


ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=ca>

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=es>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

ALEJANDRO FORTUNA MESA

SOBRE LA HEGEMONÍA

*Un reencuentro con la obra de
Antonio Gramsci*

Tesis doctoral

Director y tutor:

Gerard Vilar Roca

Septiembre de 2024

UAB

Universitat Autònoma
de Barcelona

Facultat de Filosofia i Lletres

Departament de Filosofia

Programa de Doctorat en Filosofia

ÍNDICE

Agradecimientos.....	3
Abreviaturas.....	5
Introducción	7

PRIMERA PARTE

1. Pesimismo y optimismo	23
2. ¿Cuestión de voluntad?	41
3. Una «filosofía de la praxis»	53
4. En bloque	101

SEGUNDA PARTE

1. «Hegemonía»	109
2. El deslizamiento del concepto	111
3. Pensar el vínculo.....	152
Epílogo	170
Bibliografía	172

AGRADECIMIENTOS

Dedico esta tesis doctoral a la memoria de mis abuelos, con quienes tuve una relación inigualable. También a mi padre, un hombre generoso, abnegado, por todo lo que ha hecho por mí. Y a Anna, cuya paciencia y apoyo sin tregua han permitido que el largo y arduo trabajo de estos años haya llegado a buen puerto.

Agradezco a Aythami y a Marietta que me acogiesen en un mal momento, hace algunos veranos.

Gracias a Gerard Vilar, director de la tesis, por facilitar mi estancia en Turín de 2016, entre otras cosas.

Al personal de la Fondazione Gramsci de Roma, por el trato recibido durante los días que dediqué a examinar sus fondos bibliográficos.

A los compañeros y compañeras, colaboradores y asistentes que en cursos, ponencias y presentaciones han escuchado, comentado y debatido algunas de mis ideas.

Y a otras muchas personas que, de una u otra manera, han allanado el camino.

ABREVIATURAS

Obra de Antonio Gramsci:

- CF *La città futura: 1917-1918*, al cuidado de Sergio Caprioglio, Turín, Einaudi, 1982.
- CPC *La costruzione del Partito comunista: 1923-1926*, Turín, Einaudi, 1971.
- CT *Cronache torinesi: 1913-1917*, al cuidado de Sergio Caprioglio, Turín, Einaudi, 1980.
- L *Lettere 1908-1926*, al cuidado de Antonio A. Santucci, Turín, Einaudi, 1992.
- LC *Lettere dal carcere*, al cuidado de Sergio Caprioglio y Elsa Fubini, Turín, Einaudi, 1965.
- LGS A. Gramsci y Tatiana Schucht, *Lettere 1926-1935*, al cuidado de Aldo Natoli y Chiara Daniele, Turín, Einaudi, 1997.
- NM *Il nostro Marx: 1918-1919*, al cuidado de Sergio Caprioglio, Turín, Einaudi, 1984.

ON *L'Ordine Nuovo: 1919-1920*, al cuidado de Valentino Gerratana y Antonio A. Santucci, Turín, Einaudi, 1987.

Q *Quaderni del carcere*, edición crítica del Istituto Gramsci al cuidado de Valentino Gerratana, Turín, Einaudi, 1975, 4 vols.

En la mayoría de los casos, he utilizado el sistema de citación «Q, volumen, página/s (cuaderno, nota; fecha estimada de escritura*)».

SF *Socialismo e fascismo: L'Ordine Nuovo 1921-1922*, Turín, Einaudi, 1966.

Otras obras:

MEW Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, Berlín, Dietz, 1956-2018, 49 vols.

Material de archivo:

FG Fondo Antonio Gramsci - Fondazione Gramsci Onlus (Roma), Biblioteca.

* Sigo la datación de cuadernos y notas propuesta por Gianni Francioni en *L'officina gramsciana: ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»*, Nápoles, Bibliopolis, 1984 (véanse pp. 140-6 del libro).

INTRODUCCIÓN

Para una crítica de la razón ideologicista

1

Pocos autores han sido tan zarandeados como Antonio Gramsci; pocas obras, como la suya, tan pervertidas e ignoradas. La escasez de traducciones o ediciones recientes pudo eximir durante mucho tiempo de la necesidad de conocer de primera mano su pensamiento. Hoy en día esta escasez va dando paso a una moderada abundancia. Ya podemos prescindir de intermediarios. Podemos desechar algunos lugares comunes de la «vulgata gramsciana» y emancipar al autor de sus intérpretes. No queda ya más remedio, en fin, que hacer caso al ruego de los entendidos: *¡Lean a Gramsci!*

2

En los últimos años, el gramscismo reducido que conforma la «vulgata» no hace más que lanzarse a aventuras quijotescas. «La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo

viejo muere y lo nuevo no puede nacer», anotó Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel* (1929-1935). Y añadió: «En este interregno se producen los fenómenos morbosos más variados» (morbosos, es decir, *enfermizos*).¹ Con el habitual reemplazo de esa última expresión por la palabra «monstruos», de nítido significado, el saber popular mutila el diagnóstico gramsciano. Toda época de impás, en crisis de hegemonía, queda así marcada por un genérico temor antifascista. El «monstruo» adquiere en un momento dimensiones gigantescas. Y Gramsci es atrapado en las ropas de un «profeta» —mejor: un agorero— adecuado a usos liberales.²

Sabemos bien que en la divulgación de un corpus teórico interviene siempre la tijera; debe hacerlo. Pero ocurre que alguno de los recortes efectuados en la confección de una «vulgata gramsciana», desafortunadamente, tienden a mantenerse incluso en autorizados estudios de la filosofía política contemporánea.

Sirva de ejemplo un texto de Nancy Fraser aparecido a finales de 2017, y más tarde retitulado, por cierto, *The Old Is Dying and the New Cannot Be Born*. Fraser asentó allí su exa-

1. Q, I, p. 311 (3, 34). La cursiva es mía.

2. Véase J. Estefanía, «El profeta de la derrota», *Babelia (El País)*, 1636, 1 de abril de 2023, pp. 2-3.

men de la coyuntura sociopolítica estadounidense —ante el declive de un «neoliberalismo progresista» y el auge de Donald Trump— en *la noción gramsciana de hegemonía*, definida como «el proceso por el que una clase dominante [*ruling*] hace que su dominio parezca natural al instalar las premisas de su cosmovisión como el sentido común de la sociedad en conjunto». Dado que esta definición es, cuando menos, parcial, «hegemonía» debe acompañarse al instante de un segundo concepto: su «equivalente organizacional» es, según Fraser, el «bloque hegemónico», «una coalición de fuerzas sociales dispares que la clase dominante reúne y por medio de la cual afirma su liderazgo». ³ Error de fundamento. Un cierto esquema lógico se apodera del análisis al descuidar Fraser la especificidad del enfoque gramsciano. El lector se entrega sin remedio a la reclusión, característica de los usos coloquiales de Gramsci, de la «hegemonía» en el marco conceptual de «lo ideológico» (*por un lado*, perniciosas cosmovisiones; *por otro lado*, fuerzas sociales dispuestas a inocularlas). Y reafirma cuanto creía saber del asunto, sin sospechar siquiera que el autor de los *Cuadernos* no empleó una sola vez, en centenares de páginas, la fórmula «bloque he-

3. N. Fraser, *The Old Is Dying and the New Cannot Be Born: From Progressive Neoliberalism to Trump and Beyond*, Londres y Nueva York, Verso, 2019, pp. 9-10.

gemónico». Por un motivo: la «hegemonía» gramsciana *es*, antes que nada y *siempre*, «bloque», agrupación,nexo, atadura. *En esencia*, es «solo» eso.

3

El encierro de la «hegemonía» gramsciana en el seno de la noción más clásica de ideología fue también presupuesto, y en formas orgullosamente explícitas, de los enunciadore de un tiempo poshegemónico para la filosofía y la acción política.⁴ La concepción del sometimiento a la ideología como un fenómeno de carácter cínico —Sloterdijk, Žižek: «Saben muy bien lo que hacen y aun así lo hacen»— suministró a Jon Beasley-Murray y compañía un pretexto para negar la relevancia analítica del concepto de hegemonía. Semejante conclusión solo puede alcanzarse si antes se adopta la idea de que ese es «simplemente el pariente más sofisticado» de la marchita noción de falsa conciencia.⁵ Beasley-Murray ha

4. Sobre todo en el caso de Jon Beasley-Murray, exponente de aquella orientación teórica: véanse, de este autor, «On Posthegemony», *Bulletin of Latin American Research*, XXII, 1, enero de 2003, p. 118, y *Posthegemony: Political Theory and Latin America*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2010, pp. IX-X, 182 y 187.

5. Beasley-Murray, art. cit., p. 119.

querido encumbrar, en menoscabo de la «hegemonía», los conceptos de *afecto* (Deleuze), *habitus* (Bourdieu) y *multitud* (Hardt y Negri), más adecuados, a su juicio, para entender cómo se sostiene y puede ser subvertido el orden social.⁶ Y bien, ¿es verdaderamente razonable este esfuerzo por desbancar a Gramsci en favor de una ensalada de conceptos prestados? ¿Es en realidad la «hegemonía» gramsciana incompatible con la propuesta de Beasley-Murray?⁷ ¿Acaso no hay lugar para Gramsci en una época marcada por el giro afectivo en las humanidades, las ciencias sociales y la política? Veremos.

4

Aunque en forma novedosa, muy distinta a la del caso anterior, también la influyente (y discutida) obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe ha descansado en una conjetura sobre el carácter *ideológico* de la «hegemonía» gramsciana.

Como es sabido, *Hegemonía y estrategia socialista* (1985) sitúa a Gramsci en el *penúltimo* escalón de un proceso de-

6. Beasley-Murray, *Posthegemony*, *op. cit.*, pp. IX-X y 127.

7. Véase R. Johnson, «Post-hegemony? I Don't Think So», *Theory, Culture & Society*, XXIV, 3, mayo de 2007, pp. 97-100, donde el autor dirige observaciones similares a esta a otros defensores de la poshegemonía.

constructivo inherente al despliegue de la tradición teórica marxista; proceso largo y bastante tortuoso pero *inevitable* que habría *conducido* a un determinado posmarxismo.⁸ De aceptar lo expuesto por Laclau y Mouffe en ese libro, asumiremos que Gramsci obró en sus *Cuadernos* una «ruptura epistemológica» crucial para el porvenir de la filosofía política: que hirió de muerte al «esencialismo economicista» para dar cuerpo, en su «hegemonía», a una concepción no reduccionista de las ideologías. La de Gramsci es una concepción «articulatoria»: suplió la obsoleta idea del sistema ideológico cerrado, preformado, con la posibilidad de vincular *elementos discursivos sin adscripción* en torno a «principios articuladores» (hegemonizantes). A excepción de la clase (burguesía, proletariado...), Gramsci habría prescindido de esencias a que remitirse en el plano sociopolítico.⁹ «A excepción de», en efecto, pues son los propios Laclau y Mouffe quienes darían acceso, mediante su modelo poses-

8. E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, 2.^a ed. española, Tres Cantos (Madrid), Siglo XXI, 2015, p. 28 y caps. I y II (pp. 31-127; en particular, pp. 99-107). Véase Laclau y Mouffe, «Posmarxismo sin pedido de disculpas» (1987), en Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, 2.^a ed., Buenos Aires, Nueva Visión, 2000 (1.^a ed. 1990), pp. 111-45.

9. *Ibid.*, pp. 99 y 101-4. Véase E. Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 149.

tructuralista-lacaniano de «hegemonía», a una política sin fundamentos últimos: a la más *radical* «lógica de lo contingente».¹⁰

Demanda, momento, equivalencia y diferencia, punto nodal, significantes flotantes y vacíos, sutura, discurso... La mayor parte del poderoso, cautivador tejido conceptual de Laclau y Mouffe, formado por hilos de orígenes diversos, llegó a partir del año 1985. Pero la atribución a Gramsci de una concepción articuladora de lo ideológico, el descubrimiento en los *Cuadernos* de un espléndido «althusseriano», de un Gramsci a la medida del posestructuralismo, se encuentra ya en textos de Mouffe publicados en 1977.¹¹ Poco antes de que Althusser reprobese a Gramsci en un manuscrito que permaneció inédito durante cuatro décadas.

10. *Hegemonía y estrategia socialista, op. cit.*, p. 31.

11. Son dos las referencias: Ch. Mouffe, «Hegemony and Ideology in Gramsci», en AA. VV., *Gramsci and Marxist Theory*, al cuidado de la propia Mouffe, Londres, Boston y Henley, Routledge & Kegan Paul, 1979, pp. 168-204 (aparecido originalmente en *Research in Political Economy*, II, 1977), y el más breve escrito recogido en AA. VV., *Politica e storia in Gramsci: atti del convegno internazionale di studi gramsciani (Firenze, 9-11 dicembre 1977)*, al cuidado de F. Ferri, Roma, Editori Riuniti e Istituto Gramsci, 1977, vol. II, pp. 202-7. Para mayor detalle, véase A. Garrido, «Del marxismo al posmarxismo. "Principio hegemónico" y exterioridad de la economía en el Gramsci de Chantal Mouffe», *Materialismo storico*, XIII, 2, diciembre de 2022, pp. 109-27.

Hasta la redacción de su inconcluso *¿Qué hacer?* (1978), coetáneo del famoso escrito *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, Althusser juzgó la obra de Gramsci con tolerancia, reconocimiento y alguna que otra muestra de simpatía.¹² En *Leer El capital* (1965), por ejemplo, el gran defensor del carácter ahumanista y ahistoricista del marxismo daba «un sentido crítico y polémico» al «historicismo o humanismo absoluto» de Gramsci.¹³ Althusser se mostró por mucho tiempo comedido en sus reparos y no dudó en emparentar con los *Cuadernos* su propuesta sobre los «aparatos ideológicos de Estado».¹⁴ *¿Qué hacer?* tiene un tono de clara beligerancia. La batalla contra el eurocomunismo, que había tomado a Gramsci (previamente edulcorado) por referente teórico, exigía mayor dureza. Descuidando la infraestruc-

12. Véase V. Morfino, «Althusser lettore di Gramsci», *Décalages*, II, 1, 2016, pp. 1-33.

13. L. Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, París, Maspero, 1965, vol. II, pp. 73 y 84. Véase Q, II y III, pp. 1437 (11, 27) y 1826-7 (15, 61).

14. Cf., de un lado, *Lire le Capital*, vol. II, p. 88, y L. Althusser, «La filosofia la politica e la scienza: una lettera sul pensiero di Gramsci», *Rinascita*, XXV, 11, 15 de marzo de 1968, p. 23; de otro lado, Althusser, «Idéologie et Appareils Idéologiques d'État (notes pour une recherche)» (1970), en *id.*, *Sur la reproduction*, París, PUF, 2011, p. 274, n. 7.

tura, borrando el *materialismo* histórico, suplantándolo con una «filosofía de la praxis», Gramsci se habría limitado a inspeccionar superestructuras desarraigadas. En el «historicismo absoluto» de los *Cuadernos* ve ahora Althusser un simple empirismo, incapaz de producir *una teoría de las ideologías*.¹⁵ ¿Por qué? Porque la «hegemonía» gramsciana no abandona el campo de *la mera descripción*. «No se dice nada sobre la hegemonía», concluye Althusser, «cuando no se dice *cómo* es asegurada y *cómo* es aceptada». ¹⁶ Gramsci habla tan solo del hecho, del efecto, no de la causa, y aún menos de la causa *material*. En suma: el concepto debió acompañarse de un sólido examen acerca del *funcionamiento* de la ideología, cuya fuente reside en la corporeidad de los mencionados aparatos ideológicos de Estado.¹⁷

Quiérase o no, estamos ante un analista excepcional. De Althusser pueden decirse infinidad de cosas; sus dotes para la exploración teórica son incuestionables. Si obviamos los errores en que haya podido incurrir, obtendremos una valiosa premisa de su crítica tardía a Gramsci: la noción gramsciana de hegemonía es *eminentemente enunciativa*, y no ha

15. L. Althusser, *Que faire?*, París, PUF, 2018, pp. 59-60, 62-3, 68 y 88.

16. *Ibid.*, p. 92 (la cursiva está en el libro); véase también aquí p. 62.

17. *Ibid.*, pp. 33-4, 98 y 108-10.

sido *ligada a procedimiento ideológico* alguno. La cuestión es que en ello radica su importancia para la filosofía política. Donde Althusser vio un defecto, debemos ver un acierto y una oportunidad. Para empezar, por tanto, hemos de «voltear» a Althusser: *se obtiene algo más de la hegemonía* cuando no se dice *cómo* es asegurada y *cómo* es aceptada.

6

El sonido de una caracola reúne a chicos desperdigados por una isla sin nombre. La llamada de Ralph, primer acontecimiento de esa cruda alegoría sobre la condición humana que es *El señor de las moscas* (William Golding, 1954), constituye el acto fundacional de una sociedad temblorosa, acosada desde un principio por el espectro de la barbarie. La caracola adquiere muy pronto un aire totémico, valores de mando, respeto y orden. Los muchachos perciben que aclamar a Ralph como jefe del grupo guarda relación con el hecho de que él (ni Piggy ni Jack, él) los llamase haciendo sonar la caracola.¹⁸

Como relato alegórico acerca del bien y del mal, *El señor de las moscas* se presta a las más sencillas interpretaciones de

18. W. Golding, *Lord of the Flies*, Londres, Faber & Faber, 1958, p. 30.

corte sociopolítico. Naturalmente, Ralph representa *el sentido común*; Piggy, *la razón*. Jack encarna *la sed de poder y el desenfreno brutal o fascistoide*. Y el objeto con que las asambleas se convocan y que otorga en ellas el derecho a la palabra, la caracola, supone una última y frágil salvaguarda simbólica de la civilización («Si la toco y no regresan, estamos perdidos», dirá Ralph en cierto momento).¹⁹ El caso es que una novela tan aplaudida, un clásico de la literatura europea y mundial, no puede agotarse en la obviada. Es posible que el conocedor de las teorías althusserianas vea en el toque de caracola una muestra literaria (*avant la lettre*) de la llamada «interpelación ideológica»: un exhaustivo y reiterado reclutamiento de sujetos al grito de «¡Oye, tú, el de ahí!», por emplear la expresión de Althusser.²⁰ Y es igualmente posible distinguir en *El señor de las moscas* un par de motivos consustanciales al pensamiento gramsciano:

1. Las vías de acceso al liderazgo de un grupo, de una comunidad, sea pequeña o grande, son muchas y muy variadas: a base de atractivo (Ralph), con demostraciones de fuerza y arrojo (Jack), y un largo etcétera.²¹

19. *Ibid.*, p. 115.

20. Althusser, *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 220 y ss. (o bien p. 295 y ss.).

21. Véase Golding, *op. cit.*, pp. 30 y 207.

2. El liderazgo puede ejercerse y ser conservado utilizando métodos distintos: mayor o menor ritualismo, dosis bajas (Ralph) o elevadas (Jack) de coerción, etc., etc.

Estas características básicas del liderazgo apuntan a la causa por la que Gramsci no usó ni una sola vez las expresiones «hegemonía ideológica» e «ideología hegemónica». En cualquier circunstancia que podamos imaginar, el liderazgo *teje lazos*, y estos conceden al líder, *por sí mismos*, capacidades y prerrogativas muy beneficiosas. Althusser estuvo acertado al describir al ser humano como un «animal ideológico», una criatura inmersa por naturaleza en la ideología.²² Hasta cierto punto, Gramsci podría haber suscrito esa definición. Es indudable que en la «hegemonía» gramsciana hay mucho de «ideológico». Pero debemos liberar el concepto del corsé ideologicista que lo oprime; es la forma de otorgarle fuerza y frescura, auténtica actualidad, en un mundo, *el nuestro*, por el que han desfilado, además de Althusser, Foucault, Laclau, Žižek, Butler o Preciado. Y para hacerlo no basta con acudir a las notas de los *Cuadernos* en que Gramsci instala la «hegemonía» sobre una firme base económica. Al contrario. Si Gramsci se hubiese limitado a

22. Althusser, *Sur la reproduction*, *op. cit.*, p. 120, n. 9, y pp. 221 o 295; *Que faire?*, *op. cit.*, pp. 32-3.

remendar los desgarros y descosidos de la teoría marxista hallando el justo medio de toda dualidad (economicismo e ideologismo es una de tantas), los libros, artículos y conferencias sobre su pensamiento no se contarían por miles.

7

Para acabar la introducción, solo unas palabras acerca de la estructura y el método de esta tesis doctoral.

He dividido el trabajo en dos partes diferenciables. La primera parte tiene, en buena medida, una función preparatoria. Trato en ella cuestiones ineludibles para iniciar con garantías el análisis que ocupa la segunda parte. No deberíamos escrutar los *Cuadernos de la cárcel* sin precisar antes cuál es la postura del Gramsci preso frente a algunas dicotomías típicas de la tradición marxista: ante todo, materialismo/idealismo y determinismo/voluntarismo (junto a sus derivadas). Estas parejas de opuestos encuadran la trayectoria política y teórica de Gramsci, circunscriben la problemática general con que lidió de por vida y ayudan a interpretar los *Cuadernos*.

Pienso en una cierta clase de interpretación. Los intérpretes suelen ser tozudos y bastante puntillosos. Tratan de ceñirse al texto como nadie para extraerle algo inesperado. En *Leer El capital*, Althusser asumió esta regla: no hay que

tomar a Gramsci *al pie de la letra* a cada momento.²³ Decididamente, tampoco hemos de aplicar a los *Cuadernos* el tipo de «lectura sintomática», detectivesca, que Althusser, en la estela del retorno lacaniano a Freud, proponía para la obra de Marx.²⁴ Las *interpretaciones (qué dijo)* llenan los estantes. Prestemos algo de atención al *fundamento lógico* de los conceptos gramscianos (*cómo y por qué lo dijo*). En este sentido, tengamos también en cuenta lo que Gramsci haya podido «producir» en su particular operación de conocimiento.

Sondear los entresijos del concepto gramsciano de hegemonía para zafarlo de un sesgo obtuso y empobrecedor; reducirlo a sus «mínimos», desarmarlo y, con suerte, montarlo de nuevo: en resumidas cuentas, esta es la manera de actualizar a Gramsci, de leer e interpretar («traducir», diría él) su obra en nuestra época.

23. Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, *op. cit.*, vol. II, p. 83.

24. Véase Althusser, «Du "Capital" à la philosophie de Marx» (prefacio), en *Lire le Capital*, *op. cit.*, vol. I, pp. 25 y ss. (véanse al menos pp. 25 y 31-2).

PRIMERA PARTE

1. PESIMISMO Y OPTIMISMO

El 19 de diciembre de 1929, Gramsci escribía a su hermano Carlo mostrando un coraje asombroso ante las penurias propias de la vida en prisión, la enfermedad y la incertidumbre. Aparece una sonrisa al leer cómo un condenado insta a hombres sanos y libres a alcanzar «el grado máximo de serenidad estoica», a «no volver a caer en esos estados de ánimo vulgares y banales que se llaman pesimismo y optimismo». Sigue así:

Mi estado de ánimo sintetiza estos dos sentimientos y los supera: soy pesimista con la inteligencia, pero optimista por la voluntad. Pienso, en cualquier circunstancia, en la peor hipótesis para poner en marcha todas las reservas de voluntad y ser capaz de derribar el obstáculo.¹

Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad. Esta célebre consigna gramsciana apareció por primera vez en un

1. LC, pp. 309-10.

editorial de *L'Ordine nuovo* de abril de 1920.² Gramsci la atribuía allí a Romain Rolland, el escritor premiado en 1915 con el Nobel de literatura, y tanto o más reconocido por su militancia pacifista durante la Primera Guerra Mundial. No es de extrañar que la autoría de Rolland haya sido puesta en entredicho largamente por estudiosos del pensamiento gramsciano. Hoy sabemos que Gramsci había encontrado esas fórmulas en una reseña de Rolland publicada poco antes en *L'Humanité*.³ Pero años atrás el desconocimiento de una fuente precisa animó la especulación.⁴ El origen del lema podría hallarse en el artículo de Rolland incluido en el primer número de *L'Ordine nuovo* (1 de mayo de 1919), donde aquel reparaba en el terrible despertar, con los crudos cañonazos del conflicto bélico, de tantísimos individuos embelesados por la fe en un progreso ilimitado e imparable; individuos lanzados como proyectiles «del exceso absurdo de un pere-

2. ON, p. 490 («Discorso agli anarchici», *L'Ordine nuovo*, I, 43, 3-10 de abril de 1920).

3. Cf. R. Rolland, «Un livre de Raymond Lefebvre: *Le sacrifice d'Abraham*», *L'Humanité*, XVII, 5810, 19 de marzo de 1920, p. 2.

4. Parto aquí de P. Spriano, «Come quella "massima" arrivò fino a Gramsci», texto de 1984 contenido en la breve compilación *L'ultima ricerca di Paolo Spriano: dagli archivi dell'Urss i documenti segreti sui tentativi per salvare Antonio Gramsci*, [Roma], L'Unità, 1988, pp. 92-6.

zoso optimismo al vértigo de un pesimismo sin fondo». ⁵ O podría hallarse en un escrito, reproducido en diciembre de 1917, por cuenta de Gramsci, en las páginas de *Il Grido del popolo*, en que el futuro primer ministro de Italia Francesco Saverio Nitti se expresaba en términos semejantes a los de Rolland. ⁶ O bien (caso improbable) en la enunciación de «a

5. R. Rolland, «La via che sale a spirale», *L'Ordine nuovo*, I, 1, 1 de mayo de 1919, p. 8.

6. «Es cierto que el pesimismo ha tenido y tiene todavía una función útil, impidiéndonos creer en la necesidad fatal de un progreso indefinido y automático. Pero hay que convencerse de que para los hombres, como para las naciones, la verdadera sabiduría está en pensar como pesimistas, ya que nada hay más injusto y más inicuo que la naturaleza de las cosas, pero en actuar como optimistas, puesto que ningún esfuerzo de solidaridad, ningún esfuerzo de bondad, ningún esfuerzo de amor se pierde jamás enteramente» (F. S. Nitti, «Ciò che la classe dirigente non ha fatto in cinquant'anni», *Il Grido del popolo*, XXII, 697, 1 de diciembre de 1917; citado en S. Caprioglio, «Gramsci, Rolland e F. S. Nitti», *Rinascita*, XXXI, 46, 22 de noviembre de 1974, p. 31. Tal como refiere Caprioglio, esta reflexión se encuentra, con escasas variaciones, en otro texto de Nitti: véase su opúsculo *L'ora presente*, Turín y Roma, L. Roux e C., 1893, p. 69 (el escrito del *Grido*, según indica Gramsci en una nota redaccional, es del año 1892). Nitti había hecho suyo, en realidad, casi palabra por palabra, un razonamiento del *communard* Benoît Malon: véase B. Malon, *La morale sociale*, París, Librairie de la Revue socialiste - V. Giard et E. Brière, 1895 (1.ª ed. íd., Bureaux de la Revue socialiste, 1886), p. 373; debemos esta referencia a Maurizio Torrini: véase su artículo «Gramsci, Rolland e Benoît Malon», *Rinascita*, XXXII, 3, 17 de enero de 1975, p. 31.

certain intellectual pessimism» junto a un «optimism of *will*» expuesta en la obra de John Dewey y James H. Tufts *Ethics* (1908).⁷

Que Rolland, a su vez, había tomado aquellas fórmulas de las *Memorias* de su buena amiga Malwida von Meysenbug parece fuera de toda discusión. En otoño de 1876, Friedrich Nietzsche, Paul Rée y el joven Albert Brenner acuden a Sorrento invitados por von Meysenbug. Los días transcurren en Villa Rubinacci entre saludables paseos matutinos y veladas de lectura y debate en grupo. Ningún otro de los textos comentados en aquellas veladas entusiasma a von Meysenbug como un cuaderno de apuntes de cierto alumno de la Universidad de Basilea, pupilo de Nietzsche, sobre las lecciones acerca de la cultura griega impartidas por Jacob Burckhardt. La futura consigna gramsciana emerge del recuerdo preservado por von Meysenbug del modo en que Nietzsche presentó y apostilló el manuscrito. «Pesimismo de la concepción del mundo y optimismo del temperamento»: tales serían, en la enseñanza de Burckhardt, los dos aspectos fundamentales del espíritu humano en la Grecia Antigua. «El pesimismo del conocimiento —anota von Meysenbug— pre-

7. Véase J. Dewey y J. H. Tufts, *Ethics*, Nueva York, Henry Holt & Co., 1908, p. 413.

viene de ideas y conclusiones falsas en la vida, y el temperamento optimista, por su parte, impele a la acción y a la idealización de un mundo reconocido como malo».⁸

Poco habría que añadir aquí a lo ya dicho y escrito sobre el influjo ejercido por Burckhardt en la concepción nietzscheana del helenismo.⁹ La *Historia de la cultura griega* puede servir de acompañamiento contundente a quien decida enfrentarse a *El origen de la tragedia* con alguna pretensión de exhaustividad. Ahora bien, Burckhardt ha ligado un pesimismo *espontáneo, connatural* al pueblo griego, previo a toda clase de reflexión, a un «temperamento decididamente optimista», de vocación creadora y gran poder expresivo.¹⁰ Pe-

8. M. von Meysenbug, *Der Lebensabend einer Idealistin: Nachtrag zu den «Memoiren einer Idealistin»*, Berlín y Leipzig, Schuster & Loeffler, 1898, pp. 49-50. Esta fuente «primaria» del lema fue identificada por Mazzino Montinari en 1972 (cf. M. Montinari, «Per una discussione dell'interpretazione lukacsiana di Nietzsche», en AA. VV., *Il caso Nietzsche*, Cremona, Libreria del Convegno, 1973, pp. 82-3). En P. D'Iorio, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente: genèse de la philosophie de l'esprit libre*, París, CNRS Éditions, 2012, pp. 73-5, se encontrará una exposición algo más detallada de este tema.

9. Véase O. Ponton, *Nietzsche - Philosophie de la légèreté*, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 2007, pp. 8-19, obra referida por D'Iorio (*op. cit.*, p. 74, n. 27).

10. J. Burckhardt, *Griechische Culturgeschichte*, vol. II, en *id.*, *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Múnich: C. H. Beck; Basilea: Schwabe, 2005, vol. 20, pp. 364-5.

simismo y optimismo van en Burckhardt de la mano. Y la crítica acalorada e inmisericorde a que es sometida la «cultura socrática», «optimista *ad nauseam*», en *El origen de la tragedia* excluye esa clase de conciliación.

Nietzsche advertirá más tarde que en esa primera gran acometida de su producción intelectual, a decir verdad, se trazaba el camino seguido por los griegos para *superar* el pesimismo; que solo en provecho de la retórica, solo al amparo de una ofensiva filológico-filosófica, pueden recibir los antiguos griegos el calificativo de pesimistas.¹¹ Claro que es apropiada una lectura de *El origen de la tragedia* desde la óptica de un pesimismo singular, llamado «de la fortaleza» o «dionisiaco» y encarado, cual arma de un parricidio, al pesimismo metafísico o «romántico» de Schopenhauer.¹² Pero resultaría insostenible concebir la obra como elogio de tal o cual pesimismo y no, más acertadamente, como una diatriba contra los optimismos de cuño socrático. Nietzsche apunta sin cesar a Sócrates y hace recaer en él y en sus epígonos un

11. F. Nietzsche, *Ecce homo: wie man wird, was man ist*, en *íd., Werke: Kritische Gesamtausgabe* (en adelante KGW), al cuidado de G. Colli y M. Montinari, vol. VI-3, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1969, p. 307.

12. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie, oder: Griechenthum und Pessimismus*, en KGW, vol. III-1, 1972, p. 6 («Versuch einer Selbstkritik»), y *Die fröhliche Wissenschaft*, en KGW, vol. V-2, 1973, p. 304.

crimen de lesa cultura: el de haber destruido, aniquilado el mito griego por medio de un «optimismo teórico», esto es, por medio de la dialéctica, del pensamiento conceptual.¹³ Y con el mito habría perecido también la tragedia, ese festín del pesimismo dionisiaco en que «el mito llega a su contenido más profundo, a su forma más expresiva».¹⁴ El espíritu científico se nos presenta así, con su sed de lógica y nitidez, como «la más ilustre oposición a la consideración trágica del mundo»;¹⁵ un funesto legado del socratismo con que ha de vérselas nuestro tiempo huérfano de mitos.

Si nos adentramos un tanto en el lugar que ocupan los términos «optimismo» y «pesimismo» en *El origen de la tragedia*, es debido, sobre todo, a la existencia de fuertes lazos entre esta obra y el pensamiento de Georges Sorel, figura importante para comprender el itinerario político y teórico de Gramsci. (Desde luego, los honores que el fascismo rindió a ese hombre peculiar, intenso y abigarrado, han tendido a velar su relevancia en el devenir de la teoría marxista). Cuesta trabajo creer que Sorel se haya formado una opinión de Sócrates tan cercana a la de Nietzsche antes de entrar siquiera

13. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, op. cit., pp. 6, 90 y 96.

14. *Ibid.*, p. 70.

15. *Ibid.*, p. 99.

en contacto con la obra de este.¹⁶ Sin embargo, ello invita a pensar en la simpatía que debió despertar en él la lectura de *El origen de la tragedia*. Su impetuosa aversión al positivismo, a las mentalidades obtusamente optimistas y a la ideología del progreso no requería grandes refuerzos. Para afirmar que sus *Reflexiones sobre la violencia* estaban basadas en una «concepción pesimista»,¹⁷ en cambio, Sorel debió adquirir antes una caracterización favorable del pesimismo. Y en esto, a fin de cuentas, el libro de Nietzsche es una fuente preciosa.¹⁸

En la «carta a Daniel Halévy» que sirvió de introducción a las *Reflexiones*, Sorel lamentaba que a menudo se confunda el pesimismo («esa doctrina sin la cual nada muy elevado se ha hecho en el mundo») con el desconcierto y el disgusto que embarga a los «optimistas desengañados».¹⁹ Recordemos que el llamado «pesimismo dionisiaco» es fruto de una existencia

16. Cf. I. Berlin, «Georges Sorel», en *id.*, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Nueva York, The Viking Press, 1980, p. 304. Y véase G. Sorel, *Le procès de Socrate: examen critique des thèses socratiques*, París, Alcan, 1889.

17. G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, París, M. Rivière, 1910 (1.^a ed. *id.*, Pages libres, 1908), p. 8.

18. Aunque no única. De hecho, al sostener el carácter pesimista de las obras maestras de la tragedia griega (*Réflexions sur la violence, op. cit.*, p. 9), Sorel se apoya en Eduard von Hartmann (*Filosofía de lo inconsciente*).

19. G. Sorel, *Réflexions...*, *op. cit.*, pp. 8 y 10-1.

en plenitud; es el talante de un pueblo resuelto y aguerrido, obstinado en medir sus fuerzas haciendo frente a los horrores de la vida. Por otro lado, son las flaquezas de la decadencia, del declive de una sociedad, las que conducirían al optimismo más superficial, así como a un afán de racionalidad, de «logicización» (*Logisirung*) del mundo; en una palabra, de *ciencia*. «¿Es quizá la científicidad solo un miedo y una huida ante el pesimismo?», se pregunta Nietzsche.²⁰

Hacia 1908, Sorel juzgaba la doctrina del progreso como el natural producto de una «clase conquistadora» (la burguesía) repleta de ambiciones y armada de una «plena confianza en su futuro».²¹ No obstante, para el tiempo en que formula esta idea, la burguesía se ha convertido ya, a sus ojos, en una clase decrepita. El viejo «capitán de industria», por quien Sorel profesa una notable admiración, ha sido relevado por un sujeto de moral debilucha, mojigato y pusilánime, entregado a la molicie y a la filantropía.

En la degeneración de la economía capitalista se injerta la ideología de una clase burguesa timorata y humanitaria, que

20. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, op. cit., pp. 6-7 y 9-11 («Versuch einer Selbstkritik»).

21. G. Sorel, *Les illusions du progrès*, París, M. Rivière, 1911 (1.^a ed. 1908), p. 137.

pretende desligar su pensamiento de las condiciones de su existencia; la raza de dirigentes audaces que habían fraguado la grandeza de la industria moderna desaparece para dar paso a una aristocracia ultracivilizada que quiere vivir en paz.²²

¿Cómo no comparar estas líneas con el siguiente pasaje de *El origen de la tragedia*?

Todo nuestro mundo moderno está atrapado en la red de la cultura alejandrina [...]. Nótese esto: la cultura alejandrina necesita un estamento de esclavos para poder existir a largo plazo; pero, en su consideración optimista de la existencia, niega la necesidad de tal estamento y, por ello, cuando se ha agotado el efecto de sus hermosas palabras seductoras y apaciguadoras sobre la «dignidad del ser humano» y la «dignidad del trabajo», se encamina gradualmente a una espantosa aniquilación. No hay nada más terrible que un estamento bárbaro de esclavos que haya aprendido a considerar su existencia como una injusticia y se disponga a tomar venganza no solo para sí, sino para todas las generaciones. Ante tormentas tan amenazadoras, ¿quién osará apelar con firmeza a nuestras pálidas y fatigadas religiones, que han degenerado ellas mismas, desde sus fundamentos, en religiones doctas? De modo que el mito, requisito necesario de toda religión, se encuentra ya paralizado por doquier, y en este ámbito ha llegado incluso a dominar

22. G. Sorel, *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 100. Véanse además pp. 105-7.

aquel espíritu optimista que acabamos de describir como el germen de la aniquilación de nuestra sociedad.²³

Tras siglo y medio de manoseo y vulgarización de la famosa frase marxiana «La religión es el opio del pueblo», resulta difícil no hallar en esas palabras de Nietzsche una referencia específica al poder *sedativo* del mito, «requisito de toda religión». El mito habría de contarse, en tal caso, entre los dispositivos ideológicos del tipo más clásico. Cuando obra al servicio inmediato de un pesimismo «de la fortaleza», lo hace con valor civilizatorio en la entraña misma de una cultura; como herramienta de ordenamiento social, en cambio, actúa sobre una «exterioridad necesaria» (un «estamento bárbaro de esclavos» o... el proletariado decimonónico). Y es cierto que el «opio» a que alude el joven Marx en la introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* es en realidad un fármaco autorrecetado.²⁴ Pero limitémonos ahora a

23. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, *op. cit.*, pp. 112-3. Carlo Ginzburg ha recurrido a este fragmento para ilustrar la conexión entre *El origen de la tragedia* y la teoría soreliana del mito: véase *Occhiacci di legno: nove riflessioni sulla distanza*, Milán, Feltrinelli, 1998, pp. 66-7 (cap. 2: «Mito: distanza e menzogna»).

24. «La miseria religiosa es a la vez *expresión* de la miseria real y *protesta* contra ella. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, es el ánimo de un mundo sin corazón, así como el espíritu de quienes no lo poseen. La

pensar si es posible conceder a un mito que sustenta una promesa de felicidad eterna un adjetivo más exacto que *optimista*.

Al incluir los relatos escatológicos del cristianismo primitivo entre los modelos ilustres de su teoría del *mito*, Sorel ha enmendado en parte esa aparente inconsistencia.²⁵ El mito soreliano emprende un diálogo con el porvenir a distancia prudencial. Rehúye previsiones de carácter minucioso; toma las debidas precauciones para no caer en teleologías de tres al cuarto.²⁶ Nietzsche había escrito: «... el mito quiere ser sentido vívidamente como único ejemplo de una universalidad y de una verdad que miran fijamente hacia lo infinito».²⁷ Este «infinito» se ve recortado en Sorel a un «futuro indeterminado en el tiempo». Aunque hemos de alejarnos obstinadamente de las previsiones científicas,

no podríamos actuar sin salir del presente, sin pensar en ese futuro que parece condenado a escapar siempre de nuestra razón. La experiencia nos demuestra que *las construcciones de*

religión es el *opio del pueblo*» (K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung*, en MEW, t. 1, p. 378). La cursiva está en el texto.

25. G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, *op. cit.*, p. 27. Véanse al respecto pp. 16-8 y 165.

26. Cf. *ibid.*, pp. 38-40 y 164.

27. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, *op. cit.*, p. 108.

un futuro indeterminado en el tiempo, si son de cierta naturaleza, pueden tener gran eficacia y muy pocos inconvenientes. Esto sucede cuando se trata de mitos que recogen las tendencias más fuertes de un pueblo, de un partido o de una clase; tendencias que vienen a la mente con la insistencia de los instintos en todas las circunstancias de la vida y que dan un aspecto de plena realidad a las esperanzas de acción próxima en las que se basa la reforma de la voluntad.²⁸

No demasiados filósofos han gozado en vida de una popularidad similar a la alcanzada por Henri Bergson a inicios del siglo pasado. La asistencia de Sorel a sus cotizadísimos cursos en el Collège de France (1900-1914) dejó una huella visible en la anatomía del concepto de mito.²⁹ Diría que esta huella facilitó la aceptación de las teorías sorelianas y contribuyó al éxito de las *Reflexiones sobre la violencia* entre públicos notablemente amplios y diversos.

Dicho esto: a la luz de la filosofía bergsoniana, gana en significado la contraposición entre «mito» y «utopía» que trazó Sorel en aquel libro. Para Sorel, quien concibe la utopía

28. G. Sorel, *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 164. La cursiva es de Sorel.

29. Cf. T. Giordani, «On Sorel and Bergson: The Impact of Bergsonian Ideas on Sorel's *Reflections on Violence*», *Lo Sguardo*, I, 26, 2018, pp. 163-81. Giordani rehúye los simplistas lugares comunes acerca del bergsonismo de Sorel.

como un burdo e ingenuo constructo intelectualoide, la superación del utopismo es un hito desligable de las pretensiones científicas del peor marxismo. La utopía proporciona referentes precisos con que pueden compararse, echando mano del procedimiento científico de la *fragmentación*, aspectos mejorables de una sociedad existente; por tanto, debe ser considerada un recurso capital del reformismo. Solo un mito, «expresión de las convicciones de un grupo en lenguaje de movimiento» (no un lenguaje intelectualivo, descriptivo, sino *intuitivo*, evocador)³⁰ puede enardecer al proletario y acentuar la lucha de clases (en auxilio, cree Sorel, de una civilización reblandecida y en peligro de hundimiento).³¹

Sorel repartió la exposición de su teoría del mito, a retazos, entre las páginas de diversos libros, comenzando por *Introducción a la economía moderna* (1903).³² En *La descomposición del marxismo* (1908), advertía de la imposibilidad de conducir un movimiento revolucionario («todo en él imprevisible») por medio de un «plan maestro». Quien trace un camino bien pautado hacia la revolución hallará a su paso desviaciones y extravíos susceptibles de poner a prueba la volun-

30. G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, *op. cit.*, pp. 39-41 y 161.

31. Véase *ibid.*, pp. 104-11 y 120.

32. Véase G. Sorel, *Introduction à l'économie moderne*, París, G. Jacques, 1903, pp. 375-7.

tad de las masas. Convendrá entonces «abstenerse de dar más fórmulas que las míticas, pues la desilusión producida por la desproporción entre el estado real y el estado esperado podría llevar al desaliento».³³

Tan amplia y manifiesta es la presencia de Sorel y de su «mito» en *La Città futura* (febrero de 1917, número único de revista enteramente concebido y compuesto por Gramsci),³⁴ tan significativa, que haría mal en limitarme a aludir al contenido de algunos de sus textos, o a parafrasearlos. Leemos en uno de ellos:

Se ha dicho: el socialismo murió en el mismo momento en que quedó demostrado que la sociedad futura que los socialistas decían estar creando era solo un mito bueno para las masas. También yo creo que el mito se ha disuelto en la nada. Pero su disolución era necesaria. El mito se había ido formando cuando estaba aún viva la superstición científica, cuando se tenía

33. G. Sorel, *La décomposition du marxisme*, París, M. Rivière, 1908, pp. 62-3.

34. Gramsci recurrió de nuevo al «mito revolucionario» en un par de artículos posteriores: «L'orologiaio» (*Il Grido del popolo*, XXII, 682, 18 de agosto de 1917; véase *CF*, p. 283) e «Il Partito e la rivoluzione» (*L'Ordine nuovo*, I, 31, 27 de diciembre de 1919; véase *ON*, p. 367). Sus menciones a Sorel en esos años son siempre marcadamente elogiosas: cf. *ON*, pp. 234-5 («Cronache dell'«Ordine Nuovo»», *íd.*, I, 21, 11 de octubre de 1919) y 651 («Il Partito comunista», *íd.*, II, 15, 4 de septiembre de 1920).

una fe ciega en todo lo que se acompañaba del atributo «científico». La consecución de esta sociedad modelo era un postulado del positivismo filosófico, de la filosofía «científica». Pero esta concepción no era científica; era solo mecánica, áridamente mecánica. Ha quedado su recuerdo descolorido en el reformismo teórico [...], un pasatiempo de fatalismo positivista cuyos determinantes son energías sociales abstraídas del hombre y de la voluntad, incomprensibles y absurdas: una forma de misticismo árido y sin estallidos de pasión dolorosa. [...] La vida es para ellos como una avalancha que se observa desde lejos, en su irresistible caída. ¿Puedo detenerla?, se pregunta el homúnculo. No; por lo tanto, no sigue una voluntad. Puesto que la avalancha humana obedece a una lógica que, caso por caso, puede no ser la mía, y yo, individuo, no poseo la fuerza para detenerla o para hacer que se desvíe, me convenzo de que no tiene una lógica interior, sino que obedece a *leyes naturales* inquebrantables. Ha tenido lugar la debacle de la ciencia o, mejor dicho, la ciencia se ha limitado a cumplir la única tarea que se le había concedido; se ha perdido la ciega confianza en sus deducciones y ha declinado así el mito que había contribuido potentemente a suscitar. Pero el proletariado se ha renovado; ninguna decepción puede secar su convicción [...]. Ha reflexionado sobre sus fuerzas y sobre cuánta fuerza es necesaria para alcanzar sus fines. Se ha ennoblecido más en la conciencia de las dificultades cada vez mayores que ahora ve [...]. Ha tenido lugar un proceso de interiorización: el factor de la historia se ha transportado del exterior al interior [...]. *La voluntad tenaz del hombre* ha sustituido a la *ley natu-*

ral, al fatal curso de las cosas de los seudocientíficos. El socialismo no ha muerto, porque no han muerto para él los hombres de buena voluntad.³⁵

Citar por extenso permite reconocer sin mediación los distintos elementos compartidos por Sorel y Gramsci. (También Rolland escribía en aquellos años, en referencia a la guerra europea: «¡Basta de fatalidad! La fatalidad es lo que nosotros queremos y, muy a menudo, lo que no queremos suficientemente», o «La fatalidad es la excusa de las almas sin voluntad»³⁶). Pero el calado de Sorel en el joven Gramsci se muestra más claramente en un segundo texto de *La Città futura*, aun cuando en él no se hable de «mitos».

[...] las construcciones sociales utópicas cayeron todas porque, estando precisamente tan acicaladas y arregladas, bastaba demostrar infundado uno de sus pormenores para derribarlas en su totalidad. Estas construcciones no tenían fundamento porque eran demasiado analíticas, porque se basaban en una infinidad de hechos y no en un único principio moral. Ahora bien, los hechos concretos dependen de tantas causas que acaban por no tener causa y por ser imprevisibles. Y el hombre

35. *CF*, pp. 25-6 («Margini», *La Città futura*, 11 de febrero de 1917). Las cursivas pertenecen a Gramsci.

36. R. Rolland, *Au-dessus de la mêlée*, París, P. Ollendorff, 1915, pp. 26 («Au-dessus de la mêlée») y 6 («Lettre ouverte à Gerhart Hauptmann»).

necesita, para actuar, poder prever al menos en parte. No se concibe una voluntad que no sea concreta, es decir, que no tenga un propósito. No se concibe una voluntad colectiva que no tenga un propósito universal concreto. Pero este no puede ser un hecho aislado o una serie de hechos aislados. Solo puede ser una idea o un principio moral. El defecto orgánico de las utopías se encuentra aquí: creer que la previsión pueda ser previsión de hechos, cuando puede serlo solo de principios o de máximas jurídicas. Las máximas jurídicas [...] son creaciones de los hombres como voluntades. Si queréis dar a estas voluntades una cierta dirección, ponedles como fin solo aquello que pueda serlo; de lo contrario, tras un primer entusiasmo las veréis abatirse y desvanecerse.³⁷

Ni que decir tiene que estos largos pasajes constituyen muestras tempranas de la importancia dada por Gramsci al vínculo, forzoso en todo militante socialista,³⁸ entre una «visión *crudamente pesimista* de la realidad» y el más entusiasta «optimismo revolucionario».³⁹

37. CF, pp. 5-6 («Tre principii tre ordini», *La Città futura*). Véanse, en añadido a lo ya expuesto, Sorel, *Réflexions sur la violence*, op. cit., pp. 26-7, y *La décomposition du marxisme*, op. cit., pp. 54-5.

38. Cf. ON, p. 583 («Dove va il Partito socialista?», *L'Ordine nuovo*, II, 9, 10 de julio de 1920).

39. SF, p. 154 («Uomini di carne e ossa», *L'Ordine nuovo*, 2.^a s., I, 127, 8 de mayo de 1921). La cursiva es mía.

2. ¿CUESTIÓN DE VOLUNTAD?

Odio a los indiferentes. Creo, como Friedrich Hebbel, que «vivir significa tomar partido». [...] La indiferencia es abulia, es parasitismo, es cobardía, no es vida. Por eso odio a los indiferentes. La indiferencia es el peso muerto de la historia.⁴⁰

Cuando el texto del que procede esta cita, reproducida innumerables veces en gran cantidad de idiomas, vio la luz en *La Città futura*, Gramsci acababa de cumplir los veintiséis años. Aunque no era ya precisamente un muchacho, tenía por delante una buena andadura camino de la madurez intelectual y política.

En 1932, Gramsci escribirá en uno de sus cuadernos carcelarios que en la época en que apareció *La Città futura* él era, «tendencialmente, bastante croceano».⁴¹ No hay más que echar un vistazo a la revista para advertirlo: sus cuatro páginas acogen, junto a siete textos de Gramsci y uno del socialista Gaetano Salvemini, escritos de Benedetto Croce y del también filósofo neoidealista Armando Carlini. Estos escritos de Croce y Carlini son presentados, en una nota introductoria

40. *CF*, p. 13 («Indifferenti», *La Città futura*). Una primera versión de este artículo fue publicada, como «L'indifferenza», en *Avanti!*, XX, 237, 26 de agosto de 1916: véase *CT*, pp. 509-10.

41. *Q*, II, p. 1233 (10-I, 11).

compartida, como puntos de apoyo para aquellos jóvenes *socialistas* que, en discusión con adversarios políticos, deban «responder a objeciones que remiten a los problemas últimos de la existencia»; a continuación, Gramsci califica a Croce como «el pensador más grande de Europa en este momento» y aconseja «vivamente leer y meditar» el libro del que ha extraído el escrito de Carlini, *Avviamento allo studio della filosofia*, obra de intenso y devoto sabor croceano.⁴²

Se sabe que Croce y Salvemini eran los autores predilectos de Gramsci hacia los dieciocho años de edad,⁴³ y todo parece indicar que aquel croceanismo antecede al momento en que comenzó a leer a Marx por pura «curiosidad intelectual».⁴⁴ Digamos ante todo que esas preferencias no tenían nada de insólito en el círculo de militancia turinés en que el joven Gramsci se integró.⁴⁵ Palmiro Togliatti, sin ir más lejos, elevará en 1919 al Croce historicista a la categoría de «mayor educador de nuestra generación en Italia» y achacará a la impaciencia, a la frustración de un hombre desengañado que ha visto desvanecerse un «gran y hermoso sueño», la «muer-

42. *CF*, p. 21.

43. Cf. el testimonio de su hermana Teresina recogido en G. Fiori, *Vita di Antonio Gramsci*, Bari, Laterza, 1966, p. 66.

44. *L*, pp. 271-2 (carta a Julca Schucht del 6 de marzo de 1924).

45. Cf. G. Fiori, *op. cit.*, p. 107.

te del socialismo» declarada por Croce en 1911.⁴⁶ Para dar cabida a Croce (y con él a Carlini) en una publicación dirigida a la juventud socialista del Piamonte, Gramsci debió pasar por alto sus nada dudosas inclinaciones políticas. En todo caso, la inapropiada incursión de Croce en *La Città futura* no debe entenderse solo en relación al croceanismo «tendencial» del joven Gramsci, como manifestación «irrefrenable» de un bagaje más o menos limitado.⁴⁷ Tengamos

46. P. Togliatti, reseña de B. Croce, *Pagine sulla guerra*, en *L'Ordine nuovo*, I, 5, 7 de junio de 1919, p. 38. Más tarde en P. Togliatti, *Opere*, al cuidado de E. Ragionieri, vol. I, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 40-1. «¿El socialismo? Creo que ha muerto. Y creo que convendría anunciar solemnemente su muerte, aunque solo sea por impedir que tantos charlatanes finjan verlo todavía vivito y coleando, y por sacar a muchas buenas personas del penoso apuro en que se encuentran: o cometer una hipocresía simulando una fe que no existe ya en sus almas, o, si no se entregan a esta hipocresía, ser acusadas de traidoras» (B. Croce, *Cultura e vita morale: intermezzi polemici*, Bari, Laterza, 1914, p. 169).

47. Conviene poner en cuestión un supuesto carácter provincial de la formación de Gramsci. Eugenio Garin ha escrito: «¿Qué sentido puede tener [...] un discurso sobre el “provincialismo” si Gramsci, en Italia, se fue formando en relación al pensador [Croce] que expresaba en suelo italiano, en un “lenguaje italiano” muy apropiado, una situación europea?»; Gramsci, «ciertamente, comenzó leyendo a Labriola y a Sorel, a Croce y a Bergson, en lugar de a Dilthey y a Simmel, a Max Weber y a Husserl, pero no por ello debe decirse que haya leído a autores menos “europeos” o respirado una atmósfera distinta a la que circulaba más allá de Italia» (E. Garin, «La formazione di Gramsci e Croce», *Critica marxista – Quaderni*, 3 (Prassi

presente que Croce, además de comandar una ofensiva contra el positivismo de toda índole, había sometido a crítica las inclinaciones economicistas que anidaron en el socialismo italiano en las postrimerías del siglo XIX.⁴⁸

Hoy día, un libro como *Socialismo e scienza positiva* (Enrico Ferri, 1894), buena muestra de aquellas tendencias, puede espantar al lector más curtido. Entre los representantes de la *scuola positiva* (Lombroso a la cabeza) abundó el empeño de hacer pasar opiniones ralas por Verdades mayúsculas; en el caso de Ferri, prejuicios misóginos o convicciones racistas son elevados al rango de certezas matemáticas.⁴⁹ Mediante el hermanamiento de Darwin, Spencer y Marx («la gran tríada renovadora del pensamiento científico moderno»),⁵⁰ Ferri podía enarbolar incluso, en nombre del socialismo, formas

rivoluzionaria e storicismo in Gramsci), 1967, pp. 129 y 123, respectivamente; aunqu todo el artículo —pp. 119-33— es importante).

48. Véase sobre todo B. Croce, «Le teorie storiche del prof. Loria» (texto de 1896), en *íd.*, *Materialismo storico ed economia marxistica*, 4.^a ed. revisada, Bari, Laterza, 1921 (1.^a ed. Milán y Palermo, Sandron, 1900), pp. 21-54.

49. Véase E. Ferri, *Socialismo e scienza positiva: (Darwin, Spencer, Marx)*, Roma, Casa Editrice Italiana, 1894, n. 2 en pp. 21-3, por un lado, y pp. 156-60, por otro, donde Ferri propone aderezar el determinismo económico con un componente étnico.

50. *Ibid.*, p. 10.

peculiares de darwinismo social e ideales eugenésicos.⁵¹ Como podía exhibir, en nombre de la Ciencia, una convicción sin fisuras en el advenimiento incontenible, «por evolución fatal», del socialismo.⁵²

Nada podía estar más lejos de la sensibilidad política del joven Gramsci que un socialismo *à la* Ferri o las vulgarizaciones deshonestas de un Achille Loria. *La Città futura* alberga una diatriba apasionada contra ese tipo de declinaciones, vivas todavía en la Italia de la turbulenta década de los 10. Y para emprender su acometida, recordemos, Gramsci se sirve de Sorel, con quien Croce decía haber compartido la tarea de expurgar el marxismo, de «liberar el núcleo sano y realista del pensamiento de Marx de los garabatos metafísicos y literarios del autor y de las poco cautas exégesis y deducciones de su escuela».⁵³ En *La Città futura*, la teoría soreliana del mito ayudó a Gramsci a procurar un equilibrio entre el más contundente ataque al fatalismo positivista y la adhesión a los principios elementales del materialismo histórico.

Como en tantos otros autores, la continuidad o discontinuidad del pensamiento de Gramsci a lo largo del tiempo

51. *Ibid.*, pp. 45-6 y 52-6.

52. *Ibid.*, pp. 26, 127, 148-9 y 165.

53. B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, *op. cit.*, p. XI (prefacio a la 1.ª ed.).

es motivo de interminables debates. Nada hay de malo en descubrir constantes y algún que otro hilo conductor en los textos gramscianos. Pero también es pertinente segmentar su desarrollo personal, marcado y enriquecido por experiencias y hallazgos intelectuales de peso. Al escindir la obra de Marx en dos periodos antagónicos (*ideología/ciencia*), Althusser nos puso involuntariamente sobre aviso acerca de los peligros de una exégesis basada en profundos parteaguas.⁵⁴ No hay en Gramsci una *Ideología alemana* (escenario de la supuesta ruptura epistemológica de Marx) que pueda hacernos tropezar aquí. Podemos distinguir sin complejos entre un tiempo de maduración y otro de madurez en Gramsci. Podemos afirmar que el autor de los *Cuadernos de la cárcel* no habría escrito un simple y genérico reproche a la «indiferencia». Y, lo que es más importante, debemos subrayar, para una adecuada interpretación del concepto gramsciano de hegemonía, que el voluntarismo presente en *La Città futura* se había extinguido en Gramsci mucho antes de su detención.

Acelerar el porvenir. Esta es la necesidad más sentida en la masa socialista. Pero ¿qué es el porvenir? ¿Existe como algo realmente concreto? El porvenir no es más que un proyectar

54. L. Althusser, *Pour Marx*, París, Maspero, 1965, pp. 25-6.

en el futuro la voluntad de hoy como si ya se hubiese modificado el ambiente social». ⁵⁵

Reflexiones como esta encontrarán pronto tierra fértil y un viento favorable en los acontecimientos de la Rusia revolucionaria. Veremos a Gramsci apostarse, con las fragmentarias e imprecisas noticias del este, frente a las muchas voces que, a partir de una lectura catequística de la teoría marxiana, negaban la posibilidad de que el socialismo pudiera implantarse en un país tan escasamente industrializado, necesitado del desarrollo económico y social que solo un estadio capitalista podría proporcionar.

El famoso artículo en que Gramsci se aventura a definir lo acontecido en el Octubre ruso como una «revolución contra *El capital*» apareció en *Avanti!*, órgano del Partido Socialista Italiano, en la víspera de Navidad de 1917. Si los cánones del materialismo histórico prescribían la «fatal necesidad» de que Rusia conociera en primer término, tras la caída del zarismo, una época de desarrollo capitalista, «los hechos», proclama Gramsci, «han superado a las ideologías». Es a la ideología conocida como «marxismo», «doctrina exterior de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles» erigida «sobre las obras del maestro», a donde apunta al afirmar, con

55. *CF*, pp. 27-8 («Margini», *La Città futura*, 11 de febrero de 1917).

gran osadía, que los bolcheviques han renegado de Marx.⁵⁶ «Lo único que sé es que yo no soy marxista»: Gramsci se limita a poner en boca del bolchevismo esta declaración del propio Marx con que Engels reprendía a los más burdos incondicionales de la concepción materialista de la historia.⁵⁷

No parece que Gramsci tuviera noticia, en el momento de escribir ese artículo, de las opiniones vertidas por Marx en su carta de 1877 (jamás remitida y publicada póstumamente) al director de la revista literaria rusa *Otéchestvennyye zapiski*. ¿Debe pasar Rusia a la fuerza por una fase capitalista o puede esta soslayarse de alguna manera? Marx: «Si Rusia continúa por el camino que ha seguido desde 1861 [en su (lento) avance hacia una economía capitalista tras la abolición de la servidumbre], perderá la mejor oportunidad que la historia le haya ofrecido a un pueblo y habrá de soportar todas las nefastas vicisitudes del sistema capitalista». Como padre inopinado del «marxismo», Marx no puede más que reprobar la conversión de su «bosquejo histórico del origen del capitalismo en Europa Occidental en una teoría histórico-filosófica del curso general de desarrollo prescrito fatídica-

56. *CF*, pp. 513-4 («La rivoluzione contro il *Capitale*», *Avanti!*, XXI, 356, 24 de diciembre de 1917).

57. Carta de Engels a Conrad Schmidt del 5 de agosto de 1890, en *MEW*, t. 37, p. 436. *CF*, p. 513.

mente a todos los pueblos, sin importar cuáles sean las circunstancias históricas en que se encuentren [...].⁵⁸

Volviendo a «La rivoluzione contro il *Capitale*»: no el frío, impersonal hecho económico, sino la actividad asociativa del ser humano, es lo que constituye, en opinión de Gramsci, el verdadero motor de la historia. La suma de individuos en estrecha colaboración deviene en una «voluntad colectiva» capaz de domeñar la economía y moldear la «realidad objetiva» a conveniencia.⁵⁹ Nos alejamos de esta célebre frase de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a voluntad, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo las que encuentran directamente, circunstancias existentes y heredadas».⁶⁰

De todos modos, Gramsci templará pronto su postura y definirá mejor el objeto de su crítica. Por cuanto puedan encontrarse en Marx ciertos «deslices», el gran lastre del socia-

58. *MEW*, t. 19, pp. 108 y 111. Sobre esta cuestión, véanse también la carta de Marx a Vera Zasúlich del 8 de marzo de 1881 (*ibid.*, pp. 242-3) y sus tres extensos borradores (*ibid.*, pp. 384-406), así como el prefacio de Marx y Engels (1882) a la segunda edición rusa del *Manifiesto comunista* (*ibid.*, pp. 295-6).

59. *CF*, p. 514.

60. *MEW*, t. 8, p. 115.

lismo se halla en la esterilización obrada por autores positivistas, quienes han transmutado el pensamiento de Marx en una «doctrina de la inercia del proletariado». Se deberá, pues, «regresar a la genuina doctrina de Marx» defenestrando de una vez por todas los dogmas del determinismo económico.⁶¹

No nos detendremos aquí en una cosecha exhaustiva de citas de los numerosos textos periodísticos escritos por Gramsci entre inicios de 1918 y, digamos, 1921, tramo decisivo en su proceso de maduración. Bastará quizá con ofrecer una pequeña selección de referencias que muestren el tira y afloja a que se vio abocado frente a la tormentosa dicotomía determinación/voluntad.

«No, las fuerzas mecánicas no prevalecen jamás en la historia: son los hombres, son las conciencias, es el espíritu el que plasma la apariencia exterior y acaba siempre por triunfar»,⁶² afirmaba Gramsci en marzo de 1918, un par de semanas después de redactar estas líneas:

61. *CF*, pp. 554-5 («La critica critica», *Il Grido del popolo*, XXIII, 703, 12 de enero de 1918).

62. *CF*, p. 737 («Un anno di storia», *Il Grido del popolo*, XXIII, 712, 16 de marzo de 1918).

Existe en la historia una lógica superior a los hechos contingentes, superior a la voluntad de los distintos individuos, a la actividad de los grupos particulares, a la contribución de laboriosidad de las distintas naciones. Esto no significa que esas voluntades, esas actividades, esas contribuciones sean esfuerzos inanes, falaces intentos de ilusos que creen sustraerse e incluso imponerse a la fatalidad de los acontecimientos. *La eficacia creadora de las voluntades y de las iniciativas humanas está condicionada en el espacio y en el tiempo.* [...] Nuestras pasiones, nuestros deseos, nos llevan a interpretar los distintos acontecimientos de un modo en lugar de otro. Y estas interpretaciones mismas se convierten a su vez en determinantes de la historia, promotoras de laboriosidad activa, aunque *en pequeña zona y para hechos pequeños*.⁶³

Difícilmente puede explicarse el cómodo triunfo de la insurrección bolchevique con los atributos de la «pequeñez». Ya en «La rivoluzione contro il *Capitale*» reconocía Gramsci en las atrocidades y miserias de la Gran Guerra un «acelerante» al surgimiento de la «voluntad colectiva popular» posibilitadora de tan rápido éxito. Como también reivindicaba la capacidad de una minoría *avanzada* de alterar el tempo

63. *CF*, p. 689 («Wilson e i massimalisti russi», *Il Grido del popolo*, XXIII, 710, 2 de marzo de 1918). Las cursivas son mías.

histórico.⁶⁴ En un artículo de julio de 1918, enésima crítica al determinismo económico en defensa de la viabilidad del socialismo en Rusia, Gramsci, apenas iniciado en la doctrina leninista,⁶⁵ perfila su noción de vanguardia revolucionaria:

Los acontecimientos no dependen del arbitrio de un individuo, y tampoco del de un grupo, aun numeroso: dependen de la voluntad de muchos, que se revela en el hacer o no hacer ciertos actos y en las actitudes espirituales correspondientes, y dependen de la conciencia que una minoría tiene de estas voluntades y de saberlas dirigir más o menos a un fin común [...].⁶⁶

El curso de los hechos durante el Bienio Rojo italiano (1919-1920) proporcionará a Gramsci un aprendizaje intensivo en materia de revolución. Las derrotas del proletariado

64. *CF*, pp. 514-5. Véase asimismo *CF*, pp. 555-6 («La critica critica», art. cit.), donde Gramsci afirma incluso que «la guerra ha modificado las condiciones del ambiente histórico normal, por lo que la voluntad social, colectiva, de los hombres ha adquirido una importancia que normalmente no tenía».

65. Cf. P. Togliatti, «Il leninismo nel pensiero e nell'azione di A. Gramsci», en AA. VV., *Studi gramsciani: atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-12 gennaio 1958*, al cuidado del Istituto Antonio Gramsci, Roma, Editori Riuniti, 1958, pp. 19-20.

66. *NM*, pp. 205-6 («Utopia», *Avanti!*, XXII, 204, 25 de julio de 1918); pero véase todo el texto (pp. 204-11).

turinés en la llamada «huelga de las manecillas» (marzo y abril de 1920) y, sobre todo, en las ocupaciones de fábrica del mes de septiembre demostraron que el camino a la transformación social requiere de algo más que buena voluntad. Evidenciaron asimismo que la «minoría» encargada de comandar las fuerzas subversivas de Italia no estaba aún capacitada para semejante cometido. Se ha dicho ya innumerables veces que en los *Cuadernos* hallamos las meditaciones de un vencido en busca de razones y alternativas. En marzo de 1921, la voz de una derrota circunstancial dará definitivo carpetazo a ese voluntarismo «juvenil» del que tantos se han servido para leer a trompicones los *Cuadernos*:

Los comunistas no han dicho nunca que la revolución sea una simple cuestión de voluntad: es cuestión de voluntad la formación de un partido, la expulsión de los reformistas, mantenerse fiel a la Internacional, no la revolución.⁶⁷

3. UNA «FILOSOFÍA DE LA PRAXIS»

Llegados a este punto, podría bastarnos una cita irrefutable acerca de la postura adoptada por el autor de los *Cuadernos*

67. *SF*, pp. 91-2 («La ragione dei fatti», *L'Ordine nuovo*, 2.^a s., I, 63, 4 de marzo de 1921).

ante la dicotomía determinación/voluntad. En una nota importante y extensa del otoño de 1930, Gramsci equipara los errores de interpretación historiográfica o de coyuntura política debidos a excesos «economicistas» e «ideologicistas»: «por un lado, se sobrestiman las causas mecánicas; por otro, el elemento “voluntario” e individual». ⁶⁸ El propio Gramsci ha advertido, sin embargo, que el estudio de una obra asistemática debe priorizar la búsqueda de algún *leitmotiv*, «del ritmo del pensamiento», sobre «las diferentes citas desligadas». ⁶⁹ Conviene explorar qué derroteros sigue el marxismo de Gramsci en prisión antes de acudir a nuevos fragmentos en torno al que él denomina «problema crucial del materialismo histórico», el de las «relaciones entre estructura y superestructuras». ⁷⁰ Y eso requiere evaluar el papel que la fórmula «filosofía de la praxis» ejerce en los *Cuadernos*.

El uso generalizado de esta fórmula se inicia con la llamada «reforma criptográfica» de los *Cuadernos*, en la primavera de 1932. ⁷¹ A las prudentes sustituciones de algún nom-

68. Q, I, p. 456 (4, 38).

69. Q, I, p. 419 (4, 1).

70. Q, I, p. 455 (4, 38).

71. Véase V. Gerratana, «Sulla preparazione di un'edizione critica dei “Quaderni del carcere”», en AA. VV., *Gramsci e la cultura contemporanea: atti del convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27*

bre comprometedor a ojos de la inspección carcelaria («Iliic» o «Vilici» por «Lenin», «Bronstein» o «Leone Davidovi» por «Trotski»), que Gramsci realizó desde inicios de 1930, se sumaron entonces otras precauciones del estilo. En la reelaboración de numerosos apuntes tomados entre 1929 y los primeros meses de 1932, Gramsci suprime palabras («socialismo», «Marx»...) o las reduce a iniciales («m.» para «marxismo») y reemplaza términos problemáticos («grupo social» en lugar de «clase», «filosofía de la praxis» por «marxismo» o «materialismo histórico», etcétera).⁷² Autores tan relevantes como Fabio Frosini y Diego Fusaro sostienen que «filosofía de la praxis» es la expresión con que Gramsci ha designado *su* marxismo en los *Cuadernos*.⁷³ El defecto de esta idea, sea cierta o no, es el satisfacer la pretensión de cierre que se experimenta al entregarse a una obra desbordante, destinada,

aprile 1967, al cuidado de P. Rossi, Roma, Editori Riuniti, 1970, vol. II, pp. 472-4. Más tarde, como «Il restauro dei “Quaderni”: la preparazione», en V. Gerratana, *Gramsci: problemi di metodo*, Roma, Editori Riuniti, 1997, pp. 3-25 (véase p. 22).

72. Compárense, a modo de muestra, Q 3 § 31 (Q, I, p. 309; 1930) y su reescritura, Q 11 § 70 (Q, II, pp. 1507-8; fines de 1932 o comienzos de 1933).

73. F. Frosini, *La religione dell'uomo moderno: politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010, p. 33; D. Fusaro, *Antonio Gramsci: la passione di essere nel mondo*, Milán, Feltrinelli, 2019 (1.^a ed. 2015), p. 57.

como el *Ulises* de Joyce, a ocupar el tiempo de intérpretes y críticos durante varias generaciones. Y aunque es un modo lícito e indudablemente útil de presentar los *Cuadernos*, creo que debemos preguntarnos tan solo *por qué* utiliza Gramsci esa expresión cuando surge la necesidad de añadir un velo nuevo a sus escritos.

La existencia de un «italomarxismo», de características definidas y diferenciales, iniciado en la obra de Antonio Labriola y coronado con brillantez en los *Cuadernos de la cárcel* daría cumplida respuesta a la pregunta.⁷⁴ Retomar y ensanchar el cauce abierto por Labriola constituiría así un motivo principal de las indagaciones de Gramsci. Pero, a decir verdad, la cuestión no queda resuelta con tal sencillez. Es precisamente el atractivo de la noción italomarxista de praxis, con su cómoda remisión a una totalidad metafísica, con su promesa de solventar un conflicto teórico, lo que alimenta o afianza cierto reduccionismo analítico. El bosque, esa constelación de autores entregados a la *praxis*, impide observar algún que otro árbol fecundo.

74. Sobre la historia del marxismo teórico italiano ligado a la referida fórmula, véase el exhaustivo volumen de M. Mustè *Marxismo e filosofia della praxis: da Labriola a Gramsci*, Roma, Viella, 2018. También Mustè sostiene la tesis de que Gramsci empleó la fórmula para nombrar su propio desarrollo teórico (*ibid.*, p. 9).

Discorrendo di socialismo e di filosofia (1898), tercero de los «Ensayos en torno a la concepción materialista de la historia» de Antonio Labriola, fue compuesto en forma de cartas (diez) a Sorel con el propósito de verter una serie de ideas libres del encorsetamiento expositivo de un texto metódico.⁷⁵ Al final de la cuarta carta, nos topamos con su prolífica enunciación de una «filosofía de la praxis» como «meollo del materialismo histórico». La propuesta de Labriola descansa de manera visible en las *Tesis sobre Feuerbach*. Termina en un instructivo ejercicio de ubicación entre dos polos: el materialismo histórico se aparta tanto del idealismo como del materialismo naturalista; conjuga dos «revoluciones intelectuales»: frente al idealismo, revela el carácter objetivo del proceso histórico; frente al materialismo naturalista, reivindica la historicidad de la naturaleza física. Con Marx, esta pierde al fin la condición de «hecho» o «dato» y exhibe su perpetuo devenir en cuanto «creación continuamente en curso».⁷⁶ En una carta a Kautsky de septiembre de 1896, Labriola decía haber «superado ya el *malentendido* por el que muchos reducen el materialismo histórico a la ilustración económica de la

75. Cf. *ibid.*, p. 22.

76. A. Labriola, *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia*, III: *discorrendo di socialismo e di filosofia*, Roma, Loescher, 1902 (1.^a ed. 1898), pp. 54-5.

historia».77 Su «filosofía de la praxis» sitúa la actividad transformadora del «hombre histórico y social» en el puesto otorgado a la economía por la vulgata marxista del momento.78

Los dos primeros *Ensayos* de Labriola (*In memoria del Manifiesto dei comunisti* y *Del materialismo storico*) brindaron al joven Giovanni Gentile un sustento cabal para la elaboración de su tesis de habilitación a la enseñanza secundaria, *Una critica del materialismo storico* (1897);79 el tercero, una original y seductora veta teórica a explotar. Sin lugar a dudas, fue un nuevo texto de Gentile, publicado junto al anterior en *La filosofia di Marx* (1899), el que indujo a Lenin a recomendar la lectura de este volumen.80 El texto lleva por título «La filosofia della praxis»; y, como es de suponer, da a la noción de praxis un pleno protagonismo. Gentile no espera al futuro

77. A. Labriola, *Carteggio*, al cuidado de S. Miccolis, vol. IV: 1896-1898, Nápoles, Bibliopolis, 2004, p. 196 (la cursiva figura en la fuente). Respecto a la crítica labriolana del economicismo, véase sobre todo *Del materialismo storico: dilucidazione preliminare (Saggi intorno alla concezione materialistica della storia, II)*, Roma, Loescher, 1896.

78. Cf. A. Labriola, *Discorrendo...*, *op. cit.*, pp. 54-5.

79. Cf. G. Gentile, *La filosofia di Marx: studi critici*, Florencia, Le Lettere, 2003, p. 22.

80. V. I. Lenin, bibliografía adjunta a «Carlos Marx (breve esbozo biográfico con una exposición del marxismo)», en *íd.*, *Obras completas*, t. 26, Moscú, Progreso, 1984, p. 92.

para acabar con el padre y dedica a la crítica de la interpretación labriolana un largo capítulo.⁸¹ Tratando de liquidar, mediante el anuncio de una filosofía consustancial al materialismo histórico, diversas amalgamas filosófico-socialistas (entre las que destaca el marxismo neokantiano),⁸² Labriola habría errado el tiro. Gentile empieza por reprobar esta sintética (o parca) definición de «filosofía de la praxis»:

Es la filosofía inmanente a las cosas sobre las que [el materialismo histórico] filosofa. De la vida al pensamiento, y no del pensamiento a la vida; este es el proceso realista. Del trabajo, que es un conocer obrando, al conocer como abstracta teoría, y no de este a aquel. [...].⁸³

Pero el grueso del capítulo (p. 127 y ss.) está dedicado a rebatir el comentario que sigue a la definición:

En estas ideas se encuentra el secreto de una afirmación de Marx que ha sido para muchos un rompecabezas: a saber, que él hubiera volteado [*arrovesciata*] la dialéctica de Hegel: lo cual significa, en prosa común, que el ritmo semoviente de un pensamiento que se basta a sí mismo (¡la *generatio aequivoca* de las

81. Gentile, *op. cit.*, pp. 125-55.

82. Véase Labriola, *Discorrendo...*, *op. cit.*, pp. 88-9, n. 1.

83. *Ibid.*, p. 54.

ideas!) es sustituido por lo semoviente de las cosas, de las que el pensamiento es, en definitiva, un producto.⁸⁴

El tema de la inversión y la aplicación a la doctrina materialista de la dialéctica hegeliana, además de en la obra de Labriola y Gentile, está presente en la correspondencia que ambos cruzaron en aquellos años con Croce y Sorel. Los recelos repetidamente expuestos por Sorel respecto al método dialéctico y, en especial, respecto a la manera en que Engels lo había presentado⁸⁵ enervaron a Gentile. Es irónico que su respuesta a Sorel contenga el «embrollo» que dio aliento al italomarxismo: si «toda la dialéctica, toda la filosofía es un invento de Engels, [...] ¿entonces qué quieren decir [...] esas *umwälzende Praxis* y *Beseitigung des Widerspruchs* de las que habla Marx en los fragmentos sobre Feuerbach, si no, justamente, negación de la negación?».⁸⁶

84. *Ibid.*, pp. 54-5. Véase MEW, t. 23, p. 27 (epílogo a la segunda edición alemana —1873— del primer tomo de *El capital*).

85. Véanse «Lettere di Georges Sorel a B. Croce [I-VIII]», *La Critica*, XXV, 1927, pp. 51-2 (carta del 27 de diciembre de 1897), y Labriola, *Discorrendo...*, *op. cit.*, pp. 137-40.

86. G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce, vol. I: dal 1896 al 1900*, al cuidado de S. Giannantoni, Florencia, Sansoni, 1972, p. 205 (carta del 24 de septiembre de 1899). Puede verse asimismo Gentile, *La filosofia di Marx*, *op. cit.*, p. 115, n. 1.

El texto original de las *Tesis sobre Feuerbach*, el de Marx, redactado en Bruselas en la primavera de 1845, no vio la luz hasta 1924. Engels había publicado una reelaboración de las *Tesis*, sin referencia alguna a los cambios (no había modo de poner en duda la autoría exclusiva de Marx), en apéndice a su celebrado opúsculo *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888). Gentile, como Labriola, Croce o Sorel, manejaba solo esta versión y la creía auténtica, enteramente marxiana. La primera de las expresiones con que Gentile replicó a Sorel sustituye a las palabras «revolutionäre Praxis» (Marx) en la frase que cierra la tercera tesis.

Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als *umwälzende Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden [*La coincidencia en el cambio de las circunstancias y de la actividad humana solo puede ser concebida y entendida racionalmente como práctica revolucionaria*].⁸⁷

La segunda expresión es un añadido en la cuarta tesis. Veámosla primero al completo en traducción castellana del texto de Marx:

Feuerbach parte del hecho de la autoalienación religiosa, de la duplicación del mundo en uno religioso y otro mundano. Su

87. *MEW*, t. 3, p. 534; la cursiva figura en la fuente. Cf. *ibid.*, p. 6.

trabajo consiste en disolver el mundo religioso en su base terrenal. Pero que la base terrenal se despegue de sí misma y se fije en las nubes como un reino independiente solo se explica por el autodesgarramiento y el contradecirse consigo misma de esta base terrenal. Así pues, esta debe ser, en sí misma, tanto comprendida en su contradicción como revolucionada prácticamente. Por consiguiente, después de, por ejemplo, descubrir que la familia terrenal es el secreto de la Sagrada Familia, la primera debe ser destruida teórica y prácticamente.⁸⁸

Fijémonos ahora en la penúltima frase y comparémosla con la de Engels:

Así pues, esta debe ser, en primer lugar, comprendida en su contradicción, y luego, mediante la eliminación de la contradicción [*durch Beseitigung des Widerspruchs*], revolucionada prácticamente.⁸⁹

No es fácil entender por qué Engels aplicó a las *Tesis* un «esmalte dialéctico» para su publicación en 1888. Pero la situación alemana sí explica el que sustituyese un adjetivo de arriesgada carga política, «*revolutionäre*», por el más filosófico «*umwälzende*». Como veremos, tal reemplazo allanó el

88. *Ibid.*, p. 6.

89. *Ibid.*, p. 534.

camino a Gentile para una lectura de la *praxis* marxiana en sintonía con el lema epistemológico de Giambattista Vico *Verum ipsum factum*.⁹⁰ Ya en su primer escrito sobre el materialismo histórico había señalado Gentile, tras los pasos de Labriola, cuán necesario es recurrir a Vico para armar una concepción de la historia plenamente humanista.⁹¹ Solo que el pensador de que se servía Gentile es el Vico protoidealista de la línea interpretativa fundada por el hegeliano Bertrando Spaventa en la segunda mitad del siglo XIX.⁹² Las filosofías de la historia de Vico y de Marx poseen, según Gentile, conceptos análogos de *praxis*, distinguibles por los fundamentos idealista y materialista de uno y otro autor.⁹³ La historia es obra del hombre y, como tal, para ambos, objeto necesario del conocimiento humano. Así, por «actividad práctico-

90. Al respecto, véanse siquiera pp. 72-4 de *La filosofía de Marx*, *op. cit.*

91. *Ibid.*, pp. 30-1.

92. Cf. E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Turín, Einaudi, 1966 (ed. revisada), vol. III, pp. 1232-3. Véanse B. Croce, *La filosofía de Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1911, y G. Gentile, *Studi vichiani*, Mesina, Principato, 1915.

93. G. Gentile, *La filosofía de Marx*, *op. cit.*, pp. 73-4. Una hipotética influencia directa de Vico en la concepción histórica de Marx ha sido cuestionada con acierto por E. Kamenka en «Vico and Marxism», AA. VV., *Giambattista Vico: An International Symposium*, al cuidado de G. Tagliacozzo y H. V. White, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1969, pp. 137-43.

crítica» (primera tesis sobre Feuerbach) no habría de entenderse más que la «praxis» *per se*.⁹⁴ La afirmación de la naturaleza práctica, y no *teórica*, «del problema sobre si la verdad objetiva compete al pensamiento humano» (segunda tesis) perdería con ello toda sombra de misterio. Quien comprenda la idea de la convergencia entre *hacer* y *saber* desestimarán de inmediato la aparente dualidad de la actividad humana, y asumirá que el objeto de la *praxis* es siempre, a un tiempo, práctico y teórico.⁹⁵

El semblante algo enigmático de las *Tesis sobre Feuerbach* no concede en realidad dudas razonables acerca del significado que en ellas debe otorgarse a la noción de «praxis». Con más motivo si se acompañan de la introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844).⁹⁶ Frente a la pasividad contemplativa de que el materialismo naturalista dota al sujeto en su interacción con el objeto, Marx define la «realidad sensible» en estrechísima e indisoluble ligazón con la «praxis» o «actividad sensorial humana» (primera te-

94. Gentile, *La filosofía di Marx, op. cit.*, p. 81.

95. *Ibid.*, pp. 80-1 y 85.

96. Véase *MEW*, t. 1, pp. 378-91 (en particular, pp. 383-5). Sobre el significado del término «praxis» en la obra del joven Marx, véase C. Bonvecchio, «Prassi (Praxis)», en AA. VV., *Dizionario Marx Engels*, al cuidado de F. Papi, Bolonia, Zanichelli, 1983, pp. 292-3.

sis).⁹⁷ La persona es, desde luego, «producto de las circunstancias y de la educación», y cambia al paso en que lo hacen estas; pero ¿quién, sino el ser humano, por medio de su «actividad sensorial», modifica las circunstancias y educa en valores distintos a los recibidos? Sentado esto, queda subir, por encima de la antropología contemplativa de Feuerbach y de los jóvenes hegelianos, un último y trascendental peldaño. Aquellos que conciben la transformación social como obra magna de individuos tocados por el saber, como crítica y desvelamiento de ensoñaciones ideológicas, no hacen más que partir en dos a la sociedad: de un lado, el educador; del otro, el educado. Solo una «praxis revolucionaria» (*revolutionäre/umwälzende*) puede hacer coincidir un cambio en las circunstancias y en la actividad humana (tercera tesis).⁹⁸

Las *Tesis*, ese «primer documento en que se recoge el genial germen de [una] nueva concepción del mundo»,⁹⁹ constituyen un preámbulo igualmente provisorio a *La ideología alemana*. No hay forma honrada de desligar un texto (conciso) del otro (extenso, deshilvanado, incompleto); no hay modo de leer las *Tesis* al margen de una contraposición, en

97. MEW, t. 3, pp. 5 (original de Marx) y 533 (versión de Engels).

98. *Ibid.*, pp. 5-6 y 533-4.

99. Nota preliminar de Engels a *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, en MEW, t. 21, p. 264.

explícita revuelta contra la «antigua conciencia filosófica» de Marx y Engels, con «el punto de vista ideológico de la filosofía alemana» poshegeliana.¹⁰⁰ No podemos dar a la expresión «actividad práctico-crítica, revolucionaria» (primera tesis) un significado distinto del que procura la superioridad, declarada poco antes por Marx, de «la crítica de las armas» respecto al «arma de la crítica».¹⁰¹ Se comete una falta al desmarcar las *Tesis* del principio elemental de la «nueva concepción del mundo» que en ellas despuntaba: «No es la conciencia de la persona lo que determina su ser, sino que, al contrario, es su ser social lo que determina su conciencia».¹⁰²

Desde luego, la interpretación del materialismo histórico desplegada en *La filosofía della praxis* no habría sido factible si Gentile hubiera tomado en cuenta otras fuentes.¹⁰³ Pero a esta parcialidad gratuita debemos sumar una labor hermenéutica de lo más cuestionable. Las *Tesis* llegaron a Italia, de la mano

100. K. Marx, prefacio a *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859), en *MEW*, t. 13, p. 10.

101. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung*, *MEW*, t. 1, p. 385.

102. Marx, prefacio a *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, *op. cit.*, p. 9.

103. «Sorel no ha visto que todo lo que digo sobre la filosofía de Marx se extrae de esos fragmentos [las *Tesis*] y que mi crítica se dirige únicamente a la teoría que resulta con evidencia de ellos» (G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce*, *op. cit.*, p. 205; carta del 24 de septiembre de 1899).

de Gentile, en una pobre traducción integrada en *La filosofía della praxis*.¹⁰⁴ Cierta grado de impericia o una excesiva premura explicarían la elección de los términos «oggettività» y «spontanea proiezione» como equivalentes de «Diesseitigkeit» («terrenalidad»; segunda tesis) y «Selbstentfremdung» («autoalienación»; cuarta tesis), respectivamente. La dura letra gótica de la edición del *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* que utilizó Gentile¹⁰⁵ puede justificar la traducción de «... sich in den Wolken fixiert» («... se fije entre las nubes»; cuarta tesis) por «fissandosi fra i popoli» («fijándose entre los pueblos»; en alemán, «in den Völkern fixiert»). Otros errores, sin embargo, rebasan cualquier excusa e invitan a cuestionar la integridad de Gentile, en la medida en que auspician su pirueta teórica. En la última frase de la primera tesis leeremos, según el caso, que Feuerbach...

... begreift nicht die Bedeutung der «revolutionären», der praktisch-kritischen Tätigkeit [... *no comprende el significado / la*

104. Debo recurrir aquí, necesariamente, a la primera edición de *La filosofía di Marx* (Pisa, Spuerri, 1899). Las *Tesis* se encuentran en pp. 58-61.

105. F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 2.^a ed., Stuttgart, Dietz, 1895. Tomo de este volumen las citas correspondientes a la versión engelsiana de las *Tesis* (pp. 59-62).

importancia de la actividad «revolucionaria», práctico-crítica (Engels)].

... non intende il significato che i «rivoluzionarij» danno all'attività pratico-critica [... *no entiende el significado que los «revolucionarios» dan a la actividad práctico-crítica (Gentile)].*

Prestemos ahora atención a la piedra angular de la operación gentiliana. Dije que el reemplazo del adjetivo «revolutionäre» por «umwälzende» en la tercera tesis había favorecido la inserción de Marx en el cuadro genealógico de la epistemología historicista de Vico. Tenía en mente el hecho de que «revolutionäre» solo puede ser traducido al italiano como «rivoluzionaria». En este sentido, Engels proporciona a Gentile una apreciable condición de posibilidad, un resquicio para traducir aquella sentencia final de la tercera tesis como sigue:

Il coincidere del variar dell'ambiente e dell'attività umana può esser concepito e inteso razionalmente soltanto come praxis rovesciata [La coincidencia del variar del ambiente y de la actividad humana solo puede ser concebida y entendida racionalmente como praxis invertida].¹⁰⁶

106. El verbo italiano *rovesciare* tiene el significado de 'invertir', 'voltear' o 'poner del revés', el de 'volcar' o 'verter' (una copa de vino) y el de

Con toda naturalidad, Gentile podría haber traducido el adjetivo «umwälzende» por «rivoluzionaria»; de ello dio prueba, poco tiempo después, Ettore Ciccotti, impulsor y principal responsable de una primera compilación italiana, tan imperfecta como bienvenida y difundida, de la obra de Marx y Engels.¹⁰⁷ Pero el problema cuenta además con un agravante: Gentile opta por el participio pasado («rovesciata») en lugar del participio presente («rovesciante»). Cuando, a mediados de los años treinta, acceda a poner de nuevo en circulación *La filosofia di Marx*, será esclarecedoramente selectivo a la hora de cumplir su promesa de dejar la obra «tal cual, con todos sus defectos, sin añadir ni quitar nada», limitándose a «simples retoques de forma».¹⁰⁸ Revisará su traducción de las *Tesis* sustituyendo «oggettività» por «positività» (*Diesseitigkeit*), «spontanea proiezione» por «autoproiezione» (*Selbstentfremdung*) y «fissandosi fra i popoli» por

‘abatir’, ‘derribar’ o ‘derrocar’ (un gobierno, un régimen dictatorial). Empleo aquí la palabra «invertida» con plena conciencia de sus limitaciones.

107. Esto lo ha advertido Frosini en *La religione dell'uomo moderno*, op. cit., p. 104, n. 96. Cf. F. Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca (1886) con appendice: Karl Marx su Ludovico Feuerbach dell'anno 1845*, trad. italiana de E. Ciccotti, Roma, Mongini, 1902, p. 41. Y véase G. M. Bravo, *Marx ed Engels in Italia: la fortuna gli scritti le relazioni le polemiche*, Roma, Editori Riuniti, 1992, pp. 78-9.

108. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, ed. 2003, op. cit., p. 10.

«fissandosi nelle nuvole» (*in den Wolken fixiert*); permanecerá inalterada la ya canónica fórmula «prassi rovesciata».¹⁰⁹

Al cotejar el texto original de las *Tesis* con la reelaboración de Engels, se distingue un armazón añadido de dialéctica vulgarizada. Gentile ha seguido esa vía para encorsetar por completo las *Tesis*, incluso *más allá de su letra*, en los esquemas lógicos del idealismo. Exasperando el contenido de las tesis primera y tercera, ha embutido el concepto marxiano de «praxis» en aquel armazón. Y se ha servido de Vico para hacer de esa «praxis» la «energía productiva» de un *objeto* (la «realidad sensible») *simultáneamente* práctico y teórico para el *sujeto*. Pero, en la medida en que ese objeto define, condiciona, delimita la actividad humana, en la medida en que conforma el taller de su creación, ha asumido, además, un vínculo dialéctico entre sujeto y objeto. En palabras de Gentile:

Con el crecimiento, con el progreso, con la modificación del objeto, crece, progresa, se modifica también, paralelamente, el sujeto, por el hecho mismo del crecimiento, del progreso y de la modificación del objeto. Así, el efecto reacciona sobre la causa y la relación se invierte [*si rovescia*]: el efecto se hace causa de la causa, que se convierte en efecto sin dejar de ser

109. *Ibid.*, pp. 69-70.

causa, y tiene lugar, en fin, una síntesis de la causa con el efecto. La praxis, que tenía como principio al sujeto y como término al objeto, se invierte [*si rovescia*], volviendo del objeto (principio) al sujeto (término).¹¹⁰

Añadamos que a la conversión de una *praxis revolucionaria* o *subversiva* en receptáculo conceptual de la dialéctica hegeliano-engelsiana («... la inversión [*il rovesciamento*] de la praxis equivale a la *negación* de la negación»)¹¹¹ se suma una última e inexcusable licencia. Toda cautela respecto a un juicio demasiado severo de la operación gentiliana desaparece frente a la restrictiva traducción, en el fragmento inicial de las *Tesis*, del sustantivo «Gegenstand» («objeto», «cosa») como «il termine del pensiero» («el término del pensamiento»):¹¹²

Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus —den Feuerbachschen mit eingerechnet— ist, daß der Gegenstand [*«... è che il termine del pensiero (Gegenstand)...»*], die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *menschliche sinnliche Tätigkeit*, *Praxis*, nicht subjektiv [*El defecto principal de todo el materia-*

110. G. Gentile, *La filosofía de Marx*, ed. 2003, *op. cit.*, p. 85. Véanse asimismo pp. 87-8 y 90.

111. *Ibid.*, p. 121. La cursiva es de Gentile.

112. G. Gentile, *La filosofía de Marx*, ed. 1899, *op. cit.*, p. 58.

lismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que solo ha concebido las cosas, la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, praxis, no de forma subjetiva].¹¹³

Lo que hasta ahora hemos denominado «operación gentiliana», y que ha de entenderse, justamente, como una cirugía, desemboca en esta pregunta decisiva: ¿fue Marx un verdadero materialista? Gentile no podrá dar una respuesta definitiva sin dislocar primero al autor de las *Tesis*. Antes deberá hacer de él, a un tiempo, una lúcida mente dialéctica y un materialista inconsistente. Se trata, para Gentile, de arrastrar a Marx hasta una dimensión especulativa en que la palabra «materia» está, sencillamente, de más. El llamado «materialismo histórico» resultará digno de elogio hasta el momento en que aquella pregunta deba ser finalmente respondida. A condición de que la «materia» ceda luego su espacio a una «praxis» cuyo esplendor solo pueda ser alcanzado en un sistema idealista, «la filosofía de Marx» podrá definirse incluso como un monismo materialista.¹¹⁴

113. *MEW*, t. 3, p. 533.

114. G. Gentile, *La filosofía di Marx*, ed. 2003, *op. cit.*, pp. 5-8 (prefacio), 148, 156 y 161-5.

El rechazo a considerar a Marx un materialista auténtico invoca de nuevo el motivo de la inversión de la dialéctica hegeliana. Y en coherencia con lo anterior, Gentile rechaza esta idea. Si de alguna inversión puede hablarse, sugiere, es del retorno, frente a Feuerbach y compañía, a una concepción activa (véase la primera de las *Tesis*), análoga a la hegeliana, de la realidad.¹¹⁵ No se habría tratado, pues, de voltear (*Umstülpen*) un ritmo dialéctico que marchaba del revés (*auf dem Kopf*, «cabeza abajo»),¹¹⁶ sino de reanimar la dialéctica, aletargada por completo al paso de Feuerbach. Cuanto habría hecho Marx, de hecho, es sustituir una metafísica idealista (Hegel) por una metafísica pretendidamente materialista pero idéntica en lo sustancial a la anterior.¹¹⁷ Una misma inmanencia surcaría las filosofías de maestro y discípulo: allí, la Historia como progresivo desarrollo de la Idea; aquí, como ininterrumpido curso de esa *praxis che si rovescia*, que invierte sin cesar su polaridad entre sujeto y objeto.¹¹⁸

115. *Ibid.*, pp. 130-1.

116. *MEW*, t. 23, p. 27.

117. G. Gentile, *La filosofía di Marx*, ed. 2003, *op. cit.*, p. 131. Cf. lo observado por Gentile respecto a la inversión de la dialéctica hegeliana en *Una crítica del materialismo storico* (pp. 28 y 54-5).

118. *Ibid.*, pp. 106 y 108-9.

Como cabría imaginar, semejante interpretación del historicismo marxiano aborrece toda excepcionalidad revolucionaria más o menos episódica. Al punto en que Gentile asevera, en su curiosa enunciación final de las contradicciones inherentes al materialismo histórico, que «una revolución es una negación de la historia, un negarle valor a lo que la historia ha consagrado como natural movimiento y desarrollo de la sociedad humana».¹¹⁹ Vemos así desfigurarse hasta sus mismas antípodas las ideas delineadas por Marx en las *Tesis* y expuestas con mayor amplitud en el primer capítulo («Feuerbach») de *La ideología alemana*: «La fuerza impulsora de la historia, incluso de la religión, la filosofía y cualquier otro tipo de teoría, no es la crítica, sino la revolución».¹²⁰

(Entre paréntesis: en el pretendido carácter revolucionario del fascismo se encuentra sin duda un requisito para ese proceso cínicamente conservador a que Gramsci aludirá sirviéndose de la categoría de «revolución pasiva».¹²¹ De ahí su asombro al descubrir, en prisión, una formulación gentiliana del pensamiento fascista como «filosofía de la praxis»: «No una filosofía que se piensa, sino que se hace, y por ello

119. *Ibid.*, pp. 162-3.

120. *MEW*, t. 3, p. 38.

121. *Q*, II, p. 1089 (8, 236).

se enuncia y afirma, no con fórmulas, sino con la acción». ¹²² Es desde luego curioso que, a treinta años de distancia de la escritura de su segundo ensayo sobre el materialismo histórico, Gentile definiera el ideario fascista de ese modo, en falso acuerdo con la undécima tesis sobre Feuerbach, ensalzando el valor de una *acción* que desprecia y combate «las filosofías abstractas e intelectualistas». ¹²³ Contrasta vigorosamente con el viejo trabajo teórico por el que toda una cosmovisión había quedado encapsulada en un concepto metafísico, relajante como el opio, de «praxis»).

Tiene gran relevancia para el joven Gentile el determinar cuál de los Marx aparecidos bajo su lupa, inconciliables en última instancia, antecede al otro. Pese a reconocer en Marx a «un verdadero filósofo que por determinados estudios y por las condiciones del tiempo se convirtió en revolucionario», no duda en presentarlo como autor de una «teoría histórica revolucionaria» a la que añadió un «artificioso» entramado

122. G. Gentile, «La filosofía del fascismo», *Educazione fascista*, VI, 11, noviembre de 1928, p. 642. Gramsci tuvo conocimiento del contenido de este artículo por medio de una reseña aparecida en *La Fiera letteraria*. Véase su comentario al respecto en Q, I, p. 88 (1, 87), reelaborado en Q 13 § 40 (Q, III, pp. 1651-2).

123. G. Gentile, art. cit., p. 641.

metafísico como «superfetación de su pensamiento».¹²⁴ El orden es ciertamente importante, porque esta «superfetación» no es otra cosa que el artefacto teórico de Gentile.

Se dirá quizá que el ejercicio de obstinación detallista en que nos hemos detenido tanto está de más en un trabajo encaminado a rastrear el alcance de una tradición interpretativa. Pero ocurre que el escrutinio filológico (esa «orfebrería de la palabra» o arte de «leer con lentitud», por retomar las conocidas expresiones de Nietzsche)¹²⁵ supone una premisa inexcusable en la tarea de analizar la fortuna de la interpretación gentiliana del materialismo histórico y de la «filosofía de Marx». Como observara Fabio Frosini, no hay otra forma de escapar airoosamente de ese cautivador aparato que enfrascarse en un examen lingüístico de sus presupuestos mistificados.¹²⁶

Es obvio que el principal continuador de la vía abierta por Gentile, Rodolfo Mondolfo, embriagado tal vez por el potencial especulativo de la propuesta, renunció de inicio a

124. G. Gentile, *La filosofía di Marx*, ed. 2003, *op. cit.*, pp. 119 y 7-8, respectivamente.

125. F. Nietzsche, prefacio a *Morgenröthe: Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, en *KGW*, vol. V-1, 1971, p. 9.

126. Frosini, *op. cit.*, p. 67.

una minuciosa exploración filológica de su única fuente.¹²⁷ Mondolfo comenzó su andadura en el marxismo teórico, en 1909, con una versión italiana de las *Tesis* idéntica en gran parte a la de Gentile. Pese a enmendar algunos de los errores a que he hecho referencia, mantuvo las nada inocuas expresiones «*attività che ponga l'oggetto*» («gegenständliche Tätigkeit»), «*che i rivoluzionari danno...*» («der “revolutionären”, der praktisch-kritischen Tätigkeit») y, por supuesto, «*praxis rovesciata*» («*umwälzende Praxis*»)¹²⁸ (Mencionaré de paso el hecho de que Mondolfo remitiera allí, a pie de texto, entre otras, a la antes referida, más precisa traducción de Ettore Ciccotti).¹²⁹ La noción hiperdesarrollada, con respecto a Labriola, de una «filosofía de la praxis» que recubre y desman-

127. Abordaré solo algunas cuestiones (centrales) relativas a la producción teórica de Mondolfo, sin pretensión de exhaustividad. Para mayores informaciones, remito a M. Mustè, *op. cit.*, pp. 135-72.

128. R. Mondolfo, «Feuerbach e Marx» (largo escrito publicado originalmente en 1909, como «La filosofia del Feuerbach e le critiche del Marx», en la revista italiana *La Cultura filosofica*), en *íd.*, *Umanismo di Marx: studi filosofici 1908-1966*, Turín, Einaudi, 1968, pp. 10-1. Sobre la presencia en este volumen, al final de la tercera tesis sobre Feuerbach, de la fórmula «*praxis che si rovescia*» (en lugar de «*praxis rovesciata*»), véase M. Mustè, *op. cit.*, p. 141.

129. Mondolfo, *op. cit.*, p. 9, n. 4.

tela el materialismo de Marx;¹³⁰ el incuestionado viquismo de la concepción histórico-filosófica esbozada en las *Tesis*;¹³¹ la idea vertebral de un «rovesciamento della praxis» entendido como circularidad dialéctica, como acción recíproca y en constante devenir entre el ser humano y su ambiente:¹³² todo ello presenta en Mondolfo caracteres sustancialmente iguales a los del segundo ensayo de Gentile. No obstante, Mondolfo abrió brecha desde un principio ahondando a contracorriente en el eje temático de las *Tesis*, la crítica a Feuerbach.

Dice Mondolfo: aun cuando sea el propio Marx quien haya contribuido de manera más decisiva a una viciada re-

130. Cabría remitir aquí a demasiados lugares de la obra mondolfiana sobre marxismo; véase siquiera, a modo de muestra, una observación contenida en el prefacio a la segunda edición italiana de R. Mondolfo, *Il materialismo storico in Federico Engels* (Florencia, La Nuova Italia, 1952), p. XXII. Norberto Bobbio dedicó un buen puñado de páginas (XXIII-XXX) de su introducción a *Umanismo di Marx, op. cit.* a indicar encuentros y divergencias entre Mondolfo y Labriola; en lo relativo a la «filosofía de la praxis», véanse sobre todo pp. XXVII-XXVIII.

131. Cf. R. Mondolfo, *Umanismo di Marx, op. cit.*, pp. 73 («Feuerbach e Marx»), 135 («Spirito rivoluzionario e senso storico», 1915) y 237 («Contributo ad un chiarimento di idee», 1924), así como *Il materialismo storico in Federico Engels, op. cit.*, pp. 402-3 («“Prassi che rovescia” o “prassi che si rovescia”?»), 1933). Y véase M. Mustè, *op. cit.*, pp. 137-8, n. 14.

132. R. Mondolfo, *Il materialismo storico in Federico Engels, op. cit.*, pp. 218-9.

cepción de la *Esencia del cristianismo*, «para entender bien a Marx es necesario haber comprendido antes correctamente a Feuerbach».¹³³ Por más que se insista en situar a Feuerbach en las filas del «materialismo contemplativo», es en su obra donde ha desplegado las alas un pensar filosófico que rebasa por igual los monismos idealista y materialista.¹³⁴ Y es un concepto de *praxis*, germinal en los círculos de la izquierda hegeliana (téngase en cuenta la influencia de August von Cieszkowski), lo que dota de cuerpo a dicho pensar. De tal modo que la filosofía de la *praxis* se halla ya en Feuerbach en un estado de florecimiento casi pleno.¹³⁵

Afirmar, como hiciera Mondolfo, que las novedades teóricas asumidas por Marx en las *Tesis* pertenecen en realidad a Feuerbach es tanto como imputar al primero la clase de fechoría plagiaaria que Engels denunció en Loria.¹³⁶ En adelan-

133. R. Mondolfo, «Feuerbach e Marx», en *Umanismo...*, pp. 8-9.

134. *Ibid.*, pp. 24-5. También R. Mondolfo, *Il materialismo storico...*, *op. cit.*, pp. 33-4 (pero véase en general el cap. IV, «Feuerbach, Engels e il materialismo», pp. 25-53).

135. R. Mondolfo, *Il materialismo storico...*, *op. cit.*, pp. 91-2 y ss. (el título del capítulo resulta muy sugerente: «La filosofia della praxis nella sinistra hegeliana [...]»); véanse también pp. 385-6. Ya en «Feuerbach e Marx»: *Umanismo...*, *op. cit.*, p. 25 y ss.

136. F. Engels, prólogo (1894) al tercer tomo de *El capital*, *MEW*, t. 25, pp. 25-8. Cf. M. Mustè, *op. cit.*, p. 142.

te, Mondolfo variará su discurso, relajando esas acusaciones tácitas y otorgando méritos a Marx, aunque sin recular un ápice en lo concerniente al pensamiento de Feuerbach. Un artículo de 1912 recoge una novedad esencial: sí, de él ha tomado Marx «mucho más que lo declarado en sus famosas once *Glosas*: ha obtenido nada menos que los fundamentos de la *filosofía de la praxis*»; pero es verdad que Marx «no se detuvo ahí: es suyo, todo suyo, el concepto de la *praxis que se invierte*» (*che si rovescia*)... como «perfeccionamiento de la noción feuerbaquiiana de necesidad».¹³⁷

Mondolfo poseía un interés muy distinto al de Gentile en esclarecer la que consideraba auténtica filosofía marxiana. No actuaba motivado por afanes disolutivos o revisionistas. No hay en su «desmaterialización» de Marx otra pretensión que la de ubicar obra y herencia en el plano *adecuado* de un historicismo humanístico con origen en Feuerbach. El ser humano, diría quizá Mondolfo, es para *el verdadero marxismo* amo y señor, protagonista de la historia en formas insospechadas para el determinismo económico y el fatalismo.¹³⁸

137. R. Mondolfo, «Intorno alla filosofia di Marx» (1912), en *Umanismo...*, *op. cit.*, pp. 94-5.

138. Véase R. Mondolfo, *Il materialismo storico...*, *op. cit.*, caps. X («Il fatalismo materialistico o dialettico e il concetto di necessità storica», pp.

La historia entera es producto del ser humano. Incluso aquella idea deslizada por Labriola en *Discorrendo*, según la cual los individuos «somos como vividos por la historia», resulta aquí inapropiada.¹³⁹ Gentile recuerda esta frase al tachar todo acto revolucionario de «negación del proceso histórico», esgrimiendo una impersonal, uniforme y suave concepción de ese proceso en base al principio de la «praxis rovesciata».¹⁴⁰ En Mondolfo, el «rovesciamento della praxis» se define en relación a una *voluntad* humana animada y condicionada por la *necesidad* histórico-social. Pero a propósito de esta necesidad debe hacerse una importante precisión:

El individuo es estimulado y casi forzado por una necesidad externa a él, pero no objetiva en sí misma, por cuanto deriva de la acción de otros individuos y no podría existir sin la voluntad subjetiva de estos. Y esas mismas condiciones externas se vuelven necesidad [*necessità*] para el individuo solo en la medida en que se transforman en necesidad [*bisogno*] e impulso a la acción: la actividad de los demás se convierte, en sus resultados, en condición dialéctica de la de cada individuo, pero no podría traducirse en estímulo eficaz si en la misma

203-47) y XII («Determinismo economico e materialismo storico. Le so-
prastrutture e il “rovesciamento della praxis”», pp. 279-350).

139. A. Labriola, *Discorrendo...*, *op. cit.*, p. 5.

140. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, ed. 2003, *op. cit.*, pp. 162-3.

naturaleza subjetiva del individuo no encontrase el momento psicológico activo, antitético a las circunstancias externas. La *dialéctica real*, por tanto, no solo se presenta en la relación entre la actividad antecedente y la actividad sucesiva de la humanidad considerada en su conjunto, sino también en las relaciones entre la acción de cada individuo y las acciones simultáneas de todos los demás.¹⁴¹

En definitiva, la historia cuenta, para Mondolfo, con el más antropomórfico de los sujetos que el marxismo pueda concebir. Y sin embargo pocas propuestas teóricas de signo marxista —vienen de inmediato a la mente los nombres de Lukács y Althusser—¹⁴² han mantenido tan alejado al «hombre de carne y hueso», al sujeto coetáneo de la «praxis revolucionaria» en que el joven Marx depositaba toda esperanza de genuina y plena transformación social. Conduciendo hasta sus límites el proceso de abstracción que iniciara Engels en 1888, Mondolfo elaboró y sostuvo durante décadas «una filosofía para filósofos, una teoría para teóricos, aco-

141. R. Mondolfo, *Il materialismo storico...*, *op. cit.*, p. 233 (véanse pp. 233-6).

142. Sobre el ahumanismo (o antihumanismo) de Althusser, por cierto, véanse *Pour Marx*, *op. cit.*, pp. 224-49 (cap. «Marxisme et humanisme»); *Lire le Capital*, *op. cit.*, vol. II, pp. 73 y ss. («Le marxisme n'est pas un historicisme»), y *Réponse à John Lewis*, París, Maspero, 1973, pp. 66-8, 86 y ss.

gida y discutida en un estrecho círculo de competentes; una matriz políticamente infecunda». ¹⁴³

A ojos de un teórico marxista persuadido por completo de la centralidad del «rovesciamento della praxis» en la concepción histórico-social de Marx, ¹⁴⁴ un acontecimiento como el de la Revolución bolchevique cae de inmediato en descrédito. En 1919 Mondolfo se servía, para evaluar este fenómeno, de esa retórica que aguarda a una feliz coincidencia entre factores objetivos («la madurez de las condiciones materiales») y subjetivos («la madurez espiritual de las clases revolucionarias»). Con una oportuna referencia a «La rivoluzione contro il *Capitale*» (fines de 1917), rechazaba, invirtiendo el discurso de Gramsci (es decir, en nombre del materialismo histórico), las actuaciones leninistas: esfuerzos precipitados y, por tanto, inútiles e incluso contraproducentes. ¹⁴⁵ Interpelado de este modo, Gramsci responde con su

143. N. Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Turín, Einaudi, 1986, p. 16.

144. Cf. «“Prassi che rovescia” o “prassi che si rovescia”?», en *Il materialismo storico...*, op. cit., pp. 401-3, escrito de 1933 en que Mondolfo trató de salvar sus teorías del derrumbe frente al seísmo ocasionado por la aparición del texto original de las *Tesis sobre Feuerbach*.

145. R. Mondolfo, «Leninismo e marxismo» (febrero de 1919), en *Umanismo di Marx*, op. cit., pp. 145-51.

habitual mordacidad de juventud: el de Mondolfo por la revolución es un «amor gramatical».

Él interroga y le irritan las respuestas. Pregunta: ¿Marx? Se le responde: Lenin. Pobres de nosotros, eso no es científico, no puede satisfacer el sentido filológico del erudito y del arqueólogo. Y con una seriedad catedrática que entenece, Mondolfo suspende, suspende y suspende: cero en gramática, cero en ciencia comparada, cero en la prueba práctica de magisterio.¹⁴⁶

La mala opinión sobre Mondolfo recogida en los *Cuadernos* parece ser, por encima de todo, un reflejo de este importante desencuentro. Pese a no recordar con exactitud el valor de su trabajo teórico,¹⁴⁷ Gramsci lo describirá en 1934 como un desarrollo inconsecuente de las ideas labriolanas a propósito de una «filosofía de la praxis» entendida como núcleo filosófico *autosuficiente* del marxismo.¹⁴⁸ Gramsci, quien remitía entonces a la «pobreza de conceptos y de directrices de la enseñanza universitaria de Mondolfo», no tu-

146. ON, p. 25 («Rodolfo Mondolfo: “Leninismo e marxismo”», *L’Ordine nuovo*, I, 2, 15 de mayo de 1919).

147. Q, I, pp. 420-1 (4, 1; mayo de 1930) y Q, III, p. 1855 (16, 9; 1934).

148. Q, III, pp. 1855-6 (16, 9).

vo ocasión de frecuentar sus clases en Turín.¹⁴⁹ Asistió, en cambio, durante el curso 1914-1915, a unas lecciones de filosofía hondamente basadas en las formulaciones de Mondolfo.¹⁵⁰ No es nada superfluo señalar que el responsable de aquellas lecciones «sobre la interpretación crítica del mar-

149. Mondolfo impartió Historia de la Filosofía en la Università di Torino entre 1910 y 1913. Gramsci cursó esta asignatura (bienio) entre 1913 y 1915 (cf. su registro académico, conservado en el Archivio Storico dell'Università di Torino —COLL 9A 397, p. 113— y reproducido en AA. VV., *Il giovane Gramsci e la Torino d'inizio secolo*, al cuidado de la Fondazione Istituto Piemontese Antonio Gramsci, Turín, Rosenberg & Sellier, 1998, pp. 286-7). Aun cuando figure en el registro de Gramsci como encargado de la asignatura, todo parece indicar que Mondolfo no dio clase en Turín entre la inauguración del año académico (4 de noviembre) y la Navidad de 1913 (su traslado a la Università di Bologna se hizo efectivo el 1 de enero de 1914: cf. *Annuario della R. Università di Torino 1913-1914*, Turín, Stamperia Reale di Torino, 1914, p. 72, n. 1). Cabe descartar asimismo una asistencia como oyente (véase P. Togliatti, *Scritti su Gramsci*, al cuidado de G. Liguori, Roma, Editori Riuniti, 2001, p. 73) en los dos cursos anteriores. Mondolfo declaró en una carta a Norberto Bobbio de mayo de 1967 no haber conocido personalmente a Gramsci en aquella época: «Creo que él no estuvo inscrito en ninguno de los cursos que di en Turín de 1910-11 a 1912-13, que, por lo demás, no tenían nada que ver con el marxismo» (introducción de Bobbio a R. Mondolfo, *Umanismo di Marx*, *op. cit.*, p. XLV, n. 2).

150. Cf. D. Zucàro, «Antonio Gramsci all'Università di Torino 1911-1915», *Società*, XIII, 6, diciembre de 1957, pp. 1109-10. Acerca del peso aparentemente escaso de estas lecciones en la evolución intelectual y política de Gramsci, véanse G. Fiori, *op. cit.*, p. 109, y G. Bergami, *Il giovane Gramsci e il marxismo 1911-1918*, Milán, Feltrinelli, 1977, pp. 72-3.

xismo», Annibale Pastore, dio cuenta en 1947, antes del lanzamiento de la primera edición (temática) de los *Cuadernos*, de un especial interés de su antiguo alumno en «el problema de la “inversión [rovesciamento] de la praxis”». ¹⁵¹ Si puede hablarse de una influencia reseñable de Mondolfo en Gramsci, será en el uso de esta fórmula, acuñada por Gentile, cierto, pero elevada por Mondolfo, escrito tras escrito, a la categoría de concepto fundamental del materialismo histórico. ¹⁵²

Es digno de nota el hecho de que en los tan abundantes textos precarcelarios de Gramsci —nada menos que el trabajo propagandístico de un decenio— no haya referencia alguna al famoso «rovesciamento», como tampoco la hay en los *Cuadernos* antes de la versión gramsciana (1930) ¹⁵³ de las *Tesis sobre Feuerbach*. Su dominio del alemán era en aquel tiempo limitado, pero suficiente para una traducción reposada, y ayudada de un diccionario bilingüe, de un texto breve y de sobra conocido. Gramsci duda, sin embargo, y vierte

151. A. Pastore, «Antonio Gramsci studente», *Sempre avanti!*, n. s., III, 99, 27 de abril de 1947, p. 3.

152. Cf. N. Bobbio, introducción a R. Mondolfo, *Umanismo di Marx*, *op. cit.*, p. XVI. El propio Mondolfo ha negado su influencia en Gramsci: cf. «Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi» (1955), en *Umanismo...*, p. 281.

153. Cf. *Q*, IV, p. 2392.

su incertidumbre sobre el papel: tachones, alternativas y algún que otro desliz. Pero el único punto en que su traducción, superior por lo demás a las de Gentile y Mondolfo, se aparta de la fuente con brusquedad es la última frase de la tercera tesis: «Il ~~convergere~~ del mutarsi dell'ambiente e dell'attività umana può solo essere concepito e compreso razionalmente solo [sic] come rovesciamento della praxis». ¹⁵⁴ La elección es tanto más elocuente cuanto que Gramsci demuestra conocer el significado del verbo «umwälzen». Así traduce, sin ir más lejos, la frase final de la cuarta tesis:

Così, per esempio, dopo che la famiglia terrena è scoperta come il segreto della sacra famiglia, bisogna criticare teoricamente la prima e *sovertirla* praticamente [Also z. B., nachdem die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch kritisiert und praktisch umgewälzt werden]. ¹⁵⁵

Y repite esta opción en el más célebre pasaje del prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, traducido

154. Q, III, p. 2356 (los tachones se encuentran en la fuente). Las Tesis contenidas en el volumen traducido por Gramsci (K. Marx, *Lohnarbeit und Kapital, Zur Judenfrage und andere Schriften aus der Frühzeit*, 2.^a ed., Leipzig, Reclam, s. f.) corresponden a la revisión de Engels.

155. Q, III, p. 2356; MEW, t. 3, p. 534. La cursiva es mía.

inmediatamente después de las *Tesis*: «si sovverte» por «wälzt sich», «sovvertimento/i» por «Umwälzung/ungen», «epoca di sovvertimenti» por «Umwälzungsepoche».¹⁵⁶

La manera en que Gramsci utilizó la fórmula «rovesciamento della praxis» en adelante demuestra que su presencia en la traducción gramsciana de las *Tesis* responde en parte a una condición de «significante sobredeterminado». Quisiera dejar claro que Gramsci no renuncia al ritmo circular, de dialéctica reciprocidad, que aquella fórmula compendia. Por el contrario, ese ritmo constituye una música de fondo frecuente en sus variadas incursiones teóricas. Pero a tal signi-

156. Q, III, p. 2359; MEW, t. 13, p. 9. A modo de excursus: a lo largo de su encarcelamiento, Gramsci dispuso de diversos diccionarios alemán/italiano; un breve cotejo entre algunos de los términos que empleó y las voces correspondientes del *Nuovo dizionario tedesco-italiano e italiano-tedesco*, Milán, Treves, s. f., a cargo de G. Oberosler, volumen conservado en el Fondo Gramsci (Roma) con los habituales indicadores de entrega (nombre y matrícula del recluso, firma del director y sello de la cárcel), nos convence de su uso en la traducción de las *Tesis*. Podemos limitarnos a las palabras que generaron dudas en Gramsci (tachadas o con alternativas); son especialmente persuasivos los casos de «Verhalten» («modo di procedere»), en la primera tesis, y «Zusammenfallen» («convergere»), en la tercera (cf. Q, III, pp. 2355-6, y Oberosler, *op. cit.*, s. vv. *Verhalten* y *Zusammenfallen*). Este diccionario únicamente recoge como equivalentes de «Umwälzen» los verbos «voltolare», «rotolare» y «capovolgere», y los sustantivos «rivolgimento» y «rivoluzione» para «Umwälzung» (*ibid.*, s. vv. *Umwälzen* y *Umwälzung*).

ficado se impone el que aportaría una correcta traducción del término «*umwälzende*». Así, Gramsci maneja la fórmula *sincrónicamente* en uno y otro sentido:

a) «Evento subversivo»:

¿Cuándo podemos imaginar que la contradicción [relativa a la hipótesis de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia] llegará a un nudo gordiano, normalmente insoluble, pero que pide la intervención de una espada de Alejandro? Cuando toda la economía mundial se haya vuelto capitalista y de un cierto grado de desarrollo; es decir, cuando la «frontera móvil» del mundo económico capitalista haya llegado a sus columnas de Hércules. Las fuerzas contraoperantes de la ley tendencial, que se resumen en la producción de un cada vez mayor plusvalor relativo, tienen límites dados, por ejemplo, técnicamente por la extensión de la resistencia elástica de la materia y socialmente por la medida soportable de desempleo en una determinada sociedad. O sea, la contradicción económica se convierte en contradicción política y se resuelve políticamente [*in un rovesciamento della praxis*].¹⁵⁷

b) «Dialéctica histórico-social»:

La filosofía del *Ensayo popular* (implícita en él) puede llamarse un aristotelismo positivista, una adaptación de la lógica for-

157. Q, II, p. 1279 (10-II, 33; entre junio y agosto de 1932).

mal a los métodos de las ciencias físicas y naturales. La ley de causalidad, la búsqueda de la regularidad, la normalidad, la uniformidad, sustituyen a la dialéctica histórica. Pero ¿cómo puede deducirse la superación, [*il «rovesciamento della praxis»*], de esta forma de pensar? El efecto, mecánicamente, nunca puede superar a la causa o al sistema de causas, por lo que no puede haber otro desarrollo que el simple y vulgar del evolucionismo.¹⁵⁸

Indagaremos más adelante en el significado que la noción de *praxis* asume en los *Cuadernos de la cárcel*. El contenido de nuestra última cita permite retomar antes la problemática en cuyo seno esta noción se había erigido en tótem del «italomarxismo».

Es moneda corriente el situar a Nikolái Bujarin, teórico soviético de referencia durante la década de 1920, como paradigma en los *Cuadernos* del llamado materialismo vulgar. Ninguna otra obra ha recibido en los escritos carcelarios de Gramsci tanta atención como su *Teoría del materialismo histórico: manual popular de sociología marxista* (1921), el apenas mencionado «ensayo» de planteamiento cuestionable. Son más que abundantes las notas dedicadas a este libro en los cuadernos 4, 7 y 8, redactadas entre mayo de 1930 y abril de

158. Q, II, pp. 1402-3 (11, 14; entre julio y agosto de 1932).

1932, y luego recopiladas en el cuaderno 11 bajo el título de «Observaciones y notas críticas sobre un intento de “Ensayo popular de sociología”» (§§ 13-35, verano de 1932).¹⁵⁹ Se han querido comparar en el pasado los afilados reproches que Gramsci dirigió en esas notas al libro de Bujarin, particularmente, con la crítica formulada por Lukács en una reseña de 1925.¹⁶⁰ Con mayor o menor ahínco, ambos denunciaron el enfoque científiconaturalista y el muy excesivo esquematismo del *Manual*, el «materialismo contemplativo», mecánico, en que descansaba la exposición de Bujarin, su escasa y torpe atención a la dialéctica marxista y la burda reducción de la noción de fuerza productiva al mero instrumento técnico.¹⁶¹ Ahora bien, Gramsci tuvo la oportunidad de profundizar más e hincó con fuerza el cuchillo. Lukács pensaba que el *Manual* debía recibirse, en su condición de texto divul-

159. Véase Q, II, pp. 1396-450.

160. Véase A. Zanardo, «Il Manuale di Bucharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci», *Società*, XIV, 2, marzo de 1958, pp. 230-62 (versión revisada y ampliada del texto homónimo presente en AA. VV., *Studi gramsciani...*, op. cit., pp. 337-68).

161. Cf. G. Lukács, Reseña de N. Bucharin, *Theorie des historischen Materialismus. Gemeinverständliches Lehrbuch der marxistischen Soziologie*, en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XI, 1925, pp. 216-24, y Q, II, pp. 1401-5, 1420-2, 1424-6, 1431-2, 1442-5 y 1489 (Q 11 §§ 14, 15, 21, 22, 26, 30 y 62), sobre todo.

gativo, con una cierta indulgencia; para Gramsci, en esta condición radicaba de hecho un motivo de censura, puesto que Bujarin, en lugar de hacer frente al acrítico y conservador sentido común y al «pensamiento vulgar», había capitulado ante ellos: «El ambiente ineducado y tosco ha dominado al educador» y se ha visto así reafirmado.¹⁶² Pero existía un elemento más pernicioso, «raíz de todos los errores del *Ensayo* y de su autor [...]».¹⁶³ Ya desde el título, el libro enunciaba una problemática concepción del materialismo histórico como «sociología marxista», siendo esta poco más que un método para el estudio de la historia fundamentado en el hallazgo de «las leyes generales que rigen la evolución humana».¹⁶⁴ Y, si bien Bujarin presentaba esa «sociología» con el nombre alternativo de «filosofía de la historia» (p. 113), su construcción a la manera de una ciencia social había de descansar *necesariamente* en un sistema filosófico previo e

162. G. Lukács, art. cit., pp. 216-7; Q, II, pp. 1396-7 y 1426 (Q 11 §§ 13 y 22).

163. Q, II, p. 1426 (11, 22).

164. N. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico: ensayo popular de sociología marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1974, p. 113; pero véanse en general los apartados 5 («Las ciencias sociales y la sociología») y 6 («El materialismo histórico considerado como una sociología marxista») de la introducción: pp. 112-5.

impropio: ni más ni menos que un «materialismo metafísico»,¹⁶⁵

De la resistencia «escolástica» de Bujarin a estudiar debidamente la dialéctica y de sus nunca superadas dificultades para comprenderla se hace mención en el escrito conocido como el «testamento político» de Lenin. Gramsci cree saber el motivo de esta falta, por la que Lenin duda incluso en otorgar a las producciones teóricas de su compatriota el calificativo de «marxistas».¹⁶⁶ El problema nace por fuerza en la partición del materialismo histórico que ha efectuado Bujarin. Él recobra una vieja «filosofía sistemática», proyecta «una teoría de la historia y de la política» (sociología) y completa una con la otra. (De Plejánov a Althusser, esta clase de división en el campo de la teoría marxista ha demostrado sus riesgos). Y ocurre que la dialéctica solo puede ser asimilada con propiedad al concebirse el materialismo histórico «como una filosofía integral y original que inicia una nueva fase en la historia y en el desarrollo mundial del pensamiento en la medida en que supera [...] tanto al idealismo como al materialismo tradicionales [...]». *Supera*, esto es, conserva

165. Q, II, p. 1425 (11, 22).

166. V. I. Lenin, «Carta al [XII] Congreso [del PCUS]», en *íd.*, *Obras completas*, t. 45, Moscú, Progreso, 1987, p. 361.

cuanto ha de conservar y revoca lo que ha de ser revocado. «Desligada de la teoría de la historia y de la política», en suma, «la filosofía no puede ser sino metafísica», una doctrina transhistórica en que la dialéctica malviviría como un cuerpo extraño.¹⁶⁷

Tendremos ocasión de comprobar hasta qué punto y con qué relevancia se ha desplegado en los *Cuadernos* la «intuición» labriolana de una autosuficiencia filosófica del materialismo histórico. Señalaré de momento que Gramsci, en prisión, no se ha opuesto menos al «idealismo vulgar» de Croce, en cuyo sistema la dialéctica resultó desmembrada (desdoblada en *oposición* y *distinción*),¹⁶⁸ que al materialismo pedestre de Bujarin. Queda muy lejos la época en que un Gramsci «tendencialmente croceano» y de inclinaciones voluntaristas afirmaba que, en lo esencial, «el marxismo se basa en el idealismo filosófico, [...] una doctrina del ser y del conocimiento según la cual estos dos conceptos se identifican y la realidad es aquello que se conoce teóricamente, nuestro

167. Q, II, pp. 1425-6 (11, 22). Cf. este texto con su primera versión: Q, II, p. 877 (7, 29).

168. Cf. Q, I y II, pp. 503-4 (4, 56), 1240 (10-II, 1), 1316-7 (10-II, 41-X) y 1354-5 (10-II, 59-III y IV); B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Bari, Laterza, 1907, pp. 8-11 y 77-96 (cap. IV: «Il nesso dei distinti e la falsa applicazione della forma dialettica»).

propio yo».¹⁶⁹ El marxismo, por otro lado, no podría ser ya presentado en continuidad con «el pensamiento idealista *italiano* y alemán».¹⁷⁰ Ha perdido efecto la maniobra con la que Croce había hecho del Vico protoidealista un antecesor formidable, precursor de numerosas corrientes de pensamiento, incluido el de Marx.¹⁷¹ Es el amplio paraguas del historicismo el que reúne ahora a estos dos hombres junto a Hegel, y ello en menoscabo de Vico:

Aun cuando su genialidad consista precisamente en haber concebido el vasto mundo desde un rinconcito muerto de la historia, ayudado por la concepción unitaria y cosmopolita del catolicismo, ¿qué «movimiento» histórico real testimonia la filosofía de Vico? He aquí la diferencia esencial entre Vico y Hegel, entre Dios y Napoleón-espíritu del mundo, entre la pura especulación abstracta y la «filosofía de la historia», que

169. *NM*, pp. 348-9 («Misteri della cultura e della poesia», *Il Grido del popolo*, XXIII, 743, 19 de octubre de 1918).

170. *CF*, p. 514 («La rivoluzione contro il *Capitale*», art. cit.; diciembre de 1917). La cursiva es mía.

171. Cf. B. Croce, *La filosofia di G. Vico*, *op. cit.*, pp. 243-8, y véase *Q*, II, p. 1089 (8, 237). Según Croce, Vico fue «ni más ni menos que el siglo diecinueve en ciernes» (*op. cit.*, p. 248). Acerca de la interpretación croceana de Vico, véase H. V. White, «What is Living and What is Dead in Croce's Criticism of Vico», en AA. VV., *Giambattista Vico: An International Symposium*, *op. cit.*, pp. 379-89.

deberá llevar a la identificación de filosofía e historia, del hacer y el pensar, del «proletariado alemán como único heredero de la filosofía clásica alemana».¹⁷²

Antes de abordar el contenido de este fragmento, del que podemos extraer una idea fundamental para la problemática que estamos tratando, conviene aportar una segunda cita a propósito del canónico vínculo entre Hegel y Marx:

Hegel, a caballo entre la Revolución francesa y la Restauración, ha dialectizado los dos momentos de la vida filosófica, materialismo y espiritualismo. Los continuadores de Hegel han destruido esta unidad y se ha regresado al viejo materialismo con Feuerbach y al espiritualismo de la derecha hegeliana. Marx ha revivido en su juventud toda esta experiencia: hegeliano, materialista feuerbaquiano, marxista; es decir, ha rehecho la unidad destruida en una nueva construcción filosófica. Ya en las tesis sobre Feuerbach se presenta claramente esta nueva construcción, esta nueva filosofía suya. Muchos materialistas históricos han rehecho para Marx lo que se había hecho para Hegel, esto es, han regresado de la unidad dialéctica al materialismo crudo, mientras que [...] la alta cultura moderna, idealista vulgar, ha tratado de incorporar lo que le era indispensable del marxismo, puesto que esta filosofía mo-

172. Q, I, p. 504 (4, 56).

derna, a su manera, también ha tratado de dialectizar materialismo y espiritualismo, como había intentado Hegel y realmente hecho Marx.¹⁷³

El tono deliberadamente provocador de los artículos juveniles de Gramsci, cargados de chispazos polémicos, de eslóganes con que atizar al lector e incitar la confrontación teórica, tiende a opacar el vaivén de una mente política en formación. En diciembre de 1917, Gramsci presenta la toma del poder bolchevique como impugnación de los principios elementales del materialismo histórico;¹⁷⁴ y, sin embargo, pasados unos días, anuncia la recuperación, por cuenta de las jóvenes generaciones, de «la genuina doctrina de Marx, para la cual el hombre y la realidad, el instrumento de trabajo y la voluntad no están separados, sino que se identifican en el *acto histórico*».¹⁷⁵ Este concepto, obvio préstamo gentiliano, reaparecerá en los *Cuadernos*:

Ni el monismo materialista ni el idealista, ni «Materia» ni «Espíritu», evidentemente, sino «*materialismo histórico*» [rees-

173. *Q*, I, p. 424 (4, 3). El nombre de Feuerbach, tachado por Gramsci aquí, desaparece en la reescritura del pasaje (*Q*, III, p. 1861; *Q* 16 § 9).

174. *CF*, pp. 513-7 («La rivoluzione contro il *Capitale*», art. cit.).

175. *CF*, pp. 555-6 («La critica critica», art. cit.). La cursiva es de Gramsci.

critura: ... *sino identidad de los contrarios en el acto histórico concreto*], es decir, actividad del hombre (historia) en concreto, aplicada a una cierta «materia» organizada (fuerzas materiales de producción) [reescritura: ... «materia» *organizada (historizada)*], a la «naturaleza» transformada por el hombre. Filosofía del *acto* (praxis), pero no del «acto puro», sino del acto «impuro», o sea, real en el sentido profano de la palabra.¹⁷⁶

Repudio de la abstracción especulativa, realismo mundano, concretísima historicidad: todo esto, en definitiva, caracteriza el modo en que Gramsci interpreta el marxismo en sus *Cuadernos*. Son términos apropiados para pensar una «praxis» *impura*, solo en apariencia equiparable al concepto que había encumbrado Gentile en 1899. En esos términos, la cansina primacía de la «Materia» podrá ser olvidada, al fin, con verdadero provecho, si logramos desentendernos de cualquier otro dispositivo metafísico, de cualquier otro canal de «inmanencia especulativa».¹⁷⁷ No hay lugar en la obra carcelaria de Gramsci para una hipóstasis de la praxis, para una «Praxis» tan mayúscula que, como el determinismo económico, deje a la voluntad humana en convidada de piedra de la historia.

176. Q, I y II, pp. 455 (4, 37; septiembre u octubre de 1930) y 1492 (11, 64; entre agosto y finales de 1932). Véase F. Frosini, *op. cit.*, p. 71.

177. Véase Q, II, pp. 1246-8 (10-II, 9).

La expresión «materialismo histórico», qué duda cabe, ha ayudado muy poco a enderezar las lecturas más toscas de la obra de Marx. Gramsci es consciente de ello. Entre septiembre y octubre de 1930, «a propósito del nombre de “materialismo histórico”», reproduce un comentario atribuido a Napoleón acerca de la conveniencia de designar las grandes novedades científicas con términos del todo originales y distintivos.¹⁷⁸ Y año y medio después comenta que el propio Marx había constatado la importancia de la terminología al resistirse a calificar su concepción, así como la dialéctica que la vertebraba, de «materialista».¹⁷⁹ Son notas claras, nada ambiguas en su contenido, pero retazos, al fin y al cabo, de una reflexión que se extiende en el tiempo. Y sería aventurado concluir que la fórmula «filosofía de la praxis» ha venido a ocupar, en los *Cuadernos*, un espacio del que conviene expulsar la problemática expresión «materialismo histórico». El principal reparo a esta hipótesis atañe al hecho de que

178. Q, I, pp. 452-3 (4, 34). Del pasaje citado por Gramsci: «Si dais un nuevo significado a una vieja palabra, por mucho que expliquéis que la antigua idea ligada a esa palabra no tiene nada en común con la idea que ahora se le atribuye, jamás podréis considerar que las mentes humanas hayan dejado de concebir alguna semejanza o conexión entre la idea antigua y la nueva; y esto embrolla la ciencia y produce inútiles disputas».

179. Q, II, p. 1065 (8, 206; febrero-marzo de 1932).

Gramsci haya esperado precisamente a una obligada «reforma criptográfica» de sus escritos (primavera de 1932) para resolver el problema. Cuestionar el apelativo de «materialismo histórico», dudar de su idoneidad, ha resultado un requisito de toda formulación del marxismo como «filosofía de la praxis»: antes lo hicieron Gentile y Mondolfo, además de Croce.¹⁸⁰ Pero Gramsci jamás llegó a defenestrarlo. Por problemáticas que sean, siempre puede uno precisar el significado de las palabras que utiliza. Si apartamos toda rémora de metafísica, podremos hablar incluso de «inmanencia» respecto al pensamiento de Marx.¹⁸¹ Como también podríamos emplear, sin grandes complejos, la expresión «materialismo histórico», a condición de que el acento se desplace del primero al segundo de sus términos.¹⁸²

180. B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, *op. cit.*, pp. 5-6; G. Gentile, *La filosofia di Marx*, ed. 2003, *op. cit.*, p. 56, n. 2; R. Mondolfo, *Umanismo di Marx*, *op. cit.*, p. 113.

181. *Q*, I, pp. 433 (4, 11) y 438 (4, 17), notas redactadas entre mayo y agosto de 1930.

182. Cf. *Q*, I, p. 433 (4, 11). Y véase la reescritura de esta nota: *Q*, II, p. 1437 (11, 27; julio/agosto de 1932).

4. EN BLOQUE

Sobre el uso en los *Cuadernos* de la expresión «filosofía de la praxis» puede discutirse largo y tendido. Habría mucho que decir acerca del extenso debate en que la noción italomarxista de praxis se inscribe. Cuanto he querido exponer en el apartado anterior es que Gramsci participó en ese debate, debate en torno a oposiciones (materialismo/idealismo, determinismo/voluntarismo y demás) opresivas. Más adelante veremos cómo la «praxis rovesciata» ha reemplazado un dualismo por otro, el del baile incesante entre *sujeto* y *objeto*, contra el espíritu mismo de las *Tesis sobre Feuerbach*. Consideremos ahora, para cerrar esta primera parte del trabajo, el ejemplo más notorio del empeño que Gramsci puso en los *Cuadernos* por *rebasar* —no necesariamente relegar, sino *ir más allá de*— aquellas oposiciones.

Con su prurito racionalista, el marxismo analítico ha demostrado a un tiempo la importancia del rigor lógico y de la claridad expositiva y los límites inherentes a una reflexión teórica demasiado escrupulosa. Nadie ha echado en cara a Gerald Cohen el haber tratado de refinar la metáfora estructura/superestructura en su clásico *Karl Marx's Theory of His-*

tory.¹⁸³ Como tampoco reprocharemos a Gramsci que haya recurrido a un símil anatómico (estructura-esqueleto / superestructura-piel) en sus observaciones antieconomicistas.¹⁸⁴ Ahora bien: del perfeccionamiento de un instrumento teórico que escinde la realidad no se obtiene más que una realidad finamente escindida. Por ello Gramsci acompañó aquel símil de un concepto, el de «bloque histórico», que lo discute y traspasa.

Todo lo necesario para ubicar la noción de bloque histórico se encuentra en la nota (Q 4 § 15, mayo-agosto de 1930) en que hace su aparición: el interés en la fluctuante postura de Croce frente al marxismo, la curiosa atribución del concepto a Sorel y la mención de un librito de Giovanni Malagodi cuya lectura parece haber organizado los pensamientos de Gramsci. Se diría que el debate sostenido en *La Città futura* abre ahí un nuevo capítulo, una especie de epílogo acorde al paso del tiempo y a la madurez intelectual y política de su autor. Mucho ha cambiado, en efecto, desde el invierno de 1917, empezando por la interpretación croceana de la obra de Marx. Croce reduce ahora el marxismo a un «economi-

183. Véase G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford, Clarendon Press, 1978, pp. 231-2.

184. Q, I, p. 437 (4, 15).

cismo histórico» y afirma que Marx «consideraba sustancial la vida económica, y apariencia, ilusión o “superestructura”, como la llamaba, la vida moral». ¹⁸⁵ «Apariencia» e «ilusión» son palabras injustas e interesadas, observa Gramsci. También burdas: incompatibles con el hecho de que la concepción croceana de las ideologías —instrumentos de acción práctica compuestos de afirmaciones parciales o falsas con visos de verdad— tenga una nítida ascendencia marxista. ¹⁸⁶

Le ideologie politiche (G. Malagodi, 1928) bien pudo suscitar en Gramsci una contraposición entre el ultraeconomicismo presentado por Croce y la teoría soreliana del «mito». ¹⁸⁷ El apartado que el libro dedica a esta teoría sigue a otro correspondiente a la concepción croceana de las ideologías («L'ideologia come sofisma»). Y todo apunta a que Gramsci extrajo la idea del «bloque histórico» de un fragmento de la «Carta a Daniel Halévy», introducción a las *Reflexiones sobre la violencia*, parafraseado por Giovanni Malagodi:

185. B. Croce, *Etica e politica: aggiuntovi il «Contributo alla critica di me stesso»*, Bari, Laterza, 1931, pp. 273-4 (el texto del que procede la cita es de 1924). Cf., además de Q 4 § 15, Q, I y II, pp. 462 (4, 38) y 1254 (10-II, 16).

186. Q, I, pp. 436-7 (4, 15).

187. El volumen llegó a manos de Gramsci antes de marzo de 1929 (cf. Q, IV, pp. 3061 y 2366). Que a mediados de 1930 lo hubiese leído ya es algo incuestionable.

El concepto de mito es el descubrimiento con el que Sorel pretende superar las dificultades lógicas que han obstaculizado a quienes buscaron una interpretación y un criterio de juicio de las ideologías. [...] Los hombres que participan en los grandes movimientos sociales «se representan su acción futura en forma de imágenes de batallas que garantizan el triunfo de su causa». [...] No hay que tratar de analizar estos «sistemas de imágenes» como se analiza una teoría científica, descomponiéndola en sus elementos. Hay que «tomarlos en bloque» como fuerzas históricas.¹⁸⁸

Por descontado, existe un buen trecho entre la indivisibilidad del mito soreliano y el «nexo necesario y vital entre estructura y superestructuras» que Gramsci sostiene bajo el nombre de «bloque histórico».¹⁸⁹ Este es uno de los muchos casos en que su mente analógica ha cepillado a contrapelo. La analogía es, sin duda, el mecanismo de producción teórica por excelencia en los *Cuadernos*.¹⁹⁰ Actúa con éxito en el fructífero deslizamiento semántico de los principales con-

188. G. F. Malagodi, *Le ideologie politiche*, Bari, Laterza, 1928, pp. 94-5.

189. Q, I, p. 437 (4, 15).

190. Véase V. Gerratana, *Gramsci: problemi di metodo*, op. cit., pp. 71-2, donde ciertas discrepancias en el diálogo Gramsci-Piero Sraffa se achacan a la dificultad de conciliar los razonamientos analógico y analítico de uno y otro. Cf. D. Boothman, *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista*, Perugia, Guerra, 2004, pp. 178-9.

ceptos gramscianos, incluido, si bien de forma puntual, el de «bloque histórico». Y es, de hecho, hacia una de las cuestiones fundacionales del discurso analógico¹⁹¹ adonde este se desplaza. «¿Qué es el ser humano?». Gramsci dejará de responder a esta pregunta, como el Marx de las *Tesis*: «En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales».¹⁹² Dirá:

Hay que concebir al hombre como un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos y elementos de masa y objetivos o materiales con los que el individuo está en relación activa.

Se trata de abrazar una definición que aleje al sujeto de la política de cualquier remanente de abstracción. *En su realidad*, en su más específica *realidad*, el ser humano ha de ser

191. Cf. M. Pla, *Sobre la imaginació analògica: Lautréamont, Breton, Rous-sel*, Barcelona, Quaderns Crema, 2003, p. 9.

192. *MEW*, t. 3, p. 6. «La naturaleza del hombre es el conjunto de las relaciones sociales, que determina una conciencia históricamente definida [...]» (Q, II, p. 1032; Q 8 § 151; abril de 1932); «[...] si se concibe al hombre como el conjunto de las relaciones sociales, entonces parece imposible toda comparación en el tiempo entre hombres, porque son cosas diversas, cuando no heterogéneas» (Q, II, p. 1337 —pero véanse pp. 1337-8—; Q 10-II § 48; diciembre de 1932). Véase también, no obstante, Q, II y III, pp. 1345-6 (10-II, 54; febrero de 1933), 1598-9 (13, 20; entre mayo de 1932 y principios de 1934), 1874-5 (16, 12; 1934; reescritura de Q 8 § 151) y 1209 (añadido ¿de 1935? al sumario de Q 10-I).

percibido como «voluntad concreta, es decir, aplicación efectiva del abstracto querer o impulso vital a los medios concretos que realizan esa voluntad».¹⁹³

193. Q, II, p. 1338 (10-II, 48).

SEGUNDA PARTE

1. «HEGEMONÍA»

Hay que esperar una treintena de páginas para leer en los *Cuadernos* la palabra «hegemonía». Esta obra ingente se inicia con una lista preliminar de temas (*Formación de los grupos intelectuales italianos, El concepto de folclore, Experiencias de la vida en prisión, Americanismo y fordismo...*, por nombrar algunos al azar) fechada el 8 de febrero de 1929.¹ Hasta junio, Gramsci se entregó a la traducción de textos alemanes y rusos; soltó la mano, puso en orden sus pensamientos, recuperó la calma.² Y, habituado de nuevo a la constancia que exige el trabajo intelectual, empezó a tomar notas de temática muy diversa. El siguiente fragmento, en el que aparece por primera vez en los *Cuadernos* la palabra «hegemonía», fue escrito en febrero o marzo de 1930:

... una clase es dominante de dos maneras, o sea, es «dirigente» y «dominante». Es dirigente de las clases aliadas, es domi-

1. Q, I, p. 5.

2. Cf. LC, pp. 253 (carta a Tatiana Schucht del 9 de febrero de 1929) y 262 (carta a Julca del 11 de marzo de 1929).

nante de las clases adversarias. Por eso una clase puede ser «dirigente» (y debe serlo) ya antes de llegar al poder; cuando está en el poder, se vuelve dominante, pero sigue siendo también «dirigente». [...] La dirección política se convierte en un aspecto del dominio en la medida en que la absorción de las élites de las clases enemigas lleva a la decapitación de estas y a su impotencia. Puede y debe haber una «hegemonía política» incluso antes de la llegada al gobierno, y no hay que contar solo con el poder y con la fuerza material que este da para ejercer la dirección o hegemonía política.³

Todo lector de los *Cuadernos* verá en esta primera aparición una «hegemonía» aún distante del frondoso significado gramsciano. Apenas se ha empezado a enriquecer su lógica leninista de origen.⁴ Lo inquietante es descubrir un concepto de hegemonía tan similar a este en la lejana reescritura del fragmento, posterior a enero de 1934. Distinguiamos allí, al menos, un rasgo propio de «la noción genuina-

3. *Q*, I, p. 41 (1, 44).

4. Acerca del uso de la noción de «hegemonía» entre los marxistas de la Rusia prerrevolucionaria y su incorporación al discurso gramsciano, véanse, por este orden, P. Anderson, *The H-Word: The Peripeteia of Hegemony*, Londres y Nueva York, Verso, 2017, pp. 13-23 (cap. 2: «Revolutions») —o bien *The Antinomies of Antonio Gramsci*, íd., pp. 43-50—, y G. Cospito, *Egemonia: da Omero ai Gender Studies*, Bolonia, Il Mulino, 2021, pp. 82, 84-9 y 95-101.

mente gramsciana»: la hegemonía a que apuntaba Gramsci en los primeros meses de 1930 es ahora, además de «política», «intelectual y moral». Pero seguimos frente a una «dirección» que actúa *esencialmente* sobre «los grupos afines y aliados»; solo *las élites* de las clases rivales o enemigas —no estas clases en conjunto, o en gran parte— pueden quedar sujetas a sus efectos.⁵

¿Cómo explicar esa aparente retracción de última hora en la lógica de la «hegemonía»? Si hacia el final de los *Cuadernos* Gramsci ha regresado (un momento) a sus orígenes, ¿cómo debemos leer las muchas decenas de notas intermedias en que utiliza el término? ¿Cómo estudiarlas? ¿Podríamos establecer una definición única y complexiva del concepto gramsciano de hegemonía? ¿De qué manera?

2. EL DESLIZAMIENTO DEL CONCEPTO

Para dar una respuesta solvente a esta serie de preguntas, hemos de observar el recorrido del concepto en manos de Gramsci. Admitamos cuanto antes que la «hegemonía» no fue sometida en los *Cuadernos* a un deslizamiento de significado lineal e inequívoco, por el que debamos preferir ne-

5. Q, III, pp. 2010-1 (19, 24).

cesariamente lo nuevo a lo anterior. Las anotaciones de los años 1934 y 1935 suelen contener formas más «depuradas» del pensamiento gramsciano, pero ni lo compendian ni lo agotan. Los *Cuadernos*, como señalara Valentino Gerratana, responsable de su excelente edición crítica, son un enorme «cantiere di lavoro»,⁶ el vasto espacio de trabajo en el que un hombre repensó la política en condiciones precarias. Lo son de principio a fin. Y esta obra es además el producto de un pensador que a veces avanza a zancadas, obviando los pasos que llevan de un punto a otro. La imagen más clara que pueda adoptarse para entender al Gramsci de los *Cuadernos* es la de un nido. En líneas generales, Gramsci escribe y reescribe alrededor del concepto leninista de hegemonía. Lejos de abandonar a Lenin, lo sitúa en el centro de sus reflexiones. No lo pierde de vista. Teje en torno a él. Como prueba está el hecho de que le haya atribuido la entera paternidad de una versión gramsciana de la «hegemonía» en notas de 1930, 1931 y 1932.⁷

Fue Lacan quien llevó al límite el procedimiento de indagación teórica por el que un conjunto de sondeos, a me-

6. V. Gerratana, *Gramsci: problemi di metodo*, op. cit., p. XII.

7. Q. I y II, pp. 464-5 (Q 4 § 38; octubre de 1930), 882 y 886 (Q 7 §§ 33 y 35; 1931) y 1249-50 (Q 10-II § 12; mayo de 1932).

nudo truncados, delimitan y definen (o acrecientan) un objeto de estudio (en su caso, la alambicada y en parte incognoscible psique humana).⁸ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, los autores que arrojaron a Gramsci a las aguas abiertas del posestructuralismo valiéndose de las ideas lacanianas, debieron tener presente ese método general del psicoanálisis, propio también de su ámbito clínico. Para *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe seleccionaron tres fragmentos «fundamentales» (¡de entre un par de cientos!) con que dar muestra de la distancia tomada por Gramsci en los *Cuadernos* respecto a «la alianza leninista de clases».⁹ Otra selección igualmente reducida podría dar lugar, por ejemplo, a una «hegemonía» de acento hegeliano. Porque las citas desligadas y agrupadas en pequeño número, incapaces de captar un ritmo de pensamiento en forma de nido (o flor, o remolino, o espiral), siempre serán tendenciosas.

The Antinomies of Antonio Gramsci, el ensayo de Perry Anderson publicado en *New Left Review* hace cerca de medio siglo,¹⁰ es un caso distinguido de otro error de partida en la

8. Véase C. Millot, *La vie avec Lacan*, París, Gallimard, 2016, p. 69.

9. Cf. *Hegemonía y estrategia socialista*, *op. cit.*, pp. 100-3.

10. P. Anderson, «The Antinomies of Antonio Gramsci», *New Left Review*, 100, noviembre de 1976-enero de 1977, pp. 5-78. Citaré de la edición en volumen de 2017 (Verso).

apreciación de los *Cuadernos*. Hay quien busca en ellos un nivel de consistencia y continuidad tan alto que permita extraer, con pocas dudas, un cuerpo de pensamiento firme y acabado, sin vacíos o fisuras alarmantes.¹¹ Anderson quiso desengañarnos: el corpus gramsciano, decía en aquel texto, está repleto de antinomias, de usos contradictorios, incompatibles, de un mismo concepto. Y, por otro lado, en la estrategia de Gramsci hay más de un atolladero. Pese a advertir repetidas variaciones (un «deslizamiento persistente»)¹² en el vocabulario político de los *Cuadernos*, Anderson puso (casi) toda su atención en revisar, filológicamente, «la coherencia interna como discurso unificado» de la obra y del concepto gramsciano de hegemonía.¹³ Optó por estudiar a Gramsci con una perspectiva del todo analítica, sin consideraciones diacrónicas.¹⁴ Y criticó la «indeterminación constante en el enfoque» que lo condujo a dilatar la lógica de la «hegemonía».¹⁵ El peor fruto de esa vaguedad, creía Ander-

11. Véase lo que ha escrito Anderson sobre este tipo de búsqueda, respecto al libro de Peter D. Thomas *The Gramscian Moment* (Leiden, Brill, 2009), en el prefacio de 2016 a *The Antinomies of Gramsci* (pp. 13-4).

12. *The Antinomies of Gramsci*, p. 58.

13. *Ibid.*, p. 32.

14. *Ibid.*, p. 8, n. 10 (prefacio de 2016).

15. *Ibid.*, p. 53.

son, está en el hecho de que Gramsci trasladase muy alegremente el concepto de hegemonía del plano de actuación del proletariado (liderazgo obrero en la alianza entre clases explotadas) al de la burguesía (dominio por medio de la dirección, cultural y política), que enmarañase el asunto al asociar de forma indistinta el concepto a la actividad de ambas clases. (¿Acaso ejerce el proletariado su hegemonía sobre las masas campesinas con la intención de someterlas?, se preguntaba Anderson.¹⁶ Desde luego que no: no en mente de Gramsci). Pero la indeterminación y las pequeñas generalidades tienen también sus ventajas. Es el aire algo disperso de los *Cuadernos* lo que permite a la «hegemonía» salir bien parada del paso del tiempo, seguir siendo útil en sociedades distintas a la industrial-agraria. En lo que respecta a *The Antinomies of Gramsci*, el desierto brota justamente del factor tiempo. La de Anderson con los *Cuadernos* fue en gran medida una escaramuza de época, avivada por motivos de política inmediata, coyuntural, semejantes a los del *¿Qué hacer?* de Althusser: convenía secar las fuentes del eurocomunismo.¹⁷ Hoy Anderson tolera las contrariedades de Gramsci

16. *Ibid.*, pp. 52-4 y ss. Véase la rectificación de Anderson en el citado prefacio (pp. 21-3).

17. Cf. *ibid.*, pp. 30-1.

como pensador que ha recurrido a una «forma de exploración en mosaico».¹⁸

Se comprenderá que el uso instrumental de la obra de Gramsci, sea cual sea su signo, tiene un alcance limitado y fecha de caducidad. Sin embargo, la obra misma correrá el peligro de quedar obsoleta si no se le aplican buenos criterios de actualización. En lo que sigue, no vamos a afrontar una tarea tan ambiciosa como la de renovar a Gramsci. No intentaremos preconfigurar un «neogramscismo». Pero de hacerlo, partiríamos del mismo punto. El primer paso será siempre «deshidratar» a Gramsci: reconocer determinadas expresiones lógicas que, *sotto voce*, animan el desarrollo de los *Cuadernos*. Para sacar verdadero provecho del concepto gramsciano de hegemonía, nos detendremos en los gestos que favorecieron o acompañaron su deslizamiento semántico.

Entre los documentos del IV Congreso de la Internacional Comunista, celebrado en Moscú en el otoño de 1922 con la presencia de Gramsci, Perry Anderson localizó un acercamiento inicial de la noción de hegemonía al terreno de las

18. *Ibid.*, p. 14.

medidas de control burguesas.¹⁹ Pues bien, este hecho nos ofrece bastante menos que un análisis *del modo específico* en que la idea del dominio mediante dirección invadió el discurso gramsciano. El *cómo* será para nosotros más valioso que el *qué* y el *de dónde*. Y un estudio del *cómo* exige acudir, antes que a los *Cuadernos*, al ensayo sobre la «cuestión meridional»,²⁰ escrito por Gramsci durante las semanas inmediatamente anteriores a su arresto en la noche del 8 de noviembre de 1926.

Alcuni temi della quistione meridionale es un texto indispensable. Es conciso y agudo, da detalles sustanciosos de una época compleja (del surgimiento, el auge y la caída de un régimen liberal al ascenso del fascismo) y provee de un contexto preciso para juzgar los quebraderos de cabeza del Gramsci encarcelado.

Por su naturaleza programática y su inflexión leninista, *Alcuni temi...* es descrito a menudo como un *¿Qué hacer?* a la italiana. El III Congreso del Partido Comunista de Italia ha-

19. Véase *ibid.*, p. 49.

20. No está de más comentarlo: «cuestión meridional» es el nombre con que se conoce en Italia, desde el último tercio del siglo XIX, tras la unificación territorial y política del país, el estado de flagrante subdesarrollo socioeconómico del «Mezzogiorno» (el sur peninsular y las grandes islas) respecto a las regiones septentrionales.

bía tenido lugar en Lyon, en régimen de clandestinidad, entre los días 20 y 26 de enero de 1926. Allí se encumbró a Gramsci al cargo de secretario general y fueron aprobadas con grandísima holgura unas «tesis políticas», de organización y estrategia, compuestas por Gramsci y Togliatti.²¹ *Alcuni temi...* reafirma, despliega y pone cuerpo al contenido esencial de esas tesis.

El viejo grupo ordinovista —Gramsci, Togliatti, Tasca, Terracini— había trabajado tenazmente por la «bolchevización» del partido.²² Resulta pues comprensible que *Alcuni temi...* arranque con un pequeño testimonio: una cita de un editorial de *L'Ordine nuovo* de enero de 1920,²³ cuya principal finalidad es recordar al lector que «los comunistas turineses» abordaron la cuestión meridional con arreglo a una política

21. Véase P. Spriano, *Storia del Partito comunista italiano, t. I: da Bordiga a Gramsci*, Turín, Einaudi, 1967, pp. 490 y 511; aunque deberían verse al completo los caps. XXIX («Le Tesi di Lione e il dibattito precongressuale») y XXX («I lavori del III congresso del PCI»), pp. 477-513.

22. Véase *ibid.*, p. 490. Sobre este asunto, sigue siendo importante el clásico volumen recopilatorio *La formazione del gruppo dirigente del Partito comunista italiano nel 1923-1924*, a cargo de P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1962. Existe una edición reciente: Milán, Pgreco, 2021.

23. A. Gramsci, «Alcuni temi della questione meridionale», en *CPC*, p. 138. El editorial («Operai e contadini», *L'Ordine nuovo*, I, 32, 3 de enero de 1920) es obra del propio Gramsci; puede consultarse en *ON*, pp. 376-8.

de alianza entre clases dominadas. Y además de la memoria, la cita nos refresca las ideas. Este era, en pocas palabras, el planteamiento del grupo ordinovista: el proletario (del norte) y el campesino (del sur) dependen uno de otro para sacudirse el yugo y prosperar; la burguesía septentrional ha reducido el Mezzogiorno a mera «colonia de explotación». Solo la instauración de un orden comunista permitiría al Mezzogiorno olvidar sus calamidades, desencadenarse, florecer; y solo junto a las grandes masas campesinas podría el proletariado, vanguardia de la lucha, poner término a la explotación y asaltar el aparato estatal.

Poco después de la cita, Gramsci precisa:

Los comunistas turineses se habían planteado concretamente la cuestión de la «hegemonía del proletariado», es decir, de la base social de la dictadura proletaria y del Estado obrero. El proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que logre crear un sistema de alianzas de clases que le permita movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués a la mayoría de la población trabajadora, lo que significa, en Italia, en las reales relaciones de clase existentes en Italia, en la medida en que logre obtener el consenso de las amplias masas campesinas.²⁴

24. *CPC*, pp. 139-40.

No haremos justicia a *Alcuni temi...* sin comprender su valor exacto en el periplo intelectual de Gramsci. Al descubrir en qué alto grado se define, en aquel texto gramsciano de inicios de 1920, el tema de la alianza entre clases sometidas, nos asalta la impresión de estar ante una lección sabida. Pero en *Alcuni temi...* hay un elemento novedoso respecto a 1920: la circunstancia nada trivial de *designar el problema* («hegemonía»)²⁵. Porque el concepto, *aún enteramente leninista*, podrá atrapar ahora, en la obra de Gramsci, distintas ideas en torno a las relaciones entre *alianza, dirección y dominio*.

La «*cuestión meridional*» y la *cuestión de las islas* es otro de los temas de la lista con que se abren los *Cuadernos*.²⁶ En prisión, Gramsci volverá a hablar de «hegemonía» (Q 1 § 44) habiendo retomado (Q 1 § 43) las reflexiones de *Alcuni temi* sobre los mecanismos de control y opresión usados en Italia.²⁷ Separaría dichas reflexiones en tres categorías, la primera de las cuales corresponde a los más típicos recursos de intoxicación ideológica.

25. Remito aquí de nuevo, a propósito de la presencia del concepto de «hegemonía» (término incluido) en Gramsci antes de *Alcuni temi...*, a G. Cospito, *op. cit.*, pp. 99-101.

26. Q, I, p. 5.

27. Cf. Q, I, pp. 35-7 (1, 43; entre diciembre de 1929 y febrero de 1930).

Propagandistas al servicio de las clases dominantes, advierte Gramsci, han inculcado al pueblo odiosos prejuicios. Se ha recurrido a la «ciencia» de la *scuola positiva* de criminología para persuadir a la población septentrional de una inferioridad congénita de los meridionales.²⁸ Se ha difundido la idea de que las gentes del sur son (por nacimiento o por cultura) incivilizadas, holgazanas y maleantes, y por todo ello responsables de las miserias que padecen. Como se ha hecho creer al campesino que el obrero de Turín o Milán es un privilegiado con quien no cabe entablar vínculo alguno de camaradería.²⁹ Manifiestamente, se ha intentado impedir que proletarios y campesinos confraternicen.

Con todo, un riesgo tangible de revolución había forzado a la burguesía italiana a adoptar otros métodos, aunque regidos también por la máxima *divide et impera*. Tanto el levantamiento de los *fasci siciliani* (1893-1894) como las duras

28. «Algunos años antes [de la llegada de Gramsci a Turín] había aparecido un libro [del antropólogo y criminólogo] Alfredo Niceforo [*La delinquenza in Sardegna: note di sociologia criminale* (1897)], con prefacio de Enrico Ferri, en el cual, a partir de la medición de los cráneos de un cierto número de pastores de la Barbagia, en Cerdeña, se llegaba a identificar una “zona delincuente” entre Orgosolo, Orune y Bitti, poblada por hombres que prácticamente habrían mamado el bacilo de la criminalidad con la leche materna» (G. Fiori, *op. cit.*, p. 92). Véase Q, I, p. 47 (1, 44).

29. CPC, pp. 140-1 y 143-4.

protestas del año 1898 en Milán habían sido sofocados con uso de una extremada violencia. En opinión de Gramsci, fue el temor a insurrecciones conjuntas lo que indujo a la burguesía a ir más allá de la sola represión.

En el nuevo siglo, la clase dominante inauguró una nueva política de alianzas de clase, de bloques políticos de clase, es decir, de democracia burguesa. Debía elegir: o una democracia rural, o sea, una alianza con los campesinos meridionales, una política de libertad aduanera, sufragio universal, descentralización administrativa y precios bajos en los productos industriales, o un bloque industrial capitalista-obrero, sin sufragio universal, por el proteccionismo aduanero y el mantenimiento de la centralización estatal (expresión del dominio burgués sobre los campesinos, especialmente del Mezzogiorno y las islas), por una política reformista de los salarios y las libertades sindicales.³⁰

Este sistema de dominio basado en la concesión estratégica, encaminado a calmar el ánimo y quebrantar la fuerza del adversario, cercano a la lógica de la «hegemonía» leninista, es muy distinto del que se nos presenta algo más adelante, en un análisis esquemático de la estructura social del Mezzogiorno.

30. *CPC*, pp. 145-6.

La sociedad meridional es definida por Gramsci como un «gran bloque agrario» carente de una verdadera, orgánica, cohesión. Cuenta con tres estratos fundamentales: la muy mayoritaria, «amorfa y disgregada» masa campesina; la intelectualidad pequeña y media, moderadamente acomodada; y, en lo alto de la jerarquía, los grandes terratenientes y los intelectuales de prestigio.³¹ Funcionarios, administradores, abogados o sacerdotes desempeñan un papel relevante en ese entramado, puesto que, de una u otra forma, atan al campesino a los latifundistas.³² Estos se valen de la política para tener bien sujetas las riendas del bloque agrario y perpetuar el *statu quo*. Pero, a este respecto, son los grandes intelectuales quienes llevan a cabo la tarea más decisiva. Es preciso entender lo que Gramsci dice en este punto: «Como es natural, es en el campo ideológico donde la centralización se produce con mayor eficacia y precisión».³³ Esta actividad «ideológica» tiene poco en común con aquella que he calificado como «intoxicante». Gramsci pone de manifiesto la existencia de un *selecto* «bloque intelectual» de inestimable valía para el poder. Benedetto Croce y Giustino Fortunato

31. *CPC*, p. 150.

32. *CPC*, p. 152. Pero véanse pp. 151-3.

33. *CPC*, p. 150.

(eminente escritor y político meridionalista de orientación liberal conservadora), «piedras angulares» del sistema,³⁴ habrían logrado evitar «que el planteamiento de los problemas meridionales [...] se volviera revolucionario»:

Hombres de grandísima cultura e inteligencia, surgidos del terreno tradicional del Mezzogiorno, pero ligados a la cultura europea y, por tanto, mundial, tenían todas las dotes para satisfacer las necesidades intelectuales de los más honestos representantes de la juventud culta del Mezzogiorno, para consolar sus inquietos deseos de rebelión contra las condiciones existentes, para guiarlos según una línea media de serenidad clásica del pensamiento y de la acción.³⁵

El dar cobijo a ciertos intelectuales bajo el ala de la alta cultura es aquí lo importante. Por apacibles que fuesen los enfoques de la cuestión meridional sostenidos por Croce y Fortunato, no hay forma de reacción superior al «descabezamiento» de un pueblo disperso. No hay necesidad de recurrir a un gran aparataje ideológico. Basta la obra de un hombre prominente, entregado a la filosofía y al estudio de la historia, si es capaz de *atraer* al intelectual y *separarlo* (Croce «ha *distaccato* gli intellettuali radicali del Mezzogiorno

34. *CPC*, pp. 150 y 155.

35. *CPC*, pp. 155-6.

[...]») de unas masas campesinas faltas de cohesión, organización y liderazgo.³⁶

De los motivos tratados en *Alcuni temi*, este asunto del «descabezamiento» es, sin atisbo de duda, el más relevante para el futuro del concepto de hegemonía. Gramsci hará de la decapitación política un esquema aplicable a otro objeto de estudio. Será punto de partida y referencia cuando el análisis de la Italia más reciente se extienda, en Q 1 § 43, al periodo *risorgimentale*.³⁷ Obrará así, en el ámbito concreto de las relaciones entre actores del *Risorgimento* —fuerzas propuloras y estratos sociales—, aquella primera, aún leve, ganancia de significado de la «hegemonía» («La dirección política se convierte en un aspecto del dominio en la medida en que la absorción de las élites de las clases enemigas lleva a la decapitación de estas y a su impotencia».³⁸

Adviértase, por lo demás, que el largo tramo inicial de Q 1 § 44 no se organiza alrededor de un concepto leninista de hegemonía más o menos riguroso, sino en torno a la noción de «clase dirigente». A lo largo del *Risorgimento*, los moderados (Cavour) *condujeron* en provecho propio al Partido de

36. CPC, p. 156. La cursiva es mía.

37. Véase Q, I, pp. 37-8.

38. Q, I, p. 41 (1, 44).

Acción (Mazzini, Garibaldi), reconoce Gramsci. Y desde el título de la nota («Dirección política *de clase* [una vez más, es mía la cursiva] antes y después de la llegada al gobierno»), Gramsci pone a trabajar su nada pudoroso intelecto analógico. La doctrina leninista puede haber acostumbrado a asimilar en cierta forma *la clase a su vanguardia*. Tal asimilación deberá ser aceptada en el caso de los moderados si, en efecto, «representaban a una clase relativamente homogénea» o «eran una vanguardia real, orgánica, de las clases altas porque pertenecían económicamente a ellas». En cambio, «el Partido de Acción no se apoyaba específicamente en ninguna clase histórica [...]»; y aunque sus integrantes sostuvieran ideas avanzadas y democráticas, e incluso subversivas, jamás hicieron propias «las reivindicaciones esenciales de las masas populares [...]»;³⁹ adoptaron frente a estas «una actitud “paternalista”».⁴⁰ De manera que el carácter «de clase» de la *dirección política* que explora Gramsci radica por completo en la figura de un aprovechado *dirigente*. Y la «identidad de representado y representante» que caracterizaba al grupo moderado (de nuevo: además de «intelectuales y organizadores políticos», los moderados eran «gerentes, grandes terrate-

39. Q, I, pp. 40-2.

40. Q, I, pp. 37-8 (1, 43).

nientes o administradores agrarios, empresarios comerciales e industriales, etc.»)⁴¹ dispone a la convergencia de tres funciones en un único y pleno agente político: *la clase dirige, la clase decapita, la clase domina*.

El injerto de la «posibilidad de dominio» en el concepto de hegemonía adquiere forma de pregunta: ¿cómo *domina* la clase *dirigente*? Las respuestas que dé Gramsci serán parte esencial del esfuerzo de «traducción» de la estrategia bolchevique al contexto italiano que, atendiendo a indicaciones de Lenin y Trotski, hará en los *Cuadernos*.⁴² Este es un lugar común de los estudios gramscianos. Rusia, indica Gramsci, no poseía esas magníficas estructuras defensivas que son las sociedades civiles de Europa Occidental. En Rusia, ciertas batallas por el control del Estado (guerra de maniobra) pudieron ser inmediatamente decisivas. No será así en Occidente; no en Italia, donde la maniobra debiera estar precedida por una larga guerra posicional (conquista de la hegemonía).⁴³ Perry Anderson tuvo sus motivos para concluir que

41. Q, I, p. 41.

42. Véase G. Francioni, *L'officina gramsciana*, *op. cit.*, pp. 216-8. Sobre el tema de la traducibilidad —de culturas nacionales, de lenguajes científicos, filosóficos, políticos...—, véase D. Boothman, *Traducibilità e processi traduttivi*, *op. cit.*, pp. 73-8 (y el libro en su conjunto).

43. Q, II, pp. 801-2 (6, 138) y 865-6 (7, 16).

en los *Cuadernos* «la idea de una guerra de posición tendía a implicar que el trabajo revolucionario de un partido marxista era esencialmente el de la conversión ideológica de la clase trabajadora». ⁴⁴ No obstante, esto es erróneo. Se da por sentado (no es solo cosa de Anderson) que «hegemonía» equivale a «hegemonía ideológica», como si aquella palabra constituyese una variante perezosa de esta expresión. El dominio de una clase dirigente puede concebirse de acuerdo a un famosísimo enunciado de *La ideología alemana*: «En cada época, el pensamiento de la clase dominante es el pensamiento dominante». ⁴⁵ Pero vale la pena ir más allá y averiguar qué aporta la «hegemonía», *vínculo dispar* entre clases o fuerzas políticas, al estudio de las relaciones de poder.

La «traducción» al italiano del concepto de hegemonía obliga a versionarlo, alterando su constitución cuanto sea necesario. Forzosamente, entraña un interés mucho mayor en la esfera de la cultura. Así lo exige el peso incomparable de las «organizaciones estatales» y de las «asociaciones en la vida civil», de los centros públicos y privados de actividad tan variopinta que hay en la Europa Occidental. ⁴⁶ Lo que en mo-

44. Anderson, *The Antinomies of Gramsci*, *op. cit.*, p. 144.

45. *MEW*, t. 3, p. 46.

46. *Q*, III, p. 1567 (13, 7).

do alguno revisa Gramsci es la contraposición entre el corporativismo y las sanas actitudes que permitirían a una clase devenir hegemónica (Lenin llega a afirmar que una clase ajena a la noción de hegemonía no es en realidad más que un gremio o una corporación).⁴⁷ La carta del 14 de octubre de 1926 al Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética es un manifiesto enardecido (e increíblemente imprudente) a favor de «la doctrina de la hegemonía del proletariado» (pilar del leninismo) y, por ende, en confrontación al «espíritu corporativo» que habían exhibido los grandes detractores de la NEP (Trotski, Zinóviev, Kámenev).⁴⁸ En la cárcel, Gramsci dio otra vuelta de tuerca a este tema:

Es cuando menos extraña la postura del economicismo hacia las expresiones de voluntad, de acción y de iniciativa política e intelectual, como si estas no fuesen una emanación orgánica

47. Véase «El marxismo y *Nasha Zariá*», en V. I. Lenin, *Obras completas*, t. 20, Moscú, Progreso, 1983, pp. 114-9. Las frases más destacables (pp. 117-8) de este artículo se citan en el escrito de V. Gerratana «Le forme dell'egemonia», en *íd.*, *Gramsci: problemi di metodo, op. cit.*, pp. 119-20, junto a un interesante comentario del autor.

48. «El proletariado no puede convertirse en clase dominante si no supera esta contradicción mediante el sacrificio de los intereses corporativos, no puede mantener su hegemonía y su dictadura si, aun habiéndose vuelto dominante, no sacrifica esos intereses inmediatos por los intereses generales y permanentes de la clase» (*L*, p. 460).

de necesidades económicas y, de hecho, la única expresión eficiente de la economía. Es incongruente, asimismo, que el planteamiento concreto de la cuestión hegemónica se interprete como un hecho que subordina al grupo hegemónico. Indudablemente, el hecho de la hegemonía presupone que se tengan en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los que se ejercerá la hegemonía, que se forme un cierto equilibrio de compromiso, es decir, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo, pero tampoco hay duda de que tales sacrificios y tal compromiso no pueden concernir a lo esencial, dado que, si bien la hegemonía es ético-política, también debe ser económica, debe tener su fundamento [*non può non essere anche economica, non può non avere il suo fondamento*] en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo decisivo [sic] de la actividad económica.⁴⁹

Las últimas líneas de este pasaje son una baza incuestionable, pero *insuficiente*, contra las interpretaciones ideologicistas del concepto gramsciano de hegemonía. En verdad, el pasaje permite iniciar una lectura en que esas interpretaciones queden al fin desterradas. Ahora bien, por concienzuda y equitativa que sea, la crítica simultánea al economicismo y al voluntarismo no es capaz de solventar *definitivamente* el problema. Ese tipo de crítica nos mantiene en

49. Q, III, p. 1591 (13, 18). Reescritura casi idéntica de un fragmento de Q 4 § 38 (cf. Q, I, p. 461).

un viaje de ida y vuelta entre ambos extremos de una dualidad ingobernable. Enquista una problemática que pide a gritos solución. Una cosa es declarar que la hegemonía requiere cesiones de carácter económico, y otra, muy distinta, decir que se asienta en —o emana de— el papel que la clase dirigente juega en el seno de la economía. Porque en la última frase del pasaje Gramsci alude al «consenso debido al prestigio de la función en el mundo productivo», como dirá en Q 4 § 49.⁵⁰ Y el término «prestigio» pertenece a una categoría *psicológica*, algo etérea, que abre el campo de la hegemonía a debates superiores al del viejo dualismo.⁵¹ El diccionario lo equipara a «ascendiente», «influencia» y «auto-

50. Q, I, p. 476; véanse además Q, III, pp. 1519 (12, 1; reelaboración de Q 4 § 49) y 1775-6 (15, 18).

51. La noción de «prestigio» es el elemento clave por el que Franco Lo Piparo, hoy autor de extravagantes teorías (un ejemplo: en *Il professor Gramsci e Wittgenstein: il linguaggio e il potere*, Roma, Donzelli, 2014, Lo Piparo ha sostenido que el paso del primer al segundo Wittgenstein se debe a una absorción de ideas surgidas en los *Cuadernos*, con Piero Sraffa como intermediario; y esta es la más plausible de sus tesis polémicas), situó en los estudios en lingüística del joven Gramsci la fuente primordial para su concepto de hegemonía (*Lingua intellettuale egemonia in Gramsci*, Roma y Bari, Laterza, 1979). Al respecto, véanse D. Boothman, *Traducibilità...*, *op. cit.*, pp. 82-91, y «Gramsci's interest in language: the influence of Bartoli's *Dispense di glottologia* (1912-13) on the *Prison Notebooks*», *Journal of Romance Studies*, XII, 3, invierno de 2012, pp. 10-23.

ridad».⁵² Olvidemos por un segundo de dónde surge este prestigio; nos queda el hecho de que una clase *prestigiosa*, hegemónica, puede ejercitar sobre otras su ascendiente, influir en ellas y llevar el mando desde lo más alto de un escalafón social.

Comenzamos a ver con claridad por qué es tan importante cerrar el período voluntarista del joven Gramsci antes de echar mano a los *Cuadernos*. De lo contrario, podríamos quedar atrapados por un pobre sesgo de confirmación; reclusos en una selección caprichosa de fragmentos que reafirmen gustosamente a un Gramsci conocido. (Esto mismo ocurre en la reproducción boca a boca de la vulgata gramsciana). Cuando Gramsci escribe que, en un plano político, «la reacción al economicismo debe llevarse a cabo sobre el terreno del concepto de hegemonía»,⁵³ no pide abrazar un simétrico opuesto: un nuevo ensalzamiento del libre, soberano flujo de la voluntad humana. Dice que el concepto de hegemonía (*el suyo*) puede sepultar al economicismo, y podrá en la medida en que se deshaga de dicotomías que ac-

52. *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed. (en línea), s. v. *Prestigio*.

53. Q, I, p. 464 (4, 38; octubre de 1930). Reescritura: «En este campo, la lucha puede y debe llevarse a cabo desarrollando el concepto de hegemonía [...]» (Q, III, pp. 1595-6; Q 13 § 18; entre mayo de 1932 y los primeros meses de 1934).

túan sobre la inteligencia política como condición de posibilidad de cada uno de sus dos elementos (economicismo y voluntarismo).

Captar eficientemente, como pretendemos, el «avance» de Gramsci con respecto a estas cuestiones sería quizá más cómodo si dispusiésemos de un *Anti-Croce* listo para la imprenta. El cuaderno 10 (1932-1933, 1935) no pasa de ser un cúmulo de apuntes pendientes de composición; un esbozo fragmentario, en el mejor de los casos. Pero, en ese sentido, la existencia del *Anti-Croce* jamás superaría en utilidad a la tarea de ordenamiento que podemos realizar a partir de un largo centenar de páginas, incluidas varias cartas a Tatiana Schucht / Piero Sraffa. Esta tarea ha de basarse en la definición que Gramsci da de lo que su *Anti-Croce* debiera haber sido: un ensayo muy elaborado que compendie «no solo la polémica contra la filosofía especulativa, sino también una contra el positivismo y el mecanicismo y las peores formas de la filosofía de la praxis». ⁵⁴ Los «preparativos» de ese ensayo consisten en un estudio de la evolución temporal del Croce filósofo e historiador (y en consecuencia, *político*). Al ser Croce el primer referente del joven Gramsci en la ope-

54. Q, II, p. 1477 (11, 51); reescritura de Q 8 § 235 (Q, II, p. 1088; abril de 1932). Véase el antepenúltimo párrafo de Q 10-I § 11 (Q, II, p. 1234).

sición al socialismo positivista (*determinista, mecanicista, fatalista, economicista...*), el estudio dirá tanto o más de su artífice, Gramsci, que del personaje analizado.

Si de impactar al lector se tratase, el *Anti-Croce* podría haber empezado con una frase del tipo: *En Italia, en nuestra época, debemos partir de Benedetto Croce para revitalizar el marxismo*. Esta propuesta, más que una simple *boutade*, presentada por Gramsci sin titubeos,⁵⁵ tiene múltiples capas. No sorprendería encontrarla en algún texto gramsciano de juventud; por error, el propio Gramsci asegura haberla esbozado ya en la nota introductoria al escrito de Croce que integró en *La Città futura* (1917).⁵⁶ Y el error es comprensible. Para Gramsci, Croce fue siempre, aunque con ciertos matices, un modelo de enaltecimiento del frente cultural e ideológico.⁵⁷ Antes y después, *personificó* casi todo aquello que los economicistas desechan.

El pensamiento de Croce debe ser apreciado como valor instrumental, y así, puede decirse que ha atraído enérgicamente la atención sobre el estudio de los hechos de cultura y pensamiento como elementos de dominio político, sobre la función

55. Véase *Q*, II, pp. 1233-4 (10-I, 11).

56. *Q*, II, p. 1233 (10-I, 11). Cf. *CF*, p. 21.

57. Cf. P. Anderson, *The Antinomies of Gramsci*, *op. cit.*, pp. 97-8.

de los grandes intelectuales en la vida de los Estados, sobre el momento de la hegemonía y el consenso como forma necesaria del bloque histórico concreto.⁵⁸

Quedaría definir *de qué Croce* debe partirse. ¿Del autor de los textos reunidos en el libro *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900)? ¿Del «actual»? ¿De *ambos*? La duda es legítima, ya que Gramsci conduce su análisis a modo de «Croce versus Croce». Examina, para el espacio de tres décadas, la postura crecientemente hostil y obsesiva de Croce hacia Marx, el marxismo y el materialismo histórico. Busca las causas del cambio. Por una razón: más que una crítica a Croce —y una invectiva contra ideas e intuiciones que han logrado extenderse por Italia «como sentido común y buen juicio»—,⁵⁹ el ensayo que Gramsci proyecta es un vehículo para mostrar *qué es o ha de ser* la «filosofía de la praxis». Así como el *Anti-Dühring* fue una obra fundadora del «marxismo» (doctrinario), el *Anti-Croce* lo será de su expresión madura y refinada.⁶⁰

Hay un Croce más sereno. El estudioso que en 1895, de la mano de Antonio Labriola, se sumerge con pasión en la

58. Q, II, p. 1211 (sumario de Q 10-I).

59. Véase LGS, pp. 983-4 (carta a T. Schucht del 25 de abril de 1932).

60. Cf. Q, II, p. 1234 (10-I, 11).

literatura socialista.⁶¹ El escritor que contribuye de manera considerable a engordar la denominada «crisis del marxismo» del cambio de siglo.⁶² El hombre que fortalece las posiciones revisionistas de Eduard Bernstein.⁶³ Por entonces, Croce publicó ensayos verdaderamente sagaces cuyo coronamiento son cuatro tesis de enmienda a Marx:

(1) puede obtenerse un beneficio del materialismo histórico *solo* en cuanto «canon de interpretación», como estímulo a *considerar* las circunstancias económicas en la tarea historiográfica;

(2) la del valor-trabajo no es una *teoría general* del valor, pues se desprende de un «parangón elíptico» entre la sociedad capitalista y una sociedad paradigmática, conjeturada, de *puro* trabajo;

61. Véanse pp. 381-3 del opúsculo autobiográfico de 1915 *Contributo alla critica di me stesso*, en B. Croce, *Etica e politica...*, op. cit.

62. Aconsejo la lectura conjunta de un par de textos de Horacio Tarcus aparecidos en el anuario argentino *Políticas de la Memoria*: «Tomáš G. Masaryk y la invención de la “crisis del marxismo”» (núm. 14, verano de 2013 - 2014, pp. 33-46) y «El joven Croce, el viejo Labriola y la “crisis del marxismo” en Italia» (núm. 15, verano de 2014 - 2015, pp. 169-75).

63. «Me di cuenta [...] de que el trabajo de gente como B. Croce y G. Sorel, entre otros, dejó en mí su huella» (E. Bernstein, «Klassenkampf-Dogma und Klassenkampf-Wirklichkeit», *Die Neue Zeit*, XVII, 2, 46, 2 de agosto de 1899, p. 622).

(3) la hipótesis sobre la «caída tendencial de la tasa de ganancia» en un sistema capitalista, deducida por Marx a golpe de martillo, sin el debido respeto a «la naturaleza de sus premisas», es simplemente errónea;

(4) urge crear una disciplina —o «ciencia»— filosófica que complete la predominante orientación «empírico-abstracta» en economía.⁶⁴

Que estas (y otras) tesis habían hecho de Croce el líder intelectual del revisionismo finisecular *europeo* es una convicción que Gramsci adoptó del mismo Croce, producto de una serie de crecientes exageraciones. «Bernstein me acaba de escribir que ha indicado en el n.º 46 de *Neue Zeit* que, en cierta medida, se inspiró en tu trabajo», decía Sorel en una carta a Croce del 9 de septiembre de 1899.⁶⁵ Y Croce, en su *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, de 1928:

Junto a Labriola, uno de sus alumnos [Croce], avanzando por el camino que él había abierto [...], sometió a revisión las tesis principales de Marx [...]. Esta crítica fue aceptada y validada por Sorel [...]; y obró en la expansión internacional de esa es-

64. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, *op. cit.*, pp. XII-XIII. Y véase la exposición de esas tesis, sobre todo, en pp. 32 (n. 1), 58-69, 79, 142, 149-61, 170-2 y 259-68.

65. «Lettere di Georges Sorel a B. Croce [XXIV-XLVIII]», *La Critica*, XXV, 1927, p. 311.

cuela [el marxismo], y aceleró su llamada «crisis», que, poco después, Bernstein, quien admitió haber recibido ayuda a tal efecto de la crítica y la autocrítica italiana, reveló y declaró en Alemania.⁶⁶

Luego (primavera de 1932) Gramsci:

Debe recordarse que en los últimos años del siglo pasado los escritos croceanos sobre teoría de la historia [esto es, materialismo histórico] proporcionaron las armas intelectuales a los dos mayores movimientos de «revisionismo» de la época, el de Eduard Bernstein en Alemania y el de Sorel en Francia. El propio Bernstein escribió que leer los ensayos de Croce *lo indujo a reelaborar todo su pensamiento filosófico y económico*.⁶⁷

No hay grupo sin distinciones, y el que forman Croce, Sorel y Bernstein con la etiqueta «revisionismo» es todo un ejemplo. En sentido groseramente formal, Bernstein —«Lo que a menudo se llama “objetivo último del socialismo” no es nada para mí; el movimiento lo es todo»—⁶⁸ y Sorel —el «mito» soreliano se describe como un acicate *fantasmático*,

66. B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, 2.^a edición, Bari, Laterza, 1928, pp. 169-70.

67. LGS, p. 976 (carta a Tatiana del 18 de abril de 1932). La cursiva es mía.

68. E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf., 1899, p. 169.

una excusa fabulosa para «echarse al ruedo»— tienen algo que discutir; y aunque coinciden, por decirlo así, en la preponderancia del «movimiento» sobre la meta, habrá pocos acuerdos entre Bernstein, defensor de las transformaciones graduales, y Sorel, antidemocrático y devoto de la heroicidad. En el prefacio a la primera edición de *Materialismo storico ed economia marxistica*, Croce engloba su trabajo y el de Sorel en una «misma tendencia», consistente en purificar el legado de Marx.⁶⁹ Pero Sorel no es un revisionista «al uso». Sus «depuraciones» responden a la voluntad de recobrar la estructura mítica del marxismo. Sorel quiere «suprimir» la dialéctica porque empantana, complica, oscurece un mito que ha de ser claro y brillante.⁷⁰ No descompone; maldice una descomposición. Sorel repudia aquellos elementos que invitan a hacer interminables revisiones del mito. Trata de revisar a Marx «de una vez por todas».

A causa de un drástico recrudescimiento del control en prisión, las indicaciones para una reseña *ficticia* de la *Storia d'Europa* de Croce que Gramsci, por iniciativa de Sraffa, enviaba a Tatiana en la primavera de 1932 quedaron definiti-

69. *Materialismo storico...*, *op. cit.*, p. XI.

70. «Lettere di Georges Sorel a B. Croce [I-VIII]», *La Critica*, XXV, 1927, p. 52 (carta del 27 de diciembre de 1897).

vamente suspendidas.⁷¹ Se intuye que este aumento del recelo y la vigilancia fue también responsable de la «reforma criptográfica» de los *Cuadernos*. Vistos los excelentes resultados del «sistema de las cartas-reseña», Sraffa había sugerido seguir con alguno de los libros de otro importante revisionista, Henri de Man.⁷² La propuesta nunca llega, pero Gramsci ha formado por su cuenta, desde 1930, una crítica negativa —cercana a lo que en Italia se conoce como *stroncatura*— de la obra principal de De Man, aparecida en 1926 con el título de *Zur Psychologie des Sozialismus*.⁷³ Sraffa sabe que esa segunda «reseña» puede ser una continuación natural de la anterior. Está destinada, en efecto, a engrosar el *Anti-Croce*. Gramsci se interesa por la «traducción» italiana del libro (*Il superamento del marxismo*, 1929) como signo del «desplazamiento de Croce de una posición “crítica” a otra “activa”» (Q 1 § 157), es decir, «tendencialmente práctica y preparatoria para la acción política efectiva [...]» (Q 10-II §

71. Véase V. Gerratana, «Gramsci e Sraffa», introducción a P. Sraffa, *Lettere a Tania per Gramsci*, al cuidado de V. G., Roma, Editori Riuniti, 1991, pp. XL-XLII.

72. *Lettere a Tania per Gramsci*, *op. cit.*, p. 225 (carta a Togliatti del 4 de mayo de 1932).

73. Véase Q, II, pp. 1430-1 y 1500-6 (Q 11 §§ 25, 66 y 67; entre julio de 1932 y principios de 1933); son reelaboraciones de apuntes tomados entre mayo y noviembre de 1930 y en noviembre de 1931.

59-IV).⁷⁴ Si he entrecomillado la palabra traducción es porque remite tanto a *la obra* en su totalidad como *al título* elegido por el traductor y editor italiano, Alessandro Schiavi. Porque Gramsci la reemplaza, en Q 10-II § 59-IV, por «prefacio»: «... el prefacio de Schiavi al libro de De Man»,⁷⁵ una *Advertencia* de pocas páginas en que se justifica la elección del término *superamento* con ayuda de un artículo de Croce en torno a la *Aufhebung* hegeliana.⁷⁶ Y porque Croce había pedido, entre alabanzas, que la obra fuese traducida al italiano.⁷⁷ Gramsci resta validez al título en cuestión debido a que De Man, según cree, no ha *superado* (y hegelianamente *conservado*) el marxismo; lo ha «repudiado». ⁷⁸ De ahí que el libro sirva a Croce de «puente» para dejar atrás el revisionismo (*teórico*) y entregarse a una etapa *liquidacionista* (*teórico-práctica*) con claros objetivos políticos.⁷⁹

74. Q, I y II, pp. 138 y 1356.

75. *Ibid.*

76. A. Schiavi, «Avvertenza», en H. de Man, *Il superamento del marxismo*, al cuidado de A. S., Bari, Laterza, 1929, vol. I, pp. VII-VIII, y B. Croce, «Considerazioni sul "superamento"», *La Critica*, XXVI, 1928, pp. 391-2.

77. Véase Croce, sobre H. de Man, *Au delà du marxisme* (1927), en *La Critica*, XXVI, 1928, pp. 459-60.

78. Q, I, p. 446 (4, 30).

79. Q, I y II, pp. 138 (1, 157) y 1264 (10-II, 26); LGS, p. 993 (carta a Tatiana Schucht del 2 de mayo de 1932).

Croce cambia como lo hacen los tiempos. Él posee una orgullosa consciencia de la autoridad que ostenta en la alta cultura italiana,⁸⁰ reconoce sus obligaciones intelectuales y cree que el fascismo, un sórdido paréntesis en el curso histórico *normal* de la libertad,⁸¹ caerá más pronto que tarde. Y sabe que después deberá restablecerse a toda costa el régimen liberal perdido. Pero, desde 1917, Marx y su doctrina parecen haber vuelto a la vida. Ahora se cierne sobre Italia una posible victoria del comunismo. La crítica tranquila de estudioso ya no es suficiente. Se requiere el desarme absoluto de las teorías marxistas.

En el artículo acerca de la superación, Croce recomendaba «investigar si hay trazas de la eficacia de un determinado pensamiento entre sus adversarios y negadores».⁸² El trabajo de preparación al *Anti-Croce*, consecuentemente, se centra en discernir qué ha quedado de Marx en Croce tras *Materialismo storico ed economia marxistica*, descartando que actuase como un «cuerpo catalítico», necesario, pero *consu-*

80. Cf. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, op. cit., pp. 251-5.

81. Véase B. Croce, *Punti di orientamento della filosofia moderna. Antistoricismo: due letture ai congressi internazionali di filosofia di Cambridge Mass. 1926 e di Oxford 1930*, Bari, Laterza, 1931, p. 33.

82. «Considerazioni sul "superamento"», art. cit., p. 392.

*mido en el proceso, para el posterior crecimiento de la historiografía y la filosofía croceanas.*⁸³

Cuando un pensador es aún objeto de un odio inextinguible mezclado con un amor indómito, cuando se menciona a cada instante para cubrirlo de acusaciones y ofensas, esto es señal de que ese pensador, digan lo que digan, «no ha sido superado».⁸⁴

¿Y pues? Las virtudes que Croce ve en Marx se desvanecen con los años;⁸⁵ el reconocimiento («Quienes entonces éramos jóvenes, a quienes él instruyó, aparte de la admiración, le guardaremos gratitud [...]»)⁸⁶ disminuye y desaparece. Croce es ahora menos precavido en el juicio.⁸⁷ Amplifica sus antiguas tesis revisionistas e inaugura una fase de drástica liquidación:

Puesto que fui de los primeros, hace ya treinta años, en recomendar el estudio de los conceptos del materialismo histórico

83. Q, II, p. 1232 (10-I, 11).

84. «Considerazioni sul “superamento”», p. 391.

85. Véase *Materialismo storico...*, *op. cit.*, p. XI (prefacio a la 1.^a ed.).

86. *Ibid.*, p. XVI (prefacio de septiembre de 1917 a la 3.^a ed.); véase p. XV.

87. Q, II, pp. 1300-1 (10-II, 41-I).

[...], quiero estar entre los primeros que recomienden deshacerse de sus prejuicios residuales.⁸⁸

Durante la segunda mitad de la década de los treinta y en los cuarenta, el marxismo y el comunismo recibieron de Croce un rechazo incluso más rotundo e insistente.⁸⁹ Semejante actitud, si tomamos en cuenta al Croce de las «*Considerazioni sul "superamento"*», vendría a reflejar que Marx estaba aún en boga. En cualquier caso, esa actitud no autoriza, ni antes ni después de la muerte de Gramsci, a tildar a Croce de «materialista histórico "inconsciente"» —por asimilaciones inadvertidas— «o consciente en la forma que él llama "superación"». ⁹⁰ Veamos la cosa con una mirada dis-

88. Croce, *Etica e politica...*, *op. cit.*, p. 274. Y véanse p. 238 de ese volumen y pp. 352-3 de B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1932.

89. Véanse los textos de Croce: «Comunismo e libertà» y «Sul carattere ateorético del marxismo», *La Critica*, XXXV, 1937, pp. 238-40 y 158-60; «Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900). Da lettere e ricordi personali», *La Critica*, XXXVI, 1938, pp. 35-52 y 109-24 (se integró como apéndice en la 6.^a ed. del *Materialismo storico...*, de 1941); «Il marxismo e la nuova critica letteraria», *La Critica*, XXXVII, 1939, pp. 159-60; «Per la storia del comunismo in quanto realtà politica», *La Critica*, XLI, 1943, pp. 100-8 (sobre todo pp. 100-1 y 106); y «L'ortodossia hegeliana del Marx», *Quaderni della «Critica»*, III, 8, julio de 1947, pp. 1-8 (p. 6).

90. *Q*, II, p. 854 (7, 1).

tinta: no con los ojos de Gramsci. Desvelar enlaces, préstamos y orígenes del pensamiento es un tic nato de la imaginación analógica. Salta a la vista que Gramsci vislumbra su obra en los autores que la nutrieron. Aunque es justo decir que el marxismo «ha determinado y fecundado *algunas* corrientes de la cultura moderna» —las teorías de Croce y de Sorel y de Gentile, en grados diversos, sí—, ¿cómo se argumenta la inclusión en el listado de Bergson y de «los pragmatistas»?⁹¹ (¿Peirce? ¿Dewey? ¿Schiller? ¿James? ¿O *todos ellos?*). Gramsci concede a Sorel su concepto de bloque histórico. Ve en Marx una «hegemonía» *in nuce*.⁹² En Lenin, su «hegemonía» íntegra y, adicionalmente, una consideración por lo menos implícita de la psicología popular (anterior y preferible al trato freudiano con el que De Man creía ir *más allá* del marxismo).⁹³ Y en Croce, «en muy notable medida,

91. Q, I y III, pp. 421 (4, 3; mayo de 1930) y 1854 (16, 9; 1934). La cursiva es mía.

92. «... en él está contenido *in nuce*, junto al aspecto de la fuerza y la economía, el aspecto ético-político de la política o la teoría de la hegemonía y el consenso» (Q, II, p. 1315; 10-II, 41-X). Lo más próximo a la noción *leninista* de hegemonía que pueda haber en Marx se encuentra en la introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: véase MEW, t. 1, p. 388.

93. Q, I, p. 329 (3, 48; junio-julio de 1930). Y véase Q, II, pp. 857 (7, 6) y 1041 (8, 167).

una retraducción en lenguaje especulativo del historicismo realista de la filosofía de la praxis».94

La verdad es que lo más básico de la revuelta de Croce contra el marxismo no está en la apropiación, franca o subterránea, de algunos principios. Está en el arte de la caricatura. Primero, con tal de producir un retrato ultraeconómico de Marx, Croce se apartó de los tranquilos y bastante meticulosos ensayos de su *Materialismo storico*. Por tratarse de un nuevo quebranto de la realidad, vinculó «la doctrina [!] de la estructura y la superestructura» a la diferenciación kantiana entre nómeno y fenómeno, para luego asegurar que el marxismo teórico «coloca la Economía en el sitio del *Deus absconditus*» de la teología cristiana.95 Ya comentamos que en los años treinta Croce se mostró convencido de que las superestructuras solo eran para Marx apariencias e ilusiones.96 Nos va bien saber que las muestras irrefutables de un cambio radical en el posicionamiento de Croce (valoraciones muy específicas) fueron registradas metódicamente por Gramsci, sea en sus cuadernos o en los propios libros que leyó en prisión. Un subrayado en su ejemplar del *Ma-*

94. Q, II, p. 1233 (10-I, 11).

95. B. Croce, acerca de K. Marx y F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke. Schriften. Briefe*, en *La Critica*, XXVIII, 1930, p. 455.

96. *Supra*, pp. 104-5.

terialismo storico (4.^a ed., de 1921) destaca la frase: «Muchos han imaginado que materialismo histórico significa: la historia no es sino historia económica y todo lo demás es una simple máscara, una apariencia sin sustancia».⁹⁷ Dos notas (1932) del cuaderno 10 dan prueba (una cita) de que Croce refutó con desdén, en un texto de 1898, ese error cometido por muchos.⁹⁸

El segundo acto del liquidacionismo croceano consiste en promover una pauta historiográfica de tipo «moral» (no moralista) que Croce reconoce como su «caballo de batalla contra el materialismo histórico y sus derivados».⁹⁹ La llamada «historia ético-política» acredita el rico suceder de los valores morales o, por acogerme al léxico de Croce que Gramsci absorberá, de las *religiones: sistemas mentales o concepciones del mundo que, habiéndose convertido en fe, sustentan los actos y la vida moral de los individuos*.¹⁰⁰ Esta ético-política comporta un divorcio relativo, *metodológico*, entre historias

97. FG, D 5, p. 11.

98. Q, II, pp. 1280 y 1318-9 (Q 10-II §§ 34 y 41-XII). Véanse asimismo las reflexiones de Gramsci en Q, II, pp. 1298-301 (10-II, 41-I).

99. B. Croce y C. Barbagallo, «Intorno alla storia etico-politica: discussione seconda», *Nuova rivista storica*, XIII, 1, enero-febrero de 1929, p. 130. Cf. Croce, *Etica e politica*, *op. cit.*, pp. 273-7 (del apartado «Storia economico-politica e storia etico-politica»).

100. *Etica e politica*, pp. 282-3.

económicas e historias de la moralidad.¹⁰¹ Como resultado, documentar la única historia que alberga a las demás —relatos de guerras y gestas, de la producción y el comercio, o de la técnica y las invenciones—, la *ético-política*, supondrá prescindir del materialismo histórico incluso en cuanto canon de interpretación.¹⁰² Un gran historiador dejará de lado *todo* lo tocante a los aspectos económicos de una sociedad; consignará situaciones, credos y hechos que expongan sus atributos éticos.

Tomada con gran ligereza, la apelación a servirse de la filosofía de Croce para reactivar «adecuadamente» un marxismo vulgarizado, y por ello ineficaz,¹⁰³ permite exacerbar esa imagen tan trillada de un Gramsci «marxista de las superestructuras». (O aún peor: «de las ideologías»; o en una última devaluación, el teórico de cabecera en los combates por controlar el «discurso»). Pero nada nos obliga a entenderla de esa manera. A cada paso, los *Cuadernos de la cárcel* desmienten el relato de un Gramsci empeñado en valorar por sí mismos los ingredientes culturales e ideológicos del

101. *Ibid.*, pp. 281-2. Cf. B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1920 (1.ª ed. italiana en volumen *íd.*, 1917), p. 135, n. 1.

102. *Etica e politica*, pp. 273-4 y 279-81.

103. *Q*, II, p. 1233 (10-I, 11).

dominio entre clases.¹⁰⁴ Cuando Gramsci anota que el *Anti-Croce* «podría tener como núcleo central el examen del concepto de historiografía ético-política» —¿un reverso de los enfoques economicistas?—, lo hace con una infundada seguridad en que «el mismo trabajo de Croce [ha] sido realizado *en paralelo* por los mejores teóricos de la filosofía de la praxis».¹⁰⁵ Es más: Gramsci cree, y parece plenamente convencido, que «el mayor» de esos teóricos en años recientes, Lenin,

al mismo tiempo que Croce, en el terreno de la lucha y la organización políticas, con terminología política, en oposición a las diferentes tendencias «economicistas», revalorizó el frente de la lucha cultural y construyó la doctrina de la hegemonía como complemento de la teoría del Estado-fuerza [...].¹⁰⁶

No insistiré en la propensión de Gramsci a unir sin remilgos figuras e ideas de su órbita de afinidad. «Elemento hegemónico ético-político», «principio hegemónico (ético-

104. Cf. P. Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Londres y Nueva York, Verso, 1979 (1.ª ed. Londres, NLB, 1976), pp. 75-8, y *The Antinomies of Gramsci*, *op. cit.*, p. 24 (prefacio de 2016).

105. Q, II, pp. 1267-8 (10-II, 29). Vuelve a ser mía la cursiva.

106. Q, II, p. 1235 (10-I, 12). Véanse además Q, II, p. 1224 (10-I, 7) y, sobre todo, LGS, p. 994 (carta a Tatiana del 2 de mayo de 1932).

político)» y «fase de hegemonía ético-política»,¹⁰⁷ fórmulas que asoman en los *Cuadernos* en la primavera de 1932, apenas aguantan una equivalencia tan precaria. Son «tics» del razonamiento analógico; pequeñas cápsulas de una «hegemonía» gramsciana, no de la leninista. Para Gramsci, «momento de la hegemonía» y «ético-política» difieren por sus grados de *abstracción*: una es la «hipóstasis arbitraria y mecánica» de la otra.¹⁰⁸ La de Croce es una historia «especulativa», por cuanto da la espalda a la noción de bloque histórico, totalidad *indivisible*, aunque compuesta —«contenido económico social» + «forma ético-política», estructura + superestructuras, huesos y pellejo—,¹⁰⁹ sin la cual no hay hegemonía.

Por censurable que sea el mal manejo de los *Cuadernos* que sirvió de trampolín a sus teorías, Laclau y Mouffe han tenido el mérito de mantener la «hegemonía» en al menos uno de sus grandes cauces. El populismo de izquierda inspirado en Laclau y Mouffe demuestra que extirpar la «hegemonía» de un sustrato económico limita al *corto plazo*, al campo de combate en que las victorias son pequeñas y efí-

107. Q, II y III, pp. 1084 (8, 227), 1236 (10-I, 13) y 1590 (13, 18).

108. Q, II, pp. 1208 (sumario de Q 10-I) y 1222 (10-I, 7).

109. Q, II, pp. 1091 (8, 240), 1224 (10-I, 7) y 1237-8 (10-I, 13); LGS, pp. 1000-1 (carta a Tania del 9 de mayo de 1932).

meras y las derrotas contundentes, en que no hay alianzas duraderas y las voluntades desfallecen pronto. Pero puede decirse de la «hegemonía» gramsciana, como de la que teorizaron Laclau y Mouffe, que en ella «las *relaciones* juegan un rol constitutivo». ¹¹⁰ Con la evidente salvedad de que en Gramsci no son los elementos del «complejo relacional» lo que es constituido por vínculo, sino la *hegemonía* misma. ¹¹¹ Dicho de otra manera: la hegemonía *es* en la relación. Está por ver si la hegemonía surge de filosofías de la praxis que contengan «todos los elementos fundamentales para construir una total e integral concepción del mundo [...]», y en qué grado esta concepción podría «dar vida a una integral organización práctica de la sociedad [...]». ¹¹² O si todo vínculo de hegemonía puede aspirar a ser *inmanente productor* de «verdades» (¿ideologías?) inesperadas. ¹¹³ No cabe duda de que en la obra madura de Gramsci *los vínculos* tienen la máxima importancia. El armazón lógico de su concepto de hegemonía también posee forma de *articulación*; puede ser representado por grafos. No obstante, los vértices de estos

110. E. Laclau, *La razón populista*, *op. cit.*, p. 92. La cursiva es del libro.

111. *Ibid.*

112. *Q*, II, p. 1434 (11, 27; verano de 1932).

113. Véase Frosini, *La religione dell'uomo moderno*, *op. cit.*, sobre todo pp. 19-21, 25-6, 28-9, 39, 41, 74, 91 y 112.

grafos serán *siempre* «sujetos» —clases, colectivos, grupúsculos, élites, pueblos— y la ideología, en el mayor número de casos, será «cemento» de vínculos *ya instituidos*.¹¹⁴

3. PENSAR EL VÍNCULO

Ninguna interpretación penetrante de los *Cuadernos* puede sustraer a Gramsci del «italomarxismo». Después de todo, ¿qué comparte Gramsci con Labriola, Gentile y Mondolfo? No un modo particular de entender a Marx, mediante una misma noción de praxis.¹¹⁵ Comparten haber acogido, uno

114. Q, II, pp. 1305-6 (10-II, 41-IV). Cf. Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, *op. cit.*, pp. 101-2. Podemos citar aquí el famoso pasaje en que Gramsci opina que en Estados Unidos, con su composición demográfica más racional, libre de muchas sedimentaciones históricas («parasitarias»), «la hegemonía nace de la fábrica y para ejercerse solo requiere una mínima cantidad de intermediarios profesionales de la política y la ideología» (Q, III, p. 2146 —pero véanse pp. 2140-6—; Q 22 § 2, de febrero o marzo, probablemente, de 1934; reescritura apenas variada de Q 1 § 61 —entre febrero y marzo de 1930—: cf. Q, I, p. 72).

115. «*Unidad en los elementos constitutivos del marxismo*. La unidad es dada por el desarrollo dialéctico de las contradicciones entre el hombre y la materia (naturaleza - fuerzas materiales de producción). [...] En la filosofía, [el centro unitario es] la praxis, es decir, relación entre la voluntad humana (superestructura) y la estructura económica» (Q, II, p. 868; Q 7 § 18; entre noviembre de 1930 y febrero de 1931).

tras otro, la problemática acerca de la superación de dualidades cenagosas —materialismo/idealismo, pasivo/activo, objetivo/subjetivo, teórico/práctico...— que Marx expuso y enfrentó en las *Tesis sobre Feuerbach*. Contra esos emparejamientos, y no contra «los filósofos» o la filosofía, como tan insistentemente se ha repetido, declara Marx en las *Tesis* el poder «práctico-crítico» de la transformación del mundo. Y que Gentile y Mondolfo hiciesen oídos sordos a la perceptible solución de Marx fue en el fondo para bien. Esto condujo a Gramsci, por omisión, a encontrar una respuesta alternativa al problema en el concepto de hegemonía.

Se aceptará que Gramsci contemplaba *su concepto* (algo nebuloso, quizá) cuando escribió que «el principio teórico-práctico de la hegemonía tiene alcance gnoseológico y, por tanto, hemos de buscar en este campo el mayor aporte teórico de Ilích [Lenin] a la filosofía de la praxis». Gramsci no olvida apuntar que este «alcance gnoseológico» reside, nótese bien, en un *potencial* de la hegemonía *efectuada*, con las reservas que esta última palabra pueda suscitar:

La realización de un aparato hegemónico, por cuanto crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las con-

ciencias y los métodos de conocimiento. Es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico.¹¹⁶

Habiendo ordenado los materiales para un *Anti-Croce*, comprenderíamos que Gramsci pronosticara algún tipo de ocaso de las filosofías «tradicionales», «abstractas», «especulativas», *no historicistas* (en sentido absolutamente terrenal), y por esto «teológicas» y «metafísicas». No es el caso. Pero Gramsci pide enjuiciarlas. Y cataloga una nueva clase de filosofía, una *filosofía de la praxis*, en que la identidad de teoría y práctica logre consumarse. Esta filosofía adquirirá forma de «religión» croceana: será una «cultura de masas» con «normas de conducta generalizadas». Son «históricas» las filosofías que ganan este estatus: aquellas que demuestran su «practicidad». Y son «filósofos de la praxis» los sujetos que en tal marco desempeñan una «función de dirección política».¹¹⁷

116. Q, II, pp. 1249-50 (10-II, 12; primavera de 1932. Pero esta nota es solo una versión con más detalle del último párrafo de Q 4 § 38 —octubre de 1930—: Q, I, pp. 464-5). Para una concepción de la «hegemonía» como *proceso* siempre activo y cuestionado, nunca pleno, véase el clásico R. Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 112-4.

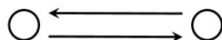
117. Q, II, pp. 1269-72 y ss. (10-II, 31) y 1397 (11, 13).

Al igual que Labriola, Gentile y Mondolfo, Gramsci no percibió la lógica innovadora de las *Tesis*. Es sencillo corroborarlo. Se ve en el hecho de que se ayudase de la siempre oportuna muletilla «dialéctica» para dar un significado a la «educación del educador» de la que hablaba el joven Marx (tercera tesis); y en que reconociese «la unidad del proceso de lo real» en la existencia de una «reacción activa» del ser humano —o de «la superestructura»— a la acción de la estructura.¹¹⁸ Gramsci cae así en los brazos de Gentile y Mondolfo. Y en el circuito cerrado del *rovesciamento della praxis*, donde *sujeto y objeto, criatura y ambiente, causa y efecto* interactúan sin descanso, no se pone fin a dualismo alguno. Esa concepción refuerza incluso los dualismos que maneja con un vínculo de reciprocidad. Si una flecha entre dos puntos pudiera representar el movimiento lógico elemental de los «materialismos vulgares» («... la realidad material objetiva *determina* el hacer y la conciencia del hombre...», etcétera), las interpretaciones de las *Tesis sobre Feuerbach* de Gentile y Mondolfo, como también la de Gramsci, se limitarían a *duplicar* el esquema, reemplazando, a lo sumo, una *línea recta* por un *pseudocírculo*.

118. Q, II, pp. 854 (7, 1) y 1300 (10-II, 41-I). Y véanse además las últimas líneas de Q 7 § 29 (Q, II, p. 877).

MATERIALISMO VULGAR (?)

TESIS SOBRE FEUERBACH (!?)



Pero al leer sin manías o ciertas ideas preconcebidas la tercera tesis de Marx, comprobamos que la «praxis revolucionaria» se opone *precisamente* a la lógica del *rovesciamento della praxis*:

La doctrina materialista sobre el cambio de las circunstancias y la educación olvida que las personas modifican las circunstancias y que el propio educador debe ser educado. Por ello, necesita dividir la sociedad en dos partes [... *in zwei Teile sondieren*: «explorar en dos partes»], una de las cuales es elevada por encima de la sociedad.

La coincidencia en el cambio de las circunstancias y de la actividad humana, o autotransformación, solo puede ser concebida y entendida racionalmente como *práctica revolucionaria* [... *als revolutionäre Praxis*].¹¹⁹

Escaso en palabras, el joven Marx sugiere que teoría y práctica, pensamiento crítico y actuación, concurren exclusivamente en el acto transformador, como crítica definitiva

119. MEW, t. 3, pp. 5-6.

de la realidad existente. Proceder según una lógica que escinde el mundo y las sociedades humanas —educadores y educandos— para luego tratar de reunir los pedazos es un pecado en origen. Por este motivo, ‘conjunto de las relaciones sociales’, aunque muy rara, será una estupenda definición de «ser humano» (sexta tesis).

Una manifestación inconfundible de esta lógica, y que toma al joven Marx a rajatabla, está en lo que Jacques Rancière denominó «arte de la distancia» en su libro *El maestro ignorante* (1987).¹²⁰ Rancière recupera y valora la enseñanza del polémico pedagogo francés Joseph Jacotot (1770-1840), quien, para sorpresa de muchos, contradijo las más firmes certezas de la escuela ilustrada. Se dice que *saber es poder* y que «sabiduría» y «verdad» han de contraponerse a «ignorancia» y «superstición». Ciertamente. Pero sucede que estas antítesis generan una violencia originaria irreparable. Jacotot pregona lo siguiente: si bien el pueblo podrá recibir una buena instrucción gracias a las típicas metodologías pedagógicas, siendo educado por maestros cultos, este proceso evitará que se emancipe. Es el querer reducir o suprimir la diferencia establecida entre «maestro sabio» y «alumno ig-

120. J. Rancière, *Le maître ignorant: cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, París, Fayard, 1987, p. 13.

norante» lo que la reproduce y apuntala. La emancipación del pueblo no se logrará desde un supuesto de *desigualdad*, sino desde el convencimiento de que la *igualdad* es un «hecho» ya comprobable. Hacer de la igualdad un proyecto es posponerla *sine die*.¹²¹

Juzguemos ahora, a la vista de esas «lógicas de la reunión», el concepto gramsciano de hegemonía y, en general, los *Cuadernos de la cárcel*. El ideologismo da por supuesto que la «hegemonía» opera únicamente en las dimensiones del acercamiento y el encuentro, la persuasión y la entrega (de un determinado paquete de ideas y valores). Podemos referir otra vez el caso de Nancy Fraser, con el sintomático recurso a la noción de «bloque hegemónico», que Gramsci jamás empleó.¹²² Lo cierto es que en la «hegemonía» gramsciana conviven en práctica paridad, casi siempre conciliables, las lógicas de la reunión y sus opuestas. De hecho, en los *Cuadernos* surge como un estribillo el problema inverso de la «separación», síntoma de hegemonías en crisis o irre-

121. *Ibid.*, pp. 13, 34, 67-8, 168-9 y 221; pp. 11-2 del prefacio de Rancière a la versión española del libro en su 2.^a edición: Barcelona, Laertes, 2010. Estas mismas ideas han permitido a Rancière rechazar clichés sobre la pasividad de la escucha, de la mirada y del espectador (J. Rancière, *Le spectateur émancipé*, París, La fabrique, 2008, p. 18).

122. Véase *supra*, pp. 10-2.

alizadas. Y lo hace porque Gramsci aplica su cada vez más ancho concepto de hegemonía al estudio de la historia italiana; y, sobre todo, para «desarrollar ampliamente la tesis que había esbozado» en *Alcuni temi...* («¿Recuerdas mi rapidísimo y superficialísimo escrito acerca de la Italia meridional y la importancia de B. Croce?»), a un estudio atento de la «formación de los grupos intelectuales italianos». ¹²³

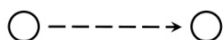
Otro ejemplo de uso —y claro abuso— de una lógica de la reunión está en el transcurso y la herencia del *Risorgimento* italiano. Un eco de sus obsesiones ha sido capturado en *La chimera* (2023), la bella película de Alice Rohrwacher sobre profanaciones del pasado y los estragos del recuerdo insatisfecho.

Primeramente, consideremos la frase «S'è fatta l'Italia, ma non si fanno gl'italiani» («Se ha hecho Italia, pero no se hacen los italianos»), del prefacio (1865) a las memorias de Massimo d'Azeglio, líder de la denominada «derecha histórica». Esa frase célebre y sonora, escrita cuatro años después de la proclamación del Reino, testimonia el calado de un ideal romántico sobre lo que debía ser la italianidad *re-*

123. LGS, pp. 61-2 (carta a Tatiana Schucht del 19 de marzo de 1927); Q, I, p. 5 (lista inicial de temas del 8 de febrero de 1929).

dimida («... la primera necesidad de Italia es que se formen italianos dotados de un carácter elevado y fuerte»). D'Azeglio se recrea en las grandezas de una fantasía nacional. Y, ante la falta de concordancia entre anhelo y realidad, exaspera los motivos impulsores del *Risorgimento*. En forma de lamento («Por desgracia, cada día vamos más hacia el polo opuesto»),¹²⁴ traza un sencillo esquema mental, compuesto por dos nodos (la Italia *existente* - la Italia *imaginada*) y una flecha, cuya discontinuidad revela incertidumbre:

ITALIA | «ITALIA»



La sencillez de este esquema ayuda a figurarse en qué estrecho callejón, sin salida y de sentido único, entró la italianidad en los siglos XIX y XX, hasta desembocar en el fascismo. La «Italia política» debe su existencia concreta a esa «Italia literaria» (Dante, Petrarca, Boccaccio, Ariosto...) que acunó desde el primer Renacimiento la idea de una comu-

124. M. d'Azeglio, *I miei ricordi*, Florencia, Barbèra, 1867, vol. I, p. 7.

nidad «italiana» de doctos.¹²⁵ Pero el sentir libresco de una orgullosa tradición devino, a partir del año 1861, en un escenario dramático de desmembramiento sociocultural.

En los *Cuadernos*, Gramsci se ha ocupado en reiteradas ocasiones del problema de la persistente «separación» (*distacco*) del intelectual italiano con respecto al pueblo.¹²⁶ Y ha tratado de identificar las causas *históricas* de ese *distacco*. El estado de fragmentación en el que quedó sumida la península itálica tras la caída del Imperio romano de Occidente, junto a la presencia en ella, durante siglos de «cosmópolis medieval», de la sede de una Iglesia de vocación universalista, es una premisa más que suficiente.¹²⁷ Después, las características del intelectual *cosmopolita* del Medievo fueron asumidas por el humanismo renacentista, perfilándose así definitivamente una «casta apolítica y anacional».¹²⁸ Con el tiempo,

125. S. Jossa, *L'Italia letteraria*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 25 (véanse pp. 19-26). Véase asimismo el cap. «"Res publica litteratorum"», pp. 77-99.

126. Véase Q, I-III, pp. 344 (3, 63), 362 (3, 82), 399 (3, 141), 707 (6, 29), 1030 (8, 145), 1802 (15, 42), sobre todo.

127. Q, I-III, pp. 133 (1, 150), 353 (3, 76), 371 (3, 88), 479 (4, 49), 568-9 (5, 31), 588-90 (5, 55), 809 (6, 152), 952 (8, 21), 1129-30 (9, 55)...

128. Q, I, p. 652 —pero véanse pp. 650-3— (5, 123). Y véanse asimismo pp. 360 (3, 80) y 658 (5, 127).

los demás países adquieren conciencia nacional y desean organizar una cultura nacional; la cosmópolis medieval se disgrega; Italia, como territorio, pierde su función de centro internacional de cultura, no se nacionaliza por su cuenta, pero sus intelectuales prosiguen con la función cosmopolita, desligándose del territorio y marchándose en oleada al extranjero.¹²⁹

Si «un chovinismo frenético» sustentado en glorias ancestrales y el «cosmopolitismo y apatriotismo más superficial» han podido coexistir en intelectuales italianos de toda época,¹³⁰ es debido a la limpieza del corte entre *fábula* y *realidad* («Italia» / Italia). Y, naturalmente, cuando una élite se erige en portadora y salvaguarda de un ideal de grandeza, relega al pueblo llano. Corta también por lo sano con él.

La escasa o accesoria participación del pueblo italiano permitió el desarrollo del *Risorgimento* a modo de «revolución sin revolución», *omitida* por unos, *malograda* por otros, dice Gramsci en Q 1 § 44.¹³¹ Como vimos, la actividad «decapitadora» de los moderados (Cavour...) centra el interés de Gramsci en el primer párrafo de esa nota. Pero Gramsci *reprende* luego también al Partido de Acción (Mazzini, Ga-

129. Q, I, p. 629 (5, 100).

130. Q, I, p. 181 (2, 25).

131. Q, I, pp. 41-2.

ribaldi...) por haber confundido «la unidad cultural con la unidad política y territorial» al abrazar «la tradición “retórica” de la literatura italiana».¹³² Quizá sea el ofuscamiento causado por ideas patrioterías lo que impidió al Partido de Acción conferir «un carácter más marcadamente popular y democrático» al *Risorgimento*. En cierta forma, tanto da: los inexistentes vínculos *orgánicos* entre el partido del pueblo y el pueblo exigían disponer de un buen plan de «atracción» (palabra de Gramsci), esto es, de un programa de gobierno que asumiese «las reivindicaciones esenciales de las masas populares».¹³³ Y el Partido de Acción no poseía un plan semejante.

Tiene un valor enorme el hecho de que Gramsci haya asimilado la idea de «revolución sin revolución», de un cambio comedido o sibilinamente reaccionario *obrado por élites*, a las nociones de «revolución-restauración» (Edgar Quinet) y «revolución pasiva» (Vincenzo Cuoco). De un pequeño artículo en que la primera de estas nociones se asocia al concepto de «clasicidad nacional» en Gioberti, promotor neogüelfo del *Risorgimento*, Gramsci hilvanó las siguientes reflexiones:

132. Q, I, p. 43.

133. Q, I, p. 42.

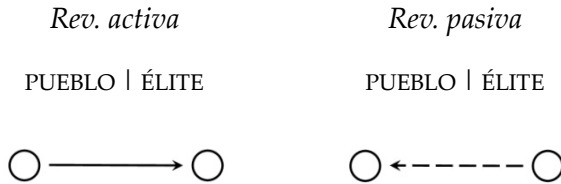
¿Puede aproximarse [el] concepto de Quinet al de «revolución pasiva» de Cuoco? Tanto la «revolución-restauración» de Quinet como la «revolución pasiva» de Cuoco expresarían el hecho histórico de la ausencia de iniciativa popular en el desarrollo de la historia italiana y el hecho de que el «progreso» se produzca, como reacción de las clases dominantes al subversivismo esporádico y desorganizado de las masas populares, con «restauraciones» que acogen cierta parte de las exigencias populares; por lo tanto, «restauraciones progresivas» o «revoluciones-restauraciones», o también «revoluciones pasivas».¹³⁴

El simple error no ha dado a Gramsci menos frutos que la analogía. En *Las revoluciones de Italia* (1848), el historiador francés Edgar Quinet señalaba en realidad cuán a menudo los italianos han mirado al presente y al futuro con los ojos vueltos hacia el pasado; con qué frecuencia han concebido sus adelantos, sus conquistas civiles y humanas, como restablecimiento de una antigüedad memorable.¹³⁵ Y la distinción entre revoluciones *activas* y *pasivas* que manejó Cuoco en su *Ensayo histórico sobre la revolución de Nápoles* (1801) responde solo parcialmente al significado que Gramsci le atri-

134. Q, II, p. 957 (8, 25; enero/febrero de 1932).

135. Cf. E. Quinet, *Les révolutions d'Italie*, en *id.*, *Ceuvres complètes*, París, Librairie Hachette et C^{ie}, 1904, t. IV, pp. XIII, 31-2 —el tramo lleva por título «Ses Révolutions sont des Restaurations»—, 76 y 78-9; t. V, p. 124.

buye. No hay por qué discutir aquí el sentido *exacto* de esta distinción. Puede (o no) corresponder (pero, de ser así, ¿en qué medida?) a la enunciada por Thomas Paine pocos años antes en *Los derechos del hombre* (1791-1792).¹³⁶ Como Cuoco no se entretuvo en hacer grandes aclaraciones, nos vemos obligados a inferir del texto, especular, proponer y debatir. Lo innegable es que Cuoco razona en términos de encuentros y desencuentros. «Yo no veo otro modo de activar una revolución que inducir al pueblo a ella —escribe—: si la revolución es activa, el pueblo se une a los revolucionarios; si es pasiva, conviene que los revolucionarios se unan al pueblo, y para hacerlo conviene que se distingan lo menos posible».¹³⁷ Estamos ante un esquema de este tipo:



136. Véase al respecto A. Di Meo, *Decifrare Gramsci: una lettura filologica*, Roma, Bordeaux, 2020, pp. 101-4.

137. V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799, seguito dal rapporto al cittadino Carnot di Francesco Lomonaco*, al cuidado de F. Nicolini, Bari, Laterza, 1913, p. 163.

El *Ensayo* muestra una voluntad de reflexión y autocrítica tras la derrota similar a la que estimuló y orientó los *Cuadernos* gramscianos. Examinar el tema de la falta de entendimiento entre élites revolucionarias y napolitanos de a pie («... los puntos de vista de los patriotas y del pueblo no eran los mismos: tenían ideas distintas, costumbres distintas e incluso dos idiomas distintos»)¹³⁸ es una de las respuestas de Cuoco a la caída de la fugaz República Partenopea de 1799. Sencillamente, los líderes de aquella revolución jacobina sostenían principios tan audaces como crípticos, ideales que el pueblo no podía comprender y asumir, encajar en las redes del mundo que le era familiar.¹³⁹

En las tripas del *Ensayo*, Croce entrevió a Vico. Ligó al pensamiento de Vico el aprendizaje en materia de filosofía política que había hecho Cuoco. Vico —más que una experiencia traumáticamente aleccionadora— habría reorientado el pensamiento de Cuoco hacia la concreción y guiado a la justa crítica del «filogalismo» y del abstracto jacobinismo que condujeron al fracaso de la aventura republicana en Nápoles.¹⁴⁰ Esto es: Vico habría alejado a Cuoco de la abstracción

138. *Ibid.*, p. 90.

139. *Ibid.*

140. B. Croce, *La filosofía di Giambattista Vico*, *op. cit.*, p. 290.

después de la hecatombe. Con ese juicio más bien cuestionable, Croce —para quien la filosofía prospera solo mediante sucesivos monólogos y diálogos de hombres tocados por la gracia— ha tendido una alfombra. Pues la pugna que Vico mantuvo contra el principio epistemológico cartesiano, según el cual la verificabilidad de una idea reside en su «claridad y distinción», al atarse en corto al *Ensayo*, y este a los *Cuadernos*, acerca la *distinción conceptual* (ideológica) al *desapego*.

Gramsci tenía en prisión, si no un conocimiento de segunda mano, un recuerdo vago y reorientado del concepto cuoquiano de revolución pasiva, como muestra la primera nota de los *Cuadernos* en que lo menciona (Q 4 § 57, noviembre de 1930).¹⁴¹ De un modo u otro, Croce, autor de diversos e influyentes textos sobre la República Partenopea, debió actuar de intermediario entre el *Ensayo* y Gramsci.¹⁴² Y, dado que Croce concebía la historia como un devenir protagonizado por élites intelectuales, y valoraba la revolución napolitana de 1799 en cuanto *experimentum crucis* y evento aglu-

141. «Vincenzo Cuoco ha llamado revolución pasiva a la ocurrida en Italia como contragolpe de las guerras napoleónicas. [...] *Ver en Cuoco cómo desarrolla él el concepto para Italia*» (Q, I, p. 504). La cursiva es mía.

142. Véase al respecto la solvente exposición de A. Di Meo en *op. cit.*, pp. 105-13; también Q, IV, pp. 2654-5, n. 1 a Q 4 § 57.

tinador de la futura clase dirigente nacional (como preludio del *Risorgimento*),¹⁴³ es muy razonable que Gramsci ligase el concepto de revolución pasiva a un *distacco* premeditado, ultraelitista y de aspiraciones conservadoras.

«El distanciamiento [*detachment*] es prerrogativa de una élite», recordaba Susan Sontag en sus magníficas *Notas sobre lo «camp»*.¹⁴⁴ Pero «prerrogativa» no es «obligación». Escarbando en algunas de las trabas que el *distacco* había ocasionado en Italia, Gramsci apuntaló una sensibilidad que aparece ya en sus textos de juventud.¹⁴⁵ Los *Cuadernos* exhiben un empeño perdurable por dar a la política nuevas formas

143. Di Meo, *op. cit.*, pp. 105-8; en especial, véanse las citas de Croce (procedentes de *La rivoluzione napoletana del 1799*, 3.^a ed. aumentada, Bari, Laterza, 1912, p. XI, e «Intorno alla storia del Regno di Napoli [V]», *La Critica*, XXII, 1924, p. 6) en pp. 106 y 107-8.

144. S. Sontag, «Notes on “Camp”», en *id.*, *Against Interpretation and Other Essays*, Nueva York, Dell, 1966, p. 288.

145. Se recuerda a menudo el lema «Decir la verdad es revolucionario», que figuró en la cabecera del primer número (1 de enero de 1921) de la segunda serie de *L'Ordine nuovo*. Año y medio antes, Gramsci había escrito: «[...] la solución concreta e integral de los problemas de vida socialista puede proporcionarla solo la práctica comunista: la discusión en común, que modifica simpáticamente las conciencias unificándolas y colmándolas de entusiasmo laborioso. Decir la verdad, llegar juntos a la verdad, es realizar una acción comunista y revolucionaria» (en «Democrazia operaia», *L'Ordine nuovo*, I, 7, 21 de junio de 1919; *ON*, p. 90).

de sortear las adversidades, a veces tremendas, del *distacco* (material, emocional, quizá ideológico). Y en este apartado todo queda en manos de la «hegemonía».

EPÍLOGO

La razón ideologicista lee a Gramsci, si lo hace, en *staccato*. Esto quiere decir que las lecturas ideologicistas de su obra aíslan y destacan lo que prevén encontrar, separándolo de todo lo demás y, para mayor desgracia, recortándole valor. En la equiparación de «hegemonía» e «ideología», lo ideológico cae de nuevo al pozo de la falsa conciencia.

Paradójicamente, ha sucedido algo similar con el «fascismo». El inevitable cambio temporal en el significado de este término conduce a una criba completa de sus «atributos». Hoy «fascista» es sinónimo de «intolerante», «autoritario», «despótico» o «represor». Y nada de ello escapa a la naturaleza más honda de los fascismos históricos. Pero los movimientos fascistas del siglo pasado, empezando por el italiano, tuvieron por elemento impulsor el deseo de «congregar» todo individuo y clase social para mayor gloria de una nación. De esta «abolición» forzada de las clases, recogidas en un único haz, emana la brutalidad. El significado actual del término «fascismo», por su parte, prescindiendo de toda propiedad ajena a la violencia, obliga a incorporar *como accesorio* el componente de clase.

EPÍLOGO

Si alguna de las ideas expuestas hasta aquí merece ser repetida, es la precaución de no tomar la parte por el todo. Un llamado a interpretar la «hegemonía» gramsciana en la esfera de los *vínculos* sociopolíticos, del *ascendiente* de unas clases sobre otras, y a deslizar amablemente la ideología al rango de suplemento.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., *Gramsci e la cultura contemporanea: atti del convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, al cuidado de Pietro Rossi, Roma, Editori Riuniti, 1969-1970, 2 vols.
- AA. VV., *Il giovane Gramsci e la Torino d'inizio secolo*, al cuidado de la Fondazione Istituto Piemontese Antonio Gramsci, Turín, Rosenberg & Sellier, 1998.
- ALTHUSSER, Louis. «Idéologie et Appareils Idéologiques d'État (notes pour une recherche)», en *id.*, *Sur la reproduction*, París, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 263-306.
- , «La filosofia la politica e la scienza: una lettera sul pensiero di Gramsci», *Rinascita*, a. XXV, núm. 11, 15 de marzo de 1968, pp. 23-4.
- , *Pour Marx*, París, Maspero, 1965.
- , *Que faire?*, París, Presses Universitaires de France, 2018.
- , *Réponse à John Lewis*, París, Maspero, 1973.
- ALTHUSSER, Louis *et al.*, *Lire le Capital*, París, Maspero, 1965, 2 vols.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Perry, *Considerations on Western Marxism*, Londres y Nueva York, Verso, 1979.
- , *The Antinomies of Antonio Gramsci*, Londres y Nueva York, Verso, 2017.
- , *The H-Word: The Peripeteia of Hegemony*, Londres y Nueva York, Verso, 2017.
- Annuario della R. Università di Torino 1913-1914*, Turín, Stamperia Reale di Torino, 1914.
- BEASLEY-MURRAY, Jon, «On Posthegemony», *Bulletin of Latin American Research*, vol. XXII, núm. 1, enero de 2003, pp. 117-25.
- , *Posthegemony: Political Theory and Latin America*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2010.
- BERGAMI, Giancarlo, *Il giovane Gramsci e il marxismo 1911-1918*, Milán, Feltrinelli, 1977.
- BERLIN, Isaiah, «Georges Sorel», en *íd.*, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Nueva York, The Viking Press, 1980, pp. 296-332.
- BERNSTEIN, Eduard, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf., 1899.
- , «Klassenkampf-Dogma und Klassenkampf-Wirklichkeit», *Die Neue Zeit*, a. XVII, vol. 2, núm. 46, 2 de agosto de 1899, pp. 619-26.

- BOBBIO, Norberto, *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Turín, Einaudi, 1986.
- BONVECCHIO, Claudio, «Prassi (Praxis)», en AA. VV., *Dizionario Marx Engels*, al cuidado de Fulvio Papi, Bolonia, Zanichelli, 1983, pp. 292-3.
- BOOTHMAN, Derek, «Gramsci's interest in language: the influence of Bartoli's *Dispense di glottologia* (1912-13) on the *Prison Notebooks*», *Journal of Romance Studies*, vol. XII, núm. 3, invierno de 2012, pp. 10-23.
- , *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista*, Perugia, Guerra, 2004.
- BRAVO, Gian Mario, *Marx ed Engels in Italia: la fortuna gli scritti le relazioni le polemiche*, Roma, Editori Riuniti, 1992.
- BUJARIN, Nikolái, *Teoría del materialismo histórico: ensayo popular de sociología marxista*, versión de Pablo de la Torre y Gabriel Barceló revisada y corregida por María Teresa Poyrazián, Madrid, Siglo XXI, 1974.
- BURCKHARDT, Jacob, *Griechische Culturgeschichte*, vol. II, en íd., *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Múnich y Basilea, C. H. Beck y Schwabe, 2005, vol. 20.
- CAPRIOGLIO, Sergio, «Gramsci, Rolland e F. S. Nitti», *Rinascita*, a. XXXI, núm. 46, 22 de noviembre de 1974, p. 31.
- COHEN, Gerald A., *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

- COSPITO, Giuseppe, *Egemonia: da Omero ai Gender Studies*, Bologna, Il Mulino, 2021.
- CROCE, Benedetto, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Bari, Laterza, 1907.
- , «Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900). Da lettere e ricordi personali», *La Critica*, vol. XXXVI, 1938, pp. 35-52 y 109-24.
- , «Comunismo e libertà», *La Critica*, vol. XXXV, 1937, pp. 238-40.
- , «Considerazioni sul “superamento”», *La Critica*, vol. XXVI, 1928, pp. 391-2.
- , *Cultura e vita morale: intermezzi polemici*, Bari, Laterza, 1914.
- , *Etica e politica: aggiuntovi il «Contributo alla critica di me stesso»*, Bari, Laterza, 1931.
- , «Il marxismo e la nuova critica letteraria», *La Critica*, vol. XXXVII, 1939, pp. 159-60.
- , «L'ortodossia hegeliana del Marx», *Quaderni della «Critica»*, vol. III, núm. 8, julio de 1947, pp. 1-8.
- , *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1911.
- , *Materialismo storico ed economia marxistica*, 4.^a ed. revisada, Bari, Laterza, 1921.

- , «Per la storia del comunismo in quanto realtà politica», *La Critica*, vol. XLI, 1943, pp. 100-8.
- , *Punti di orientamento della filosofia moderna. Antistoricismo: due letture ai congressi internazionali di filosofia di Cambridge Mass. 1926 e di Oxford 1930*, Bari, Laterza, 1931.
- , reseña de Henri de Man, *Au delà du marxisme* (1927), *La Critica*, vol. XXVI, 1928, pp. 459-60.
- , reseña de Karl Marx y Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke. Schriften. Briefe*, en *La Critica*, vol. XXVIII, 1930, pp. 455-6.
- , *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1932.
- , *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, 2.^a edición, Bari, Laterza, 1928.
- , «Sul carattere ateoretico del marxismo», *La Critica*, vol. XXXV, 1937, pp. 158-60.
- , *Teoria e storia della storiografia*, 2.^a ed. revisada, Bari, Laterza, 1920.
- CROCE, Benedetto, y BARBAGALLO, Corrado, «Intorno alla storia etico-politica: discussione seconda», *Nuova rivista storica*, a. XIII, fasc. 1, enero-febrero de 1929, pp. 130-3.
- CUOCO, Vincenzo, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799, seguito dal rapporto al cittadino Carnot di Francesco Lomonaco*, al cuidado de Fausto Nicolini, Bari, Laterza, 1913.

BIBLIOGRAFÍA

- D'AZEGLIO, Massimo, *I miei ricordi*, Florencia, Barbèra, 1867, 2 vols.
- D'ORIO, Paolo, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente: genèse de la philosophie de l'esprit libre*, París, CNRS Éditions, 2012.
- DE MAN, Henri, *Il superamento del marxismo*, al cuidado de Alessandro Schiavi, Bari, Laterza, 1929, 2 vols.
- DEWEY, John, y TUFTS, James H., *Ethics*, Nueva York, Henry Holt & Co., 1908.
- DI MEO, Antonio, *Decifrare Gramsci: una lettura filologica*, Roma, Bordeaux, 2020.
- ENGELS, Friedrich, carta del 5 de agosto de 1890 a Conrad Schmidt, en *MEW*, t. 37, 1967, pp. 435-8.
- , *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca (1886) con appendice: Karl Marx su Ludovico Feuerbach dell'anno 1845*, traducción italiana de Ettore Ciccotti, Roma, Mongini, 1902.
- , *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 2.^a ed., Stuttgart, Dietz, 1895.
- , prólogo (1894) al tercer tomo de *El capital*, en *MEW*, t. 25, 1964, pp. 7-30.
- ESTEFANÍA, Joaquín, «El profeta de la derrota», *Babelia (El País)*, núm. 1636, 1 de abril de 2023, pp. 2-3.

- FERRI, Enrico, *Socialismo e scienza positiva: (Darwin, Spencer, Marx)*, Roma, Casa Editrice Italiana, 1894.
- FIORI, Giuseppe, *Vita di Antonio Gramsci*, Bari, Laterza, 1966.
- FRANCIONI, Gianni, *L'officina gramsciana: ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»*, Nápoles, Bibliopolis, 1984.
- FRASER, Nancy, *The Old Is Dying and the New Cannot Be Born: From Progressive Neoliberalism to Trump and Beyond*, Londres y Nueva York, Verso, 2019.
- FROSINI, Fabio, *La religione dell'uomo moderno: politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010.
- FUSARO, Diego, *Antonio Gramsci: la passione di essere nel mondo*, Milán, Feltrinelli, 2019.
- GARIN, Eugenio, «La formazione di Gramsci e Croce», *Critica marxista – Quaderni*, núm. 3 (*Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci*), 1967, pp. 119-33.
- , *Storia della filosofia italiana*, ed. revisada, Turín, Einaudi, 1966, 3 vols.
- GARRIDO, Anxo, «Del marxismo al posmarxismo. “Principio hegemónico” y exterioridad de la economía en el Gramsci de Chantal Mouffe», *Materialismo storico*, vol. XIII, núm. 2, diciembre de 2022, pp. 109-27.
- GENTILE, Giovanni, «La filosofia del fascismo», *Educazione fascista*, a. VI, núm. 11, noviembre de 1928, pp. 641-3.

BIBLIOGRAFÍA

- , *La filosofía de Marx: studi critici*, Florencia, Le Lettere, 2003.
- , *La filosofía de Marx: studj critici*, Pisa, Spoerri, 1899.
- , *Lettere a Benedetto Croce, vol. I: dal 1896 al 1900*, al cuidado de Simona Giannantoni, Florencia, Sansoni, 1972.
- , *Studi vichiani*, Mesina, Principato, 1915.
- GERRATANA, Valentino, *Gramsci: problemi di metodo*, Roma, Editori Riuniti, 1997.
- GINZBURG, Carlo, «Mito: distanza e menzogna», en *id.*, *Occhiacci di legno: nove riflessioni sulla distanza*, Milán, Feltrinelli, 1998, pp. 40-81.
- GIORDANI, Tommaso, «On Sorel and Bergson: The Impact of Bergsonian Ideas on Sorel's *Reflections on Violence*», *Lo Sguardo*, vol. I, núm. 26, 2018, pp. 163-81.
- GOLDING, William, *Lord of the Flies*, Londres, Faber & Faber, 1958.
- GRAMSCI, Antonio: véase el apartado «Abreviaturas».
- JOHNSON, Richard, «Post-hegemony? I Don't Think So», *Theory, Culture & Society*, vol. XXIV, núm. 3, mayo de 2007, pp. 95-110.
- JOSSA, Stefano, *L'Italia letteraria*, Bolonia, Il Mulino, 2006.
- KAMENKA, Eugene, «Vico and Marxism», en AA. VV., *Giambattista Vico: An International Symposium*, al cuidado de

Giorgio Tagliacozzo y Hayden V. White, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1969, pp. 137-43.

LABRIOLA, Antonio, *Carteggio*, al cuidado de Stefano Miccolis, vol. IV: 1896-1898, Nápoles, Bibliopolis, 2004.

—, *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia, II: del materialismo storico: dilucidazione preliminare*, Roma, Loescher, 1896.

—, *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia, III: discorrendo di socialismo e di filosofia*, Roma, Loescher, 1902.

La formazione del gruppo dirigente del Partito comunista italiano nel 1923-1924, al cuidado de Palmiro Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1962.

LACLAU, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

LACLAU, Ernesto, y MOUFFE, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, 2.^a ed. española, Tres Cantos (Madrid), Siglo XXI, 2015.

—, «Posmarxismo sin pedido de disculpas», en Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, 2.^a ed., Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, pp. 111-45.

LENIN, Vladímir Ilích, bibliografía adjunta a «Carlos Marx (breve esbozo biográfico con una exposición del mar-

BIBLIOGRAFÍA

- xismo)», en *íd.*, *Obras completas*, t. 26, Moscú, Progreso, 1984, pp. 84-95.
- , «Carta al [XII] Congreso [del PCUS]», en *íd.*, *Obras completas*, t. 45, Moscú, Progreso, 1987, pp. 359-64.
- , «El marxismo y *Nasha Zariá*», en *íd.*, *Obras completas*, t. 20, Moscú, Progreso, 1983, pp. 114-9.
- LO PIPARO, Franco, *Il professor Gramsci e Wittgenstein: il linguaggio e il potere*, Roma, Donzelli, 2014.
- , *Lingua intellettuali egemonia in Gramsci*, Roma y Bari, Laterza, 1979.
- LUKÁCS, György, reseña de N. Bucharin, *Theorie des historischen Materialismus. Gemeinverständliches Lehrbuch der marxistischen Soziologie*», en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, vol. XI, 1925, pp. 216-24.
- MALAGODI, Giovanni F., *Le ideologie politiche*, Bari, Laterza, 1928.
- MALON, Benoît, *La morale sociale*, París, Librairie de la Revue socialiste - V. Giard et E. Brière, 1895.
- MARX, Karl, carta (de 1877) al director de la revista *Otchéstvennyye zapiski*, en *MEW*, t. 19, 1987, pp. 107-12.
- , carta del 8 de marzo de 1881 a Vera Zasúlich y sus tres borradores, en *MEW*, t. 19, 1987, pp. 242-3 y 384-406.

- , *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, en MEW, t. 8, 1960, pp. 111-207.
- , epílogo a la 2.^a ed. alemana (1873) del primer tomo de *El capital*, en MEW, t. 23, 1962, pp. 18-28.
- , *Lohnarbeit und Kapital, Zur Judenfrage und andere Schriften aus der Frühzeit*, 2.^a ed., Leipzig, Reclam, s. f.
- , prefacio a íd., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, en MEW, t. 13, 1961, pp. 7-11.
- , *Thesen über Feuerbach* (1845), en MEW, t. 3, 1978, pp. 5-7.
- , *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung*, en MEW, t. 1, 1981, pp. 378-91.
- MARX, Karl, y ENGELS, Friedrich, *Die deutsche Ideologie: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, en MEW, t. 3, 1978, pp. 9-530.
- , prefacio (1882) a la 2.^a ed. rusa del *Manifiesto comunista*, en MEW, t. 19, 1987, pp. 295-6.
- , *Thesen über Feuerbach* (1888), en MEW, t. 3, 1978, pp. 533-5.
- MILLOT, Catherine, *La vie avec Lacan*, París, Gallimard, 2016.
- MONDOLFO, Rodolfo, *Il materialismo storico in Federico Engels*, Florencia, La Nuova Italia, 1952.

- , *Umanismo di Marx: studi filosofici 1908-1966*, Turín, Einaudi, 1968.
- MONTINARI, Mazzino, «Per una discussione dell'interpretazione lukacsiana di Nietzsche», en AA. VV., *Il caso Nietzsche*, Cremona, Libreria del Convegno, 1973, pp. 67-83.
- MORFINO, Vittorio, «Althusser lettore di Gramsci», *Décalages*, vol. II, núm. 1, 2016, pp. 1-33.
- MOUFFE, Chantal, «Hegemony and Ideology in Gramsci», en AA. VV., *Gramsci and Marxist Theory*, al cuidado de Ch. M., Londres, Boston y Henley, Routledge & Kegan Paul, 1979, pp. 168-204.
- , Intervención recogida en AA. VV., *Politica e storia in Gramsci: atti del convegno internazionale di studi gramsciani (Firenze, 9-11 dicembre 1977)*, al cuidado de Franco Ferri, Roma, Editori Riuniti e Istituto Gramsci, 1977, vol. II, pp. 202-7.
- MUSTÈ, Marcello, *Marxismo e filosofia della praxis: da Labriola a Gramsci*, Roma, Viella, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, en íd., *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, al cuidado de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlín y Nueva York, De Gruyter, vol. V-2, 1973, pp. 11-335.
- , *Die Geburt der Tragödie, oder: Griechenthum und Pessimismus*, en KGW, vol. III-1, 1972, pp. 1-152.

- , *Ecce homo: wie man wird, was man ist*, en KGW, vol. VI-3, 1969, pp. 253-372.
- , prefacio a *Morgenröthe: Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, en KGW, vol. V-1, 1971, pp. 3-9.
- NITTI, Francesco Saverio, *L'ora presente*, Turín y Roma, L. Roux e C., 1893.
- Nuovo dizionario tedesco-italiano e italiano-tedesco*, al cuidado de Giuseppe Oberosler, Milán, Treves, s. f.
- PASTORE, Annibale, «Antonio Gramsci studente», *Sempre avanti!*, n. s., a. III, núm. 99, 27 de abril de 1947, p. 3.
- PLA, Maurici, *Sobre la imaginació analògica: Lautréamont, Breton, Roussel*, Barcelona, Quaderns Crema, 2003.
- PONTON, Olivier, *Nietzsche - Philosophie de la légèreté*, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 2007.
- QUINET, Edgar, *Les révolutions d'Italie*, en *id.*, *Œuvres complètes*, París, Librairie Hachette et Cie, 1904, tt. IV y V.
- RANCIÈRE, Jacques, *Le maître ignorant: cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, París, Fayard, 1987.
- , *Le spectateur émancipé*, París, La fabrique, 2008.
- , prefacio (2002) a *id.*, *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, traducción de Núria Estrach, 2.^a ed., Barcelona, Laertes, 2010, pp. 9-15.

BIBLIOGRAFÍA

- ROLLAND, Romain, *Au-dessus de la mêlée*, París, P. Ollendorff, 1915.
- , «La via che sale a spirale», *L'Ordine nuovo*, a. I, núm. 1, 1 de mayo de 1919, p. 8.
- , «Un livre de Raymond Lefebvre: *Le sacrifice d'Abraham*», *L'Humanité*, a. XVII, núm. 5810, 19 de marzo de 1920, pp. 1-2.
- SONTAG, Susan, *Against Interpretation and Other Essays*, Nueva York, Dell, 1966.
- SOREL, Georges, *Introduction à l'économie moderne*, París, G. Jacques, 1903.
- , *La décomposition du marxisme*, París, M. Rivière, 1908.
- , *Le procès de Socrate: examen critique des thèses socratiques*, París, Alcan, 1889.
- , *Les illusions du progrès*, París, M. Rivière, 1911.
- , «Lettere a B. Croce [I-VIII]», *La Critica*, vol. XXV, 1927, pp. 38-52.
- , «Lettere a B. Croce [XXIV-XLVIII]», *La Critica*, vol. XXV, 1927, pp. 300-12.
- , *Réflexions sur la violence*, París, M. Rivière, 1910.
- SPRIANO, Paolo, «Come quella “massima” arrivò fino a Gramsci», en *L'ultima ricerca di Paolo Spriano: dagli archivi*

dell'Urss i documenti segreti sui tentativi per salvare Antonio Gramsci, [Roma], L'Unità, 1988, pp. 92-6.

—, *Storia del Partito comunista italiano, t. I: da Bordiga a Gramsci*, Turín, Einaudi, 1967.

SRAFFA, Piero, *Lettere a Tania per Gramsci*, al cuidado de Valentino Gerratana, Roma, Editori Riuniti, 1991.

TARCUS, Horacio, «El joven Croce, el viejo Labriola y la “crisis del marxismo” en Italia», *Políticas de la Memoria*, núm. 15, verano de 2014 - 2015, pp. 169-75.

—, «Tomáš G. Masaryk y la invención de la “crisis del marxismo”», *Políticas de la Memoria*, núm. 14, verano de 2013 - 2014, pp. 33-46.

TOGLIATTI, Palmiro, «Il leninismo nel pensiero e nell'azione di A. Gramsci (appunti)», en AA. VV., *Studi gramsciani: atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-12 gennaio 1958*, al cuidado del Istituto Antonio Gramsci, Roma, Editori Riuniti, 1958, pp. 15-35.

—, reseña de Benedetto Croce, *Pagine sulla guerra*, en P. T., *Opere*, al cuidado de Ernesto Ragionieri, vol. I, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 40-1.

—, *Scritti su Gramsci*, al cuidado de Guido Liguori, Roma, Editori Riuniti, 2001.

THOMAS, Peter D., *The Gramscian Moment*, Leiden, Brill, 2009.

BIBLIOGRAFÍA

- TORRINI, Maurizio, «Gramsci, Rolland e Benoît Malon», *Rinascita*, a. XXXII, núm. 3, 17 de enero de 1975, p. 31.
- VON MEYSENBURG, Malwida, *Der Lebensabend einer Idealistin: Nachtrag zu den «Memoiren einer Idealistin»*, Berlín y Leipzig, Schuster & Loefler, 1898.
- WHITE, Hayden V., «What is Living and What is Dead in Croce's Criticism of Vico», en AA. VV., *Giambattista Vico: An International Symposium*, al cuidado de Giorgio Tagliacozzo y H. V. W., Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1969, pp. 379-89.
- WILLIAMS, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- ZANARDO, Aldo, «Il Manuale di Bucharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci», *Società*, a. XIV, núm. 2, marzo de 1958, pp. 230-62.
- ZUCÀRO, Domenico, «Antonio Gramsci all'Università di Torino 1911-1915», *Società*, a. XIII, núm. 6, diciembre de 1957, pp. 1091-111.