1812)*, vol. 1. Meiner Verlag.
- HEGEL, G. W. F. (2005): *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa.
- HEGEL, G. W. F. (2012): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza.
- HEINE, Heinrich (2008): *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Madrid, Alianza.
- HOBBSBAWN, Eric J. (2011): *¿Cómo cambiar el mundo?*, Barcelona, Crítica.
- HOBBSBAWN, Eric J. (1983), "Notas para el estudio de las clases subalternas" en *Marxismo e historia social*, México, Instituto de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla.
- INGERFLOM, Claudio Sergio (2021): "La legitimidad de la lógica populista en clave histórico-conceptual", en J. L. Villacañas y A. Garrido (eds.): *Republicanism, nacionalismo y populismo como formas de la política contemporánea*, Madrid, Dado, 373-416.
- IVES, Peter (2004): *Language and hegemony in Gramsci*, Londres/Winnipeg, Pluto Press/Fernwood Publishing.
- IVES, Peter (2005a): "Grammar", en *Historical Materialism*, Vol. 13: 4, 393-399.
- IVES, Peter (2005b): "Language, Agency and Hegemony: A Gramscian Response to Post-Marxism", en *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 8: 4, 455-468.
- IVES, Peter (2009a): "Esperanto", en G. Liguori y P. Voza (eds.): *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci. [Puesto que utilizamos la version online del *Dizionario*, no podemos remitir a la paginación de la obra: <http://dizionario.gramsciproject.org/>].
- IVES, Peter (2009b): "La grammatica dell'egemonia", en M. Pala (ed.): *Americanismo. Sulla ricezione del pensiero di Gramsci negli Stati Uniti*, Cagliari, CUEC, 47-69.
- IVES, Peter (2009c): "Metafora", en G. Liguori y P. Voza (eds.): *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci. [Puesto que utilizamos la version online del *Dizionario*, no podemos remitir a la paginación de la obra: <http://dizionario.gramsciproject.org/>].

- IVES, Peter (2006): *Gramsci's Politics of Language. Engaging the Bakhtin Circle and the Frankfurt School*, University of Toronto Press.
- IVES, Peter y LACORTE, Rocco (eds.) (2010): *Gramsci, Language, and Translation*, Maryland, Lexington Books.
- IZZO, Francesca (2009): *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Roma, Carocci.
- JAMESON, Fredric (2016): *Los estudios culturales*, Buenos Aires, Godot.
- JERVOLINO, Domenico (2010): "Croce, Gentile e Gramsci sulla traduzione", en *International Gramsci Journal*, 1(2), 21-28.
- JESSOP, Bob (2005): "Gramsci as a Spatial Theorist", en *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 8: 4, 421-437.
- JESSOP, Bob (2006): "From Micro-Powers to Governmentality: Foucault's Work on Statehood, State Formation, Statecraft and State Power", en *Political Geography*, enero, 26(1), 34-40.
- JESSOP, Bob (2017): "La renovación del pensamiento de Gramsci: entrevista con Bob Jessop [por Juan Carlos Monedero y Carlos Prieto del Campo]", en *Público*, [recurso online, recuperado de: <https://www.publico.es/opinion/renovacion-pensamiento-gramsci-entrevista-bob.html>].
- KALYVAS, Andreas (2017): "Soberanía hegemónica: Carl Schmitt, Antonio Gramsci y el príncipe constituyente", en *Las torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, vol. 6, nº 11, 193-248.
- KANT, Emmanuel (2013): *¿Qué es la ilustración?*, Madrid, Alianza.
- LABRIOLA, Antonio (1964): *Saggi sul materialismo storico*. A cura di Valentino Gerratana e Augusto Guerra, Roma, Editori Riuniti.
- LABRIOLA, Antonio (1969): *Socialismo y filosofía*, Madrid, Alianza.
- LABRIOLA, Antonio (2014): *Tutti gli scritti filosofici e di teoria dell'educazione*, a cura di Luca Basile y Lorenzo Steardo, Milán, Bompiani.
- LACLAU, Ernesto (1996): "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política", en Id.: *Emancipación y diferencia*, FCE, Argentina, Ariel, 69-86.
- LACLAU, Ernesto (1998): "Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía", en Ch. Mouffe (comp.): *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós.
- LACLAU, Ernesto (2000): *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva visión.
- LACLAU, Ernesto (2008): "Atisbando el futuro", en *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, en S. Critchley y O. Marchart (Comp.): *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, FCE, 347-404.
- LACLAU, Ernesto (2014): *La razón populista*, Buenos Aires, FCE.
- LACLAU, Ernesto (2014a): "Articulación y los límites de la metáfora", en Id.: *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 69-97.

- LACLAU, Ernesto (2014b): “Política de la retórica”, en *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 99-125.
- LACLAU, Ernesto (2015): *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI.
- LACLAU, Ernesto (2018): *Marxismo e populismo. Conversazione con Mauro Cerbino*, Roma, Castelvechi.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (1981): “Socialist Strategy, Where Next?”, en *Marxism Today*, enero, 17-21.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (2001): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Tres Cantos [Madrid], Siglo XXI.
- LACORTE, Rocco (2009): “Spirito di scissione”, en G. Liguori y P. Voza (eds.): *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci. [Puesto que utilizamos la version online del *Dizionario*, no podemos remitir a la paginación de la obra: <http://dizionario.gramsciproject.org/>].
- LACORTE, Rocco (2012): “‘Espressione’ e ‘traducibilità’ nei *Quaderni del carcere*”, en L. Durante y G. Liguori (eds.): *Domande sal presente: studi su Gramsci*, Roma, Carocci, 109-121.
- LALEFF ILIEFF, Ricardo (2021): *Lo político y la derrota. Un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt*, Madrid, Guillermo Escolar Editor.
- LEGRÁS, Horacio (1997): “Subalternity and negativity”, en *Dispositio/n*, v. 22, n. 49, 83-102.
- LEMKE, Thomas (2002): “Foucault, Governmentality, and Critique”, en *Rethinking Marxism*, vol. 14, nº 3, 49-64.
- LENIN, Vladimir I. (1966) [1920]: *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*, Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras.
- LENIN, Vladimir I. (1972a): “Corrupting the Workers with Refined Nationalism”, en Id.: *Lenin Collected Works, Vol. 20*, Progress Publishers, 289-291.
- LENIN, Vladimir I. (1972b) [1914]: “Is a Compulsory Official Language Needed?”, en *Lenin’s Collected Works. Vol. 20*, Moscú, Progress Publishers, 71-73.
- LENIN, Vladimir I. (1974): *Materialismo y empiriocriticismo*, Madrid, Biblioteca promoción del pueblo.
- LENIN, Vladimir I. (1975a): *Escritos sobre la literatura y el arte*, Barcelona, Ediciones Península.
- LENIN, Vladimir I. (1975b) [1904]: *Un paso adelante, dos pasos atrás*, Madrid, Akal.
- LENIN, Vladimir I. (1977a) [1914]: “El derecho de las naciones a la autodeterminación”, en Id.: *Obras completas. Tomo 21 (julio de 1913-junio de 1914)*, Madrid, Akal, 313-375.
- LENIN, Vladimir I. (1977b) [1914]: “El problema de la política nacional”, en Id.: *Obras completas. Tomo 21 (julio de 1913-junio de 1914)*, Madrid, Akal, 119-127.
- LENIN, Vladimir I. (1977c) [1913]: “Notas críticas sobre el problema nacional”, en Id., *Obras Completas. Tomo 20 (junio de 1913-febrero de 1914)*, Madrid, Akal, 345-379.

- LENIN, Vladimir I. (1977d) [1913, publicadas por primera vez en 1925]: “Tesis sobre el problema nacional”, en *Obras Completas. Tomo 19 (noviembre de 1912-julio de 1913)*. Madrid, Akal, 490-500.
- LENIN, Vladimir I. (1978a) [1922]: “Cinco años de la revolución rusa y perspectivas de la revolución mundial”, en Id.: *Obras Completas. Tomo 36*, Madrid, Akal, 414-428.
- LENIN, Vladimir I. (1978b): “El problema de las nacionalidades o de la ‘autonomización’”, en Id.: *Obras Completas. Tomo 36*, Madrid, Akal, 484-490.
- LENIN, Vladimir I. (1983a) [1909]: “Acerca del grupo Vperiod (Resumen)”, en Id.: *Obras completas. Tomo 19 (Junio de 1909-Octubre de 1910)*, Moscú, Editorial Progreso, 198-199.
- LENIN, Vladimir I. (1983b) [1909]: “Intervención durante el debate de la escuela del partido en Capri”, en Id.: *Obras completas. Tomo 19 (Junio de 1909-Octubre de 1910)*, Moscú, Editorial Progreso, 17-18.
- LENIN, Vladimir I. (2016) [1902]: *¿Qué hacer?*, Madrid, Alianza.
- LENIN, Vladimir I. (2017) [1918]: *Las tareas inmediatas del poder soviético*, México, XHGLC.
- LEONE DE CASTRIS, Arcangelo (1991): “Il Manzoni di Gramsci” en V. Calzolaio y F. Bettini (1991): *Gramsci e la modernità. Letteratura e politica tra Ottocento e Novecento*, Nápoles, CUEN, 29-36.
- LEWIS, William (2005): “The under-theorization of Overdetermination in the Political Philosophy of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe”, en *Studies in Social and Poitical Thought*, nº 11, mayo, 2-24.
- LICHTNER, Maurizio (1991): “Traduzioni e metafore in Gramsci”, en *Critica marxista*, ene-feb, año 29, 107- 131.
- LIGUORI, Guido (2004): “Stato-Società civile”, en en F. Frosini y G. Liguori (eds.): *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Roma, Carocci, 208-226.
- LIGUORI, Guido (2006): *Sentieri gramsciani*, Roma, Carocci.
- LIGUORI, Guido (2008): “Gramsci e la cultura proletaria” [Recurso online, disponible en: <http://www.colibriedizioni.it/lucarossi/schede/gramscir2.html>].
- LIGUORI, Guido (2012): *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche. 1922-2012*, Roma, Editori Riuniti.
- LIGUORI, Guido (2013): “Tres acepciones de ‘subalterno’ en Gramsci”, en M. Modonesi (ed.): *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Gramsci*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, 81-97.
- LIGUORI, Guido (2019) (ed.): *Gramsci e il populismo*, Milán, Edizioni unicopli.
- LIGUORI, Guido (en prensa): “Pueblo y partido en Gramsci y Togliatti”, en J. L. Villacañas y A. Garrido (eds.): *Efect.o Gramsci. De la renovación del marxismo al populismo contemporáneo*, Madrid, Lengua de Trapo.
- LIGUORI, Guido y TEREKHOVA, Natalia (2021): “Introducción”, en A. Gramsci: “Una inédito de Gramsci: el PCd’I y la ‘Marcha sobre Roma’”, en *Jacobin América Latina* [Recurso online, disponible en: <https://jacobinlat.com/2021/06/17/inedito-de-gramsci/>].

- LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo (2006): “La Guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política” en N. Sánchez Durá (ed.): *La Guerra*, Valencia, Pre-textos, 161-183.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo (2010): “Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: Acción política y gestión de la vida en el último Foucault”, en S. Arribas, G. Cano, J. Ugarte (coords.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, Madrid, CSIC/La Catarata, 39-61.
- LO PIPARO, Franco (1979): *Lingua Intellettuali Egemonia in Gramsci*, Roma-Bari, Laterza.
- LO PIPARO, Franco (1987): “Studio del linguaggio e teoría gramsciana”, en *Critica marxista*, mar-jun, 167-175.
- LO PIPARO (2014a): *Il profesor Gramsci e Wittgenstein. Il linguaggio e il potere*, Roma, Donzelli editore.
- LO PIPARO, Franco (2014b): “Tre leggende su Gramsci”, en A. D’Orsi (ed.): *Inchiesta su Gramsci. Quaderni scomparsi, abiure, conversioni, tradimenti: leggende o verità?*, Turín, Accademia University Press, 75-85.
- LO PIPARO, Franco (2017): “Antonio Gramsci, más allá del mito”. Entrevista a Franco Lo Piparo por Jorge del Palacio”, en *Cuadernos de Pensamiento Político*, Fundación FAES, ene-mar.
- LOSURDO, Domenico (1997): *Antonio Gramsci. Dal liberalismo al “Comunismo Critico”*, Roma, Gamberetti Editrice.
- LUNACHARSKI, Anatoli (1920): “Cultura proletaria”, en *L’Ordine Nuovo* [Semanal], 28 de agosto de 1920, 112 [Recurso online, disponible en: <https://archive.org/details/OrdineNuovoP5/page/n39/mode/2up>].
- LUNACHARSKI, Anatoli; POLIANSKY; MAC LEAN; HERZOG, W.; LEFEBVRE, Raymond; BOMBACCI, Nicola y HUMBERT DROZ, J. (1920): “Per la cultura degli operai”, en *L’Ordine Nuovo* [semanal], 16/10/1920 [Recurso online, disponible en: <https://archive.org/details/OrdineNuovoP5/page/n67/mode/2up>].
- LUPORINI, Maria Bianca (1995): “Alle origini del ‘nazionale-popolare’”, en G. Baratta y A. Catone (eds.): *Antonio Gramsci e il “progresso intellettuale di massa”*, Milán, Unicopli, 43-51.
- LUXEMBURGO, Rosa (2017): *La revolución rusa*, Madrid, Akal.
- MALTESE, Pietro (2015): “Disciplina e conformismo nelle riflessioni industrialiste di Antonio Gramsci”, en *Studi sulla formazione*, 1.
- MALTESE, Pietro (2017): “Gramsci e Foucault, Foucault e Gramsci”, en *Materialismo Storico*, vol. 2, nº 1, 164-202.
- MANZONI, Alessandro (1868): *Sulla lingua italiana; scritti vari di Alessandro Manzoni già pubblicati*, Milán, Stabilimento redatto della società chiusi e rechiedei.
- MANZONI, Alessandro (2015): *Los novios*, Madrid, Cátedra.

- MAQUIAVELO, Nicolás (2005): *El príncipe*, Madrid, Tecnos.
- MARCHART, Oliver (2007): *Post-foundational political thought*, Edinburgh University Press.
- MARINETTI, Filippo (2020): “Segundo manifiesto político”, en A. González, F. Calvo y S. Marchán (comp.): *Escritos de arte de vanguardia 1900/1945*, Madrid, Istmo, 141-142.
- MARTINELLI, Renzo (1989): “Un dialogo fra grammatici Panzini e Gramsci”, en *Belfagor*, vol. 44, nº 6, 681-688.
- MARTÍNEZ-CAVA, Julio (2018): “Cuando el bozal de la bestia es de papel. Ernesto Laclau en el siglo XXI”, en *Sinpermiso*, nº 16, 175-201.
- MARX, Carlos (1968): *Salario, Precio, Ganancia*, Madrid, Ricardo Aguilera Editor.
- MARX, Karl (1971): *Miseria de la filosofía*, Madrid, Aguilar.
- MARX, Karl (1971): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858. Grundrisse*, Tres Cantos [Madrid], Siglo XXI.
- MARX, Karl (2008): *El Capital. Crítica de la economía política*, 8 vols., Madrid, Siglo XXI.
- MARX, Karl (2012): “Prólogo de la *Contribución a la crítica e la economía política*”, en Id.: *Escritos sobre materialismo histórico. Selección, introducción y notas de César Rendueles*, Madrid, Alianza.
- MARX, Karl (2014): *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Valencia, Pre-textos.
- MARX, Karl (2015): *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Alianza.
- MARX, Karl (2019): *Sobre la cuestión judía*, México, XHGLC.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1981): *La sagrada familia*, Madrid, Akal.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (2011): *Manifiesto comunista*, Madrid, Alianza editorial.
- MARTÍN RAMOS, José Luis (2017): “Del fin del ciclo de Octubre al Frente Popular”, en J. Andrade y F. Hernández (eds.): *1917 La revolución rusa cien años después*, Madrid, Akal, 359-390.
- MATT, Luigi (2008): “La conquista dell’italiano del giovane Gramsci”, en *La lingua/le lingue de Gramsci e delle sue opere. Scrittura, riscritture, letture in Italia en el mondo. Atti del convegno internazionale de studi* (Sassari, 24-26 octubre 2007), a cura di F. Lussana y G. Pissarello, Soveria Mannelli [Calabria], Rubbettino, 51-61.
- MATTONE, Antonello (1981): “Messianesimo e sovversivismo. Le note gramsciane su Davide Lazzaretti”, en *Studi storici*, abr.-jun., año 22, nº 2, 371-385.
- MEIKSINS WOOD, Ellen (1983): “El concepto de clase en E. P. Thompson”, en *Cuadernos políticos*, nº 36, abr.-jun., 87-105.

- MEIKSINS WOOD, Ellen (1986): “El marxismo y el curso de la historia”, en *Cuadernos Políticos*, nº 48, México, oct-dic, 82-91.
- MEIKSINS WOOD, Ellen (2013): *¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado*, Buenos Aires, Biblioteca militante.
- MEIKSINS, Peter y MEIKSINS WOOD, Ellen (1985): “Beyond Class? A reply to Chantal Mouffe”, en *Studies in Political Economy*, vol. 17, 141-165.
- META, Chiara (2010): *Antonio Gramsci e il pragmatismo. Confronti e intersezioni*, Roma, Le càritè editori.
- META, Chiara (2016): “Antonio Gramsci e le avanguardie di inizio del Novecento. Intersezioni con il pragmatismo italiano e europeo”, en *Laboratoire italien*, 18.
- MEZZINA, Domenico (2009): “Strapaese-stracittà”, en G. Liguori y P. Voza (eds.): *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci. [Puesto que utilizamos la version online del *Dizionario*, no podemos remitir a la paginación de la obra: <http://dizionario.gramsciproject.org/>].
- MODONESI, Massimo (2010): *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía. Marxismo y subjetivación política*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales- Clacso-Prometeo.
- MODONESI, Massimo (2020) (ed.): *Rivoluzione passiva. Antologia di studi su Gramsci*, Roma, Unicopli.
- MOREIRAS, Alberto (2001): *The exhaustion of difference*, Durham y Londres, Duke University Press.
- MOREIRAS, Alberto (2020): “Apostilla para Peter Thomas desde el texto de Jaime Rodríguez Matos” [Recurso online, disponible en: <https://infrapolitica.com/2020/06/21/apostilla-para-peter-thomas-desde-el-texto-de-jaime-rodriguez-matos/>].
- MORTON, Adam David (2013): “Viajando con Gramsci: la espacialidad de la revolución pasiva”, en M. Modonesi (ed.): *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*, México, UNAM, 99-125.
- MOTTA, Gustavo Javier (2014): “Tras los rastros pragmatistas en Antonio Gramsci: recepción y reformulación en la filosofía de la praxis”, en *Revista Humanidades*, Fortaleza, v. 29, nº 2, jul.-dic., 302-324.
- MOUFFE, Chantal (1977): “Intervento”, en F. Ferri (Ed.), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani. Firenze, 9-11 dicembre 1977*. Vol. 2, Roma, Editori Riuniti/Istituto Gramsci, 202-207.
- MOUFFE, Chantal (1979a): “Hegemony and ideology in Gramsci”, en Id. (ed.): *Gramsci and marxist theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 168-203.
- MOUFFE, Chantal (1979b): “Introduction: Gramsci Today”, en Id. (ed.): *Gramsci and marxist theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1-18.
- MOUFFE, Chantal (1983): “Working-Class Hegemony and the Struggle for Socialism”, en *Studies in Political Economy*, 12: 1, 7-26.

- MOUFFE, Chantal (1985): “Hegemonía, política e ideología”, en J. Labastida (coord.): *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, México, Siglo XXI, 125-145.
- MOUFFE, Chantal (2018): *Por un populismo de izquierda*, Madrid, Siglo XXI.
- MOUFFE, Chantal (2003): *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa.
- MOUNIN, Georges (1971): *Saussure. Presentación y textos*, Barcelona, Anagrama.
- MUSSETA, Paula (2009): “Foucault y los anglofoucaultianos: una reseña del Estado y la gubernamentalidad”, en *Revista Mexicana de ciencias políticas y sociales*, vol. LI, nº 205, ene-abr, 37-55.
- MUSSOLINI, Benito (1979): “Preludio al Machiavelli”, en *Id.: Scritti politici*. A cura di Enzo Santarelli, Milán, Feltrinelli, 228-231.
- MUSTÈ, Marcello (2018): *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Roma, Viella.
- MUÑOZ, Jacobo (2014): “¿Qué es el marxismo?”, en *Youkali*, nº 17, dic., 135-158.
- NEGRI, Antonio (2015): “Egemonia: Gramsci, Togliatti, Laclau”, en *Euronomade* [Recurso online, disponible en: <http://www.euronomade.info/?p=4956>].
- NENCIONI, Giovanni (1985): “Croce e la linguistica”, en *Atti del convegno internazionale (Napoli-Sorrento, febbraio 1983)*, Nápoles, Guida.
- NEUMANN, Franz (2014): *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo, 1933-1944*, Madrid, Anthropos.
- NIETZSCHE, Friedrich (2007): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos.
- OLIN WRIGHT, Erin (2015): *Comprender las clases sociales*, Tres Cantos [Madrid], Akal.
- PAGGI, Leonardo (1969): “Machiavelli e Gramsci”, en *Studi Storici*, oct-dec. 833-876.
- PAGGI, Leonardo (1970): *Antonio Gramsci e il moderno principe*, Roma, Editori Riuniti.
- PAGGI, Leonardo (1981): “La teoría general del marxismo en Gramsci”, en A. Gramsci: *Escritos políticos (1917-1933)*, México, Cuadernos de pasado y presente, 13-81.
- PALADINI MUSITELLI, Marina (2004): “Brescianesimo”, en F. Frosini y G. Liguori (eds.): *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Roma, Carocci, 35-54.
- PALADINI MUSITELLI, Marina (2008): “La funzione della letteratura e il concetto di nazionale-popolare”, en F. Giasi (ed.): *Gramsci nel suo tempo, vol. 2*, Roma, Carocci, 813-837.

- PALADINI MUSITELLI, Marina (2009): “Futurismo”, en G. Liguori y P. Voza (eds.): *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci. [Puesto que utilizamos la version online del *Dizionario*, no podemos remitir a la paginación de la obra: <http://dizionario.gramsciproject.org/>].
- PALA, Giaime (2021): *La fuerza y el consenso. Ensayo sobre Gramsci como historiador*, Granada, Comares.
- PARAMIO, Ludolfo (1988): *Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo*, Madrid, Siglo XXI.
- PASOLINI, Pier Paolo (2017): *Vulgar lengua*, Ediciones el salmón.
- PASQUINELLI, Carla (coord.) (1977): *Antropologia culturale e questione meridionale*, Florencia: La nuova Italia.
- PATERNOSTRO, Rocco (1998) (ed.): *Antonio Gramsci. Critica letteraria e linguistica*, Roma, Lithos.
- PONS, Silvio (2019a): “Gramsci e la Rivoluzione russa: una riconsiderazione”, en F. Frosini y F. Giasi (eds.), *Egemonia e modernità. Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*, Roma, Viella, 19-65.
- PONS, Silvio (2019b): “Gramsci e l’internazionalismo comunista”, en P. Capuzzo y S. Pons (eds.): *Gramsci nel movimento comunista internazionale*, Carocci, Roma, 203-234.
- PORT, Andrew I. (2015): “History from below, the history of everyday life and microhistory”, en *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2nd edition, Volume 11, 108-113.
- PORTANTIERO, Juan Carlos (1981): *Los usos de Gramsci*, México, Folios ediciones.
- POULANTZAS, Nicos (1973): *Fascismo y dictadura*, Madrid, Siglo XXI.
- POULANTZAS, Nicos (1979): *Estado, poder y socialismo*, Madrid, Siglo XXI.
- PRESTIPINO, Giuseppe (2004): “Dialettica”, en F. Frosini y G. Liguori (eds.): *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del Carcere*, Roma, Carocci, 55-73.
- RAGGIUNTI, Renzo (2005): “Il problema del linguaggio nella filosofia di Benedetto Croce”, en *Teoría*, vol. 25, nº1, 117-134.
- RAMAT, Paolo (1986): “La Querelle sulle ‘leggi fonotique’” en A. Quattordio (ed.): *Un periodo di storia linguistica: i neogrammatici. Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia (Urbino, 25-27 de octubre de 1985)*, Pisa, Giardini Editori e stampatori, 51-61.
- RANCIÈRE, Jacques (2006): *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile, LOM.

- RAPONE, Leonardo (2011): *O jovem Gramsci. Cinco anos que parecem séculos 1914-1919*, Río de Janeiro/Brasilia, Contraponto Editora/Fundação Astrojildo Pereira.
- RENDUELES, César (2013): “Teoría social y experiencia histórica: la polémica entre E. P. Thompson y Louis Althusser”, en *Sociología histórica*, nº 3, 177-197.
- REVEL, Judith (2005): *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Paris, Bordas.
- RIGHI, Maria Luisa (2011): “Gramsci a Mosca tra amori e politica”, en *Studi Storici*, oct-dic, año 52, nº 4, 1001-1038.
- RIGHI, Maria Luisa (2016): “L’Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci. Vecchi problemi e nuove acquisizioni: gli *Scritti 1910-1926*”, en *Laboratoire Italien. Politique e société*, XVIII.
- RIGHI, Maria Luisa (2019): “‘Sulle rive dell’ampia moscova’. Gramsci nella Russia di Lenin”, en S. Pons y Paolo Capuzzo (eds.): *Gramsci nel movimento comunista internazionale*, Roma, Carocci.
- RIPALDA, José María (2007): “¿Déjame de ‘hegemonía’!” en *Riff-Raff: Revista de pensamiento y cultura*, nº 33.
- RIVERA, Antonio (2015): “De la hegemonía al populismo: Ernesto Laclau, la evolución de un ‘schmittiano anti-schmittiano’”, en R. Castro Orellana (ed.): *Poshegemonía: el final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*, Madrid, Biblioteca Nueva, 29-48.
- RIVERA, Antonio (en prensa): “Estética gramsciana. La especificidad de la estética y los fundamentos del arte nacional-popular”, en J. L. Villacañas y A. Garrido (eds.): *Efecto Gramsci: de la renovación del marxismo al populismo contemporáneo*, Madrid, Lengua de trapo (en prensa).
- ROMEO, Rosario (1998): *Risorgimento e capitalismo*, Bari, Laterza.
- ROSDOLSKY, Roman (1980): *Friedrich Engels y el problema de los pueblos “sin historia. La cuestión de las nacionalidades en la revolución de 1848-49 a la luz de la neue rheinische zeitung”*, México, Cuadernos de Pasado y Presente.
- ROSIELLO, Luigi (1957): “Problemi e orientamenti linguistici negli scritti di Antonio Gramsci”, en *Quaderni dell’istituto di glottologia*, Bologna, Nicola Zanichelli Editore, 39-57.
- ROSIELLO, Luigi (1959): “La componente linguistica dello storicismo gramsciano”, en A. Caracciolo e G. Scalia (eds.): *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di A. Gramsci*, Milán, Feltrinelli, 299-327.
- ROSIELLO, Luigi (1986a): “Linguistica e marxismo nel pensiero di Antonio Gramsci”, en P. Ramat, H.-J. Niederehe y E.F.K. Koerner, *The History of Linguistics in Italy*, Amsterdam/Filadelfia, John Benjamins Publishing.
- ROSIELLO, Luigi (1986b): “Spiegazione e analogia: dai neogrammatici ai generativisti”, en A. Quattordio (ed.): *Un periodo di storia linguistica: i neogrammatici. Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia (Urbino, 25-27 de ottobre de 1985)*, Pisa, Giardini Editori e stampatori, 23-51.

- RUSSO, Luigi (1974): “Prolegomini a Machiavelli”, en *Id.: Machiavelli*, Bari, Laterza, 11-87.
- SACRISTÁN, Manuel (1977): “La formación del marxismo de Gramsci”, en F. Fernández Buey (ed.): *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Barcelona, Grijalbo, 307-323.
- SACRISTÁN, Manuel (1983a): “Lenin y la filosofía”, en *Id.: Panfletos y materiales I. Sobre Marx y Marxismo*, Barcelona, Icaria, 176-190.
- SACRISTÁN, Manuel (1983b): “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, en *Id.: Panfletos y materiales I. Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria, 317-67.
- SACRISTÁN, Manuel (1998): *El orden y el tiempo*, Madrid, Trotta.
- SACRISTÁN, Manuel (2003): *M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres*, Barcelona, El viejo topo.
- SACRISTÁN, Manuel (2004): “Gramsci es un clásico, no es una moda. Entrevista con *Diario de Barcelona* (1977)”, *Id.: De la Primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón. Edición de Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal*, Madrid, Catarata, 81-89.
- SACRISTÁN, Manuel (2009): “El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel”, en *Id.: Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, [no figura lugar de publicación], Público, 238-268.
- SACRISTÁN, Manuel (2010): “Sobre la cuestión nacional”, en *Rebelión*, [Recurso online, disponible en: <https://rebelion.org/sobre-la-cuestion-nacional/>].
- SAPEGNO, Natalino (1952): “Manzoni tra De Sanctis e Gramsci”, en *Società*, Florencia, VIII, 7-19.
- SAUSSURE, Ferdinand de (2000): *Curso de lingüística general*, Tres Cantos [Madrid], Akal.
- SETTIS, Bruno (2014): *Fordismi. Storia politica della produzione di massa*, Bolonia, Il mulino.
- SETTIS, Bruno (2019): “Usi e letture di Gramsci nelle teorie della regolazione”, en F. Frosini y F. Giasi (eds.): *Egemonia e Modernità*, Roma, Viella, 325-342.
- SBERLATI, Francesco (1998): “L’arcangelo e I grammatici. Antonio Gramsci storico della lingua”, en *Annali d’italianistica*, 16.
- SCHIRRU, Giancarlo (1999): “I Quaderni del Carcere e il dibattito su lingua e nazionalità”, en G. Vacca (ed.): *Gramsci e il novecento*, vol. 2, Roma: Carocci, 53-61.
- SCHIRRU, Giancarlo (2008a): “Filosofía del lenguaje y filosofía della prassi”, en F. Giasi (ed.): *Gramsci nel suo tempo. Vol. 2*, Roma, Carocci, 767-791.
- SCHIRRU, Giancarlo (2008b): “La categoría de hegemonía y el pensamiento lingüístico de Antonio Gramsci”, en A. D’Orsi e F. Chiarotto (eds.): *Egemonie*, Nápoles, Dante & Descartes, 397-445.
- SCHIRRU, Giancarlo (2009): “Nazionalpopolare”, en F. Giasi, R. Gualtieri y S. Pons (eds.): *Pensare la politica. Scritti per Giuseppe Vacca*, Roma, Carocci, 239-253.

- SCHIRRU, Giancarlo (2010a): “Filosofía del lenguaje, psicología de los pueblos y marxismo. Un diálogo entre Gramsci y Labriola en el Cuaderno 11”, en G. Cospito (ed.): *Gramsci tra filología e storiografía. Scritti per Gianni Francioni*, Nápoles, Bibliopolis, 93-119.
- SCHIRRU, Giancarlo (2010b): “Per la storia e la teoria della linguística educativa. Il Quaderno 29 di Antonio Gramsci”, entregado el 22/11/2010 para las Actas del XLIV Convegno internazionale della Società di linguística italiana: *Linguística educativa. Lessico e lessicologia* (Università della Toscana, 27-29 de septiembre de 2010). [Recurso online, recuperado de: https://www.academia.edu/8551118/Per_la_storia_e_la_teoría_della_linguística_educativa_Il_Quaderno_29_di_Antonio_Gramsci].
- SCHIRRU, Giancarlo (2011): “Antonio Gramsci estudiante de linguística”, en *Studi storici. Rivista trimestrale dell’Istituto Gramsci*, LII, 925-973.
- SCHIRRU, Giancarlo (2016): “Introducción”, en M. Bartoli: *Appunti di glottologia 1912-1913. Un corso universitario di Matteo Bartoli redatto da Antonio Gramsci*, Roma: Treccani, pp. XI-XLIV.
- SCHIRRU, Giancarlo (2016b): “La gramática del álgebra. La reflexión de los matemáticos torinos sobre el lenguaje verbal”, en G. Cospito (ed.): *Sraffa e Wittgenstein a Cambridge*, Pisa, Edizioni della normale, 167-200.
- SCHIRRU, Giancarlo (2017): “Antonio Gramsci colaborador del ‘Romanisches etymologisches Wörterbuch’ (con una cartolina inédita de Matteo Bartoli)”, en *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese*, vol. X, 79-90.
- SCHIRRU, Giancarlo (2020): “Gramsci, ‘l’Unità’ y la reforma de la escuela austriaca”, en G. Francioni y F. Giasi (eds.): *Un nuovo Gramsci. Biografía, temas, interpretaciones*, Roma, Viella, 61-72.
- SCHMITT, Carl (1941): “El concepto de imperio en el derecho internacional”, en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, nº 1, 83-101.
- SCHMITT, Carl (2013): *La dictadura*, Madrid, Alianza.
- SCHMITT, Carl (2014): *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.
- SCHMITT, Carl (2015): *Respuestas en Núremberg*, Madrid, Escolar y Mayo.
- SCHMITT, Carl (2008): *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, Tecnos.
- SCLOCCO, Camilla (en prensa): “Croce, Gramsci y el concepto de previsión”, en *Laboratoire italien*.
- SELENU, Stefano (2009), “Gramática, lógica y historia en Antonio Gramsci”, en M. Pala (ed.): *Americanismi. Sulla ricezione del pensiero di Gramsci negli Stati Uniti*, Cagliari, CUEC, 195-212.
- SEN, Amartya (2016): “Sraffa, Wittgenstein y Gramsci”, en *Revista de economía institucional*, v. 18, nº 34, ene-jul., 257-280.
- SERGE, Víctor (2019): *Memorias de un revolucionario*, Madrid, Traficantes de sueños.
- SILVA, Fernando M. F. (2020): “Correspondência Schelling, Hegel, Hölderlin”, en *Contextos kantianos. International Journal of Philosophy*, nº 11, junio, 423-456.

- SMITH, Michael G. (1998): *Language and Power in the Creation of the USSR 1917-1953*, Berlín/New York, Mouton de Gruyter.
- SOMAI, Giovanni (1979): *Gramsci a Viena. Ricerche e documenti 1922-1924*, Urbino Argalia.
- SOREL, Georges (2005): *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza.
- SOREL, Georges (2013): *Réflexions sur la violence*, París-Géneve, Entremonde.
- SPIVAK, Gayatri Ch. (2009): *¿Pueden hablar los subalternos?*, Barcelona, Museu d'Art Contemporani de Barcelona.
- SPRIANO, Paolo (1972): *Storia di Torino operaia e socialista. Da De amicis a Gramsci*, Torino, Einaudi.
- SPRIANO, Paolo (1976): *Storia del Partito comunista italiano*, Torino, Einaudi, 1982).
- STALIN, Iosif (2002): *El marxismo y la cuestión nacional* [Recurso online, recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/stalin/1910s/vie1913.htm>].
- STARZENBAUM, Marcelo (2015/2016): “Poshegemonía: Notas sobre un debate”, en *Políticas de la Memoria*, 16, 27-38.
- STAVRAKAKIS, Yannis (2004): “The antinomies of formalism: Laclau’s theory of populism and the lessons from religious populism in Greece”, en *Journal of Political Ideologies*, vol. 9, nº 3, 253-267.
- STAVRAKAKIS, Yannis (2016): “Teoría del discurso, crítica post-hegemónica y la política de las pasiones de Chantal Mouffe”, en *Revista de la Academia*, vol. 22, 152-174.
- SUĆESKA, Allen (2020): “Hegemonic Language: The politics of Linguistic Phenomena”, en F. Antonini, A. Bernstein, L. Fusaro y L. Jackson (eds.): *Revisiting Gramsci’s Notebooks*, Leiden-Boston, Brill, 82-100.
- TAFALLA, Joan (2014): “Sentido común, moral popular, derecho natural y Revolución francesa en Gramsci”, en G. Pala, A. Firenza y J. Mir (eds.): *Gramsci y la sociedad intercultural*, Barcelona, Montesinos, 157-184.
- TARASCIO, Giacomo (2012): “Gramsci e la questione meridionale. Genesi, edizioni, interpretazioni”, en *Historia Magistra. Rivista di storia critica*, año 4, nº 9, 56-71.
- TARASCIO, Giacomo (2020): *Nazione e mezzogiorno*, Roma, Ediesse.
- TARASCIO, Giacomo (2021): “Una strana eterogeneidad dei fini: il ruolo di Norberto Bobbio nella ricezione del marxismo italiano nel Regno Unito”, en *Rivista di politica*, nº 1, 125-133.
- TASCA, Angelo (1973): *I primi dieci anni del PCI*, Roma-Bari, Laterza.

- TERRACINI, Benvenuto (1938): “Sostrato”, en AA.VV., *Scritti in onore di Alfredo Trombetti*, Milán, 321-364.
- TERRACINI, Benvenuto (1948): “Matteo Bartoli”, en *Belfagor*, vol. 3, nº 3, 315-325.
- TEXIER, Jacques (1979): “Gramsci, theoretician of the superstructures”, en Ch. Mouffe (ed.): *Gramsci and marxist theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul., 48-79.
- THOBURN, Nicholas (2007): “Patterns of Production. Cultural Studies after Hegemony”, en *Theory Culture Society* vol. 24, 79-94.
- THOMAS, Peter D. (2007): “Absolute historicism”, en *Historical Materialism*, 15, 249-256.
- THOMAS, Peter D. (2009): *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden, Brill.
- THOMAS, Peter D. (2015): «Gramsci’s Machiavellian Metaphor. Restaging The Prince», en F. Frosini; F. Del Lucchese y V. Morfino (eds.): *The Radical Machiavelli: Politics, Philosophy and Language*, Leiden, Brill, 440-455.
- THOMAS, Peter D. (2017): “The Plural Temporalities of Hegemony”, en *Rethinking Marxism*, vol. 29, nº 2, 281-302.
- THOMAS, Peter D. (2018): “Gramsci’s revolutions: passive and permanent”, en *Modern Intellectual History*,
- THOMAS, Peter D. (2019a): “‘A virada de Moscou’: o diálogo entre Gramsci e os bolcheviques (1922-1923)”, en A. Bianchi, D. Mussi y S. Areco (orgs.): *Antonio Gramsci. Filologia e política*, Porto alegre Zouk editora.
- THOMAS, Peter D. (2019b): «Postegemonia: un passo Avanti, due passi indietro?», en F. Frosini y F. Giasi (eds.): *Egemonia e Modernità*, Roma, Viella, 581-600.
- THOMAS, Peter D. (2020a): “After(post)hegemony”, en *Contemporary Political Theory*.
- THOMAS, Peter D. (2020b): “Toward the modern prince”, en F. Jameson y R. Dainotto (eds.): *Gramsci in the World*, Durham, Duke University Press, 32-52.
- THOMAS, Peter D. (en prensa): “Subalternidad, exclusión y ciudadanía”, en J. L. Villacañas y A. Garrido (eds.): *Efecto Gramsci: de la renovación del marxismo al populismo contemporáneo*, Madrid, Lengua de trapo.
- THOMPSON, Edward P. (1979a): “La economía ‘moral’ de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”, en Id.: *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica, 62-134.
- THOMPSON, Edward P. (1979b) “La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?”, en Id.: *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica, 13-61.
- THOMPSON, Edward P. (1981): *La miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981.
- THOMPSON, Edward P. (1994): “Las peculiaridades de los inglés”, en *Historia social*, nº 18, Especial E. P. Thompson, 9-60.
- THOMPSON, Edward P. (2012): *La formación de la clase obrera en inglaterra*, Madrid, Capitán Swing.
- THOMPSON, Edward P. (2019a): “Costumbre, ley y derecho comunal”, en Id.: *Costumbres en común. Estudios sobre la cultura popular*, Madrid, Capitán Swing, 167-271.

- THOMPSON, Edward P. (2019b): “La economía moral, revisada”, en *Id.: Costumbres en común. Estudios sobre la cultura popular*, Madrid, Capitán Swing, 361-468.
- TIMPANARO, Sebastiano (1972): “Graziadio Ascoli”, en *Belfagor*, vol. 27, nº 2, 149-176.
- TIMPANARO, Sebastiano (2011): *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, a cura di Corrado Pestelli, Florencia, Casa Editrice Le Lettere.
- TOGLIATTI, Palmiro (2018): *Scritti per Gramsci*, Milán, PGRECO edizioni.
- TOSEL, André (2020a): “Filosofía marxista e traducibilità dei linguaggi e delle pratiche” en R. Descendre; F. Giasi, F. e G. Vacca (eds.): *Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in Francia*, Bologna: Il Mulino, 265-287.
- TOSEL, André (2020b): “La filosofía de la praxis como concezione integrale del mondo e/o come linguaggio unificato?” en R. Descendre, F. Giasi, y G. Vacca (eds.): *Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in Francia*, Bologna: Il Mulino, 301-323.
- TRENTIN, Bruno (2012): *Izquierda y crisis del fordismo*, Madrid, Fundación 1º de mayo.
- TROTSKI, León (1969): *Literatura y revolución. Otros escritos sobre la literatura y el arte*, 2 vols., sin lugar de publicación, Ruedo ibérico.
- TROTSKI, León (1978): *El nuevo curso - Problemas de la vida cotidiana*, México D. F., Cuadernos de pasado y presente.
- TROTSKY (2009): *Terrorismo y comunismo*, Madrid, Akal.
- UN COMPAGNO RUSSO (1920): “Il ‘Proletkult’ russo”, en *L'Ordine Nuovo* [semanal], 12 de junio de 1920, 37-39 [Recurso online, disponible en: <https://archive.org/details/OrdineNuovoP4/page/n71/mode/2up>].
- UN COMUNISTA VALDOSTANO (1919): “Il comunismo e la valle d'Aosta”, en *L'Ordine nuovo* [semanal], 14 de junio, 44-45.
- UNAMUNO, Miguel de (1997): “Prólogo a la versión castellana de la ‘Estética’ de B. Croce”, en B. Croce: *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, Málaga, Hybris, 5-17.
- VACCA, Giuseppe (1977): “Discurriendo sobre socialismo y democracia”, en VV.AA.: *El marxismo y el Estado*, Barcelona, Avance, 155-198.
- VACCA, Giuseppe (1989): “Americanismo e rivoluzione passiva: L'URSS staliniana nell'analisi dei Quaderni del Carcere”, en G. Baratta e A. Catone (eds.): *Tempi moderni. Gramsci e la critica dell'americanismo*, Roma, Edizione associate, 317-336.
- VACCA, Giuseppe (2014): *Vita e pensieri di Antonio Gramsci 1926-1937*, Turín, Einaudi
- VACCA, Giuseppe (2017): *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*. Roma, Einaudi.
- VACCA, Giuseppe (2020): “La ‘quistione politica degli intelletuali’ nei *Quaderni del*

- carcere*”, en Id.: *In cammino con Gramsci*, Roma, Viella, 15-52.
- VAILATI, Giovanni (1911): *Scritti di G. Vailati (1863-1909)*, Florencia, B. Seeber.
- VIDOSSÌ, Giuseppe (1948): “Pro e contro le teorie di M. Bartoli”, en *Annali della Scuola Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia*, Serie II, vol. 17, nº 3/4, 204-219.
- VILLACANAS, José Luis (2015): «Poshegemonía: de Gramsci a Weber», en R. Castro Orellana (ed.): *Poshegemonía: el final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*, Madrid, Biblioteca Nueva, 141-171.
- VILLACANAS, José Luis (2015): *Populismo*, Madrid, La huerta grande.
- VILLACANAS, José Luis (2017): “Retórica populista y retórica republicana”, en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I Época, vol. 12, 283-304.
- VILLACANAS, José Luis (2018): “Laclau y Weber. Dos ontologías del populismo”, en A. Loureiro y R. Price (eds.): *¿El populismo por venir? A partir de un debate en Princeton*, Madrid, Guillermo Escolar editor, 31-65.
- VILLACANAS, José Luis (s/f): “Hegemonía y estrategia socialista o como acabar con el marxismo” (inédito).
- VOLOSHINOV, Valentín N. (2009): *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Godot.
- VOZA, Pasquale (2009): “Rivoluzione passiva”, en en F. Frosini y G. Liguori (eds.): *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Roma, Carocci, 189-207.
- WEBER, Max (2014): *Economía y sociedad*, México D.F., FCE.
- WEBER, Max (2008a): “El presidente del Reich”, en *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 337-342.
- WEBER, Max (2008b): “Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada”, en *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 71-282.
- WILLIAMS, Gareth (2002): *The other side of the popular. Neoliberalism and Subalternity in Latin America*, Durham y Londres, Duke University Press.
- WILLIAMS, Raymond (1980): *Marxismo y literatura*, Barcelona, Crítica.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2010): *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2012): *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza.
- WOLIKOW, Serge (2017): “La creación de la Komintern y la onda expansiva de la revolución en Europa: interacciones y desfases” en J. Andrade y F. Hernández (eds.): *1917 La revolución rusa cien años después*, Madrid, Akal, 183-212.
- WU MING 2 (1919): “Quando le eteronavi atterravano a Torino. Antonio Gramsci e la ‘quistione bogdanoviana’” [Recurso online, disponible en: <https://www.einaudi.it/approfondimenti/wu-ming-quistione-bogdanoviana/>].

ZUCÀRO, Domenico (1957): “Antonio Gramsci all’Università di Torino 1911-1915”, en *Società*, XIII, 1091-1111.