

Unidad Iztapalapa

Posgrado en Humanidades

Línea de Filosofía Política

Director: Dr. Enrique Dussel Ambrosini (UAM-I)

Lectores Sinodales: Dr. Francisco Pinón Gaytán (UAM-I)

Dr. Lucio Oliver Costilla (UNAM-FCPS).

Alumno: Hernández Martínez Efrén Vicente

Matrícula: 207180269

Tesis que para obtener el grado de Maestro
en Filosofía Política presenta: Efrén Vicente
Hernández Martínez

*Antonio Gramsci: los intelectuales y su papel en América
Latina.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Capítulo 1. Gramsci y Los Intelectuales.

1.1 ¿Qué son los intelectuales?.....	4
1.2 Intelectuales tradicionales, nuevos y orgánicos.....	5
1.3 Las <i>Note sul Machiavelli</i> y los intelectuales.....	9
1.4 Maquiavelo y el <i>popolo</i>	10
1.5 La humana actividad intelectual.....	11
1.6 Los intelectuales y la filosofía de la praxis.....	12
1.7 Los Intelectuales y las relaciones sociales de producción.....	13
1.8 La Formación de Intelectuales como Expansionismo de Clase.....	15
1.9 Organicidad Intelectual: Las dos funciones.....	16
1.10 La Democracia Obrera en la Formación de sus Intelectuales	19
1.11 Los Intelectuales y la Organicidad.....	21
1.12 Primeras inquietudes de Gramsci por un estudio de los intelectuales.....	24
1.13 Los intelectuales y el Estado.....	26
1.14 Los intelectuales y la Burocracia.....	28
1.15 Burocracia, Sociedad Civil y Sociedad Política.....	29

Capítulo 2 ¿Por qué A. Gramsci se plantea el problema de los Intelectuales?

2.1 La Experiencia de la Cárcel y el Espíritu Público.....	31
2.2 La importancia de la lengua en la construcción de una <i>Weltanschauung</i> para las Clases Subalternas.....	35
2.3 Un nuevo sistema Ético para las clases subalternas.....	36
2.4 La debilidad de lo Popular-Nacional. Un problema del Liberalismo.....	38
2.5 Cosmopolitismo Italiano. El Intelectual Cosmopolita.....	41
2.6 La Influencia de Benedetto Croce.....	43

2.6.1 El Liberalismo Conservador de Benedetto Croce.....	43
2.6.2 El Liberalismo progresista de Benedetto Croce.....	46
2.6.3 La Importancia de lo «Cultural» en Benedetto Croce.....	47
2.7 De Sanctis y el Problema de la Cultura.....	48
2.8 Antonio Labriola, Positivismo y el Positivismo Marxista.....	49
2.9 La Reforma Educativa. Los Intelectuales y las Clases Subalternas.....	52
2.9.1 La Escuela y la Cultura y cómo entender fuera del liberalismo «la Libertad»	52
2.9.2 El principio educativo y la Libertad.....	56
2.9.3 La Organización Académica.....	59
2.9.4 La importancia del Arte en la educación cultural.....	60
2.9.5 La <i>Ricerca</i> del Principio Educativo.....	60

Capítulo 3. Las Categorías gramscianas posibles para pensar América Latina

3.1 La Sociedad Civil.....	65
3.2 El Bloque Histórico.....	72
3.3 Revolución Pasiva/Revolución Restauración.....	78
3.4 Relación de Fuerzas, Guerra de Posición y Guerra de Movimiento (Maniobra), Guerra de Asedio y el Problema de la Conciencia de Clase.....	82
3.5 Hegemonía.....	85
3.6 Crisis Orgánica.....	93

Capítulo 4 El *Mezzogiorno* latinoamericano. El Papel de los Intelectuales

4.1 El <i>mezzogiorno</i> latinoamericano. El papel general de los intelectuales en América Latina.....	98
4.2 El Papel de los Intelectuales y las Revoluciones Pasivas en América Latina.	104
4.2.1 Per una storia degli intellettuali in America Latina.....	108
4.2.2 El inicio del <i>Mezzogiorno</i> Latinoamericano.....	111

4.3 Algunos temas para los intelectuales orgánicos en América Latina.....	121
4.3.1 La condición psico-colonial y la crisis del Estado-Nación.....	121
4.3.2 ¿Exterioridad o Negación?: Clase Vs. Pueblo en América Latina.....	127
4.3.3 Clases Subalternas/Multitud y la explotación de clase en América Latina...	130
4.3.4 América Latina: Revoluciones pasivas Vs. Revolución.....	136
4.4 Problemas filosóficos gramscianos para los intelectuales orgánicos latinoamericanos.....	139
4.4.1 Revolución Pasiva e Identidad latinoamericana.....	139
4.4.2 América Latina y el neocolonialismo.....	143
4.4.3 La introducción del pensamiento gramsciano en América Latina.....	143
4.4.4 Crisis Orgánica Mundial y en América Latina.....	146

CONCLUSIONES.

Agradecimientos:

A la clase trabajadora latinoamericana.

Al Dr. Enrique Dussel por su invaluable intelectualidad y servicio al pueblo latinoamericano.

Al Mtro. José María Martinelli, gran amigo y lector de este trabajo.

Y en especial al Dr. Lucio Oliver por aceptar, por su disposición y, el gran interés a leer, sugerir y criticar este trabajo.

En general a todos mis amigos, maestros y a mi Universidad.

Para mi hermana, mi madre y mi esposa.

Introducción.

El objetivo del presente trabajo –a rasgos generales– es entender la teorización de los intelectuales en Antonio Gramsci, para así describir y entender el fenómeno de los intelectuales en América Latina. El entendimiento de esta categoría, se vuelve necesario en la medida que los intelectuales a partir de su condición orgánica pueden ser exponentes de las clases explotadas en ciertas parcelas de la sociedad civil a las que no tienen acceso. De lo anterior partimos para suponer que los intelectuales orgánicos son los constructores-organizadores de la reproducción ideológica de los «dominados» y las condiciones formales de una sociedad. Pero importa de gran manera, desmitificar la idea de que la actividad intelectual es propia de la *alta cultura*. Así, los intelectuales en general son todos aquellos sujetos que se forman una visión del mundo a partir de la *filosofía espontánea*, o bien el sentido común. Toda actividad humana posee una carga mínima de intelectualidad que no por ello, es demeritoria. La transformación del mundo está e el intelecto, porque todos los seres humanos tenemos esa capacidad, se trata pues, como bien lo anunció *El Capital* de Marx, en volver a unir (relación nunca disuelta pero fetichizada por la burguesía) el trabajo físico con el trabajo intelectual, que son uno mismo e indivisible.

Como condiciones particulares a desarrollar, se enfatizará en la preocupación e intención de Gramsci de elaborar una historia de los intelectuales, cómo llegó esa inquietud y como se formó ese interés a través de sus influencias. De la misma forma, abordaremos las categorías más importantes que sirven a los intelectuales para entender su condición dialéctica en el mundo de la producción; categorías básicas para conocer su condición y penar en su emancipación.

El concepto «intelectual orgánico» si bien ha tenido un tratamiento parcial en la obra interpretativa de Gramsci, no se ha destacado como una categoría más trascendente como los conceptos de hegemonía y sociedad civil. En el primer caso el rol de la hegemonía tiene un tratamiento particular en Gramsci pero que ya se anunciaba y en gran medida con cierta influencia en el pensamiento de Lenin; la sociedad civil en cambio, como lo ha manifestado N. Poulantzas en Gramsci posee una gran influencia de «factura hegeliana». No queremos decir con lo anterior que no sean categorías originales o en las cuales Gramsci no haya aportado un nuevo sentido teórico para su comprensión desde el campo de las clases explotadas, puesto que son en sí mismas desde su enfoque marxista, novedosas. El intelectual orgánico no puede ser tal sin la distinción sociedad civil/sociedad política, su organicidad depende el vínculo ineludible a una clase social ya sea dirigente/dominante o dirigida/dominada; lo orgánico deviene de lo interdependiente respecto a las clases y viceversa.

La intelectualidad orgánica es una condición privilegiada de un sujeto que construye una trama de la visión del mundo más compleja y que a su vez acarrea una ventaja al pensamiento común de acuerdo a la multiplicidad de conocimientos. El intelectual orgánico se forma ventajosamente para las clases explotadoras, sin embargo, este desde su emancipación crítica puede romper con esas clases y no por ello deja de ser orgánico; esa condición nunca se pierde una vez adquirida, sea de una u otra clase.

Pero también existen intelectuales anorgánicos (como la mayoría de los sujetos de una sociedad) o bien como los intelectuales rurales, urbanos y tradicionales, esto quiere decir «no funcionales» dentro de la totalidad social del mundo capitalista. En América Latina por ejemplo, tenemos intelectuales rurales que cumplen funciones muy simples, específicas que en nada afectan la compleja estructura orgánica, así un intelectual de este tipo puede incentivar por medio ciertos conocimientos sólo mejoras en el ámbito limitado de su espacio geográfico, más no así pensar la complejidad de la totalidad, ni mucho menos comprender los patrones de dominación y su relación estructural y superestructural.

Latinoamérica mayoritariamente ocupa y ha ocupado en todo lo que fue el s. XX un lugar marginación en la mayoría de su población y de sus tierras, esto nos lleva a la tesis de que el subcontinente pasó prácticamente todo ese siglo bajo el símil del *mezzogiorno* italiano, y aun en los inicios de este siglo se siguen dando esas condiciones. El problema es que no existe un desarrollo pleno de la intelectualidad orgánica; y sólo en sus ciudades más grandes se puede desarrollar mediáticamente este fenómeno, siendo los pocos intelectuales orgánicos que hay, mayoritariamente parte de la superestructura de dominación. Pero en América Latina –antes de revertir la vinculación de clase de los intelectuales orgánicos, primero es necesario, como lo fue en el tiempo de la Italia de Gramsci proliferar una reforma educativa que pueda impulsar la condición intelectual en una amplia dimensión de la sociedad. Si ello no se da por las reformas pequeño-burguesas, cabe señalar que las clases dominadas se deben saber como filósofos, es decir, que en su sentido común (que es el más común de los sentidos parafraseando a Gramsci) puedan generar sus propias *Weltanschauungen* a partir de su condición estructural, es decir de la vida material y en su condición de explotados. Los intelectuales orgánicos son muy importantes, pero no por ello se debe esperar a que ellos actúen generando conocimiento para los oprimidos; la tarea de los explotados (intelectuales a secas) es darse cuenta que como complemento orgánico de la reproducción del capitalismo son ellos en sí y para sí «la clase opuesta», la clase que genera los medios de subsistencia para toda la sociedad, la clase sin la cual no podría existir ni actividad política, económica, cultural, etc., porque lo primero en el sujeto en sociedad es satisfacer sus necesidades básicas de vida.

Asimismo, se puede ver el papel de los intelectuales desde el posicionamiento ideológico, en este sentido, esa condición genera condiciones totalizadas y en gran medida cerradas contrarias a la posibilidad argumentativa y racional de una *Weltanschauung* en cambio. La ideología no es un tema a tratar en Gramsci, sólo con la excepción de la descripción de las categorías uniformes de las clases dominantes, pero tampoco se puede corroborar como la distinción de S. Žižek en la cual esta puede verse como un complejo de ideas (por ello argumentativas) y simplemente como ideología espontánea. Partimos del hecho de que el desarrollo intelectual orgánico de la burguesía en su sentido político y económico trajo a la totalidad una serie de *Weltanschauungen* que conquistaron en una guerra de posición poco a poco las trincheras de las formas de producción y de las nuevas formas de comprender al sujeto (individuo) para adecuar una

amalgama total; todas esas visiones del mundo liberal-burgués ya no fueron tales y se consolidaron como una ideología hegemónica dominante.

América Latina se ha entendido como la «exclusión» del sistema mundo capitalista en un sentido de «victimización» y la «alteridad» (filosofía de la liberación influenciada por Levinás), primero, por el inicio de la modernidad colonial hispánica-portuguesa, luego pues, por la entrada de un capitalismo periférico. Así el capitalismo, es decir la hegemonía capitalista mundial es una sola a pesar de sus diversidades nacionales y de sus diferentes condiciones de las clases explotadoras en cada país de mundo con este modelo. América Latina necesita intelectuales que piensen desde su espacio de «localización», pero sin que ello signifique pensarse en la exclusión; somos incluso más importantes para el capitalismo, ya que aquí, donde no se ha alcanzado el desarrollo tecnológico (cuestión que se debe al problema de la tasa de ganancia y plusvalor) el capitalismo encuentra grandes márgenes plusstrabajo y plusvalor por el hecho de la masa de trabajadores que se emplean en consecuencia de la falta de máquinas; donde las normas ambientales, laborales, civiles, etc., son verdaderos paraísos para la explotación degenerada y cínica. El sujeto y las clases explotadas latinoamericanas importan y son totalidad aunque el discurso marginador no lo diga. Son tal, porque son parte del capitalismo mundial y de su reproducción, son al igual que todas las clases explotadas del mundo la contradicción fundamental y la dialéctica que potencialmente es la expresión de una nueva sociedad.

El intelectual orgánico latinoamericano en nuestra propuesta, tiene *seis papeles* fundamentales a cubrir, ya veremos cómo se marcan estas líneas conjuntas que hablan una situación psico-colonial y capitalista. Por último, quiero señalar, que esta tesis, no es una historia de los intelectuales latinoamericanos, sino que cubre funciones muy específicas esencialmente en el capítulo cuarto acerca del papel a realizar desde la óptica filosófica-política, de acuerdo a las grandes problemáticas latinoamericanas acontecidas por la cuestión meridional en Latinoamérica.

Antonio Gramsci: los «intelectuales orgánicos» y su papel en América Latina.

“En la dialéctica de las ideas, la anarquía es una continuación del liberalismo, no del socialismo; en la dialéctica de la historia, la anarquía se ve expulsada del campo de la realidad social junto con el liberalismo. Cuanto más se industrializa la producción de bienes materiales y a la concentración del capital corresponde una concentración de masas trabajadoras, tantos menos adeptos tiene la idea libertaria. El movimiento libertario se difunde aún donde prevalece el artesanado y el feudalismo rural; en las ciudades industriales y en el campo de cultivo agrario mecanizado, los anarquistas tienden a desaparecer como movimiento político, sobreviviendo como fermento ideal. En este sentido la idea libertaria dispondrá aún de un cierto margen para desplegarse; proseguirá la tradición liberal en cuanto ha impuesto y realizado conquistas humanas que no deben morir con el capitalismo”.

Antonio Gramsci, *L'Ordine Nuovo*, 1919.

Capítulo 1. Gramsci y Los Intelectuales.

1.1 ¿Qué son los intelectuales?

La distinción de los intelectuales de forma general (en un criterio unitario) diría Gramsci, es posible; el error que se ha cometido tiene su origen en haber [...] buscado ese criterio de distinción en lo intrínseco de las actividades intelectuales (Gramsci, 1972: 16). No sólo las actividades académicas o de la “alta cultura” pueden ser acciones del intelecto. Marx, en este sentido abogaría por reconocer que el obrero en la fábrica deja de sí en la mercancía un trabajo intelectual «no reconocido», no pagado. Las actividades físicas de los hombres en el sentido de la vida en el modo de producción capitalista expresadas en «trabajo», han tendido a fetichizar la unidad trabajo físico-trabajo intelectual, es decir, la separación de este principio indivisible, se ha mostrado como tal por la reproducción ideológica de la clase dominante a través de sus intelectuales orgánicos. El mismo Gramsci dirá –en su comprensión del *El Capital*– que [...] *in qualsiasi lavoro fisico, anche el più meccanico e degradato, esiste un minimo di qualifica tecnica, cioè un minimo di attività intellettuale creatrice* (Gramsci, 1971: 16-17).

Entonces, los intelectuales en general, son en sí la totalidad de los seres humanos, pero el problema se complica cuando pensamos en las funciones y en los tipos de intelectuales. *Tutti gli uomini sono intellettuali, si potrebbe dire perciò, ma non tutti gli uomini hanno nella società la funzione di intellettuali* (Gramsci, 1971: 17).

El decir «no-intelectual» sólo se refiere al menor peso de la función social, respecto, y con la distinción del trabajo físico e intelectual y, esa función varía en intensidad de la organicidad o no con cierto grupo social fundamental.

1.2 Intelectuales Tradicionales, Nuevos y Orgánicos

[...] *Non si può parlare di di non-intellettuali, perché non-intellettuali non esistono.* Bajo esta premisa –ya explicada en el apartado anterior– afirmamos que, para Gramsci *tutti gli uomini* son intelectuales.

Los «intelectuales tradicionales» entonces, representan una “gruesa capa” de civilización y de historia que, en mayor medida ocupan un lugar en la expresión nacional de la cultura de cada país o bien, de la manifestación de la cultura dominante. Los intelectuales tradicionales son orgánicos en la medida que han estado ligados a una clase fundamental, pero su diferencia con lo puramente orgánico es, que devienen de un proceso histórico largo que ha hecho convivir la tradición con la dominación actual, o bien, esta forma de intelectual ha manejado el «viejo discurso» a saber, con las exigencias de una supuesta modernidad. En el contexto europeo, Gramsci afirma que la búsqueda de la intelectualidad tradicional se da a partir del mundo esclavista clásico y la situación de los libertos de origen griego y oriental respecto a la organización social del Imperio Romano, y así, hasta la formación de los Estados Unidos, sin olvidar el tránsito de Italia con sus intelectuales cosmopolitas y el problema de la disgregación, hasta la unidad italiana de 1870; el proceso de construcción intelectual en Francia heredado de la Revolución Francesa; en Inglaterra con la proliferación del industrialismo; el caso de Alemania y su vínculo tan profundo “universalista”, “supranacional” que deviene del Sacro Imperio Romano, etc.

Pero el caso Latinoamericano es el más débil, en relación a la insuficiente literatura en la formación de estos intelectuales y, en las posiciones eurocéntricas más continentales aún en el propio Gramsci. Lo anterior en la medida de que los EU, para Gramsci heredaron de Europa [...] además de la energía moral y volitiva, un cierto grado de civilización, una cierta etapa de evolución histórica europea que trasplantada por ellos al suelo virgen americano continuó desarrollando las fuerzas implícitas en su propia naturaleza [...] pero con un ritmo incomparablemente más rápido que en la vija Europa, donde existen una serie de frenos morales... (Gramsci, 1971:). Las notas sobre “América del Sur y Central” han mostrado un estudio muy acotado del propio Gramsci, de lo cual encerró a toda América Latina en el *Kulturkampf* y el *Dreyfus*, cuestión irónica que le valió en un sentido alabanzas del propio Mariátegui respecto a la organización político-intelectual en Italia a través de *L'Ordine Nuovo* reconociendo su labor al lado de Terracini, pero que demostraba un encierro conceptual muy pobre de la realidad latinoamericana. En esos mismos años, [...] Mariátegui había sometido a crítica las nociones de «colonia» y «semicolonia» en las que la Internacional Comunista al igual que lo había hecho la Socialista buscaba encerrar conceptualmente la complejidad de las formaciones sociales latinoamericanas. Y desde hacía ya un año circulaban los *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*... (J. Massardo, 1999: s/p).

Pero volviendo al concepto que nos atañe, entonces se puede decir que, a) Los intelectuales tradicionales se oponen a los procesos progresistas y a los cambios a las estructuras y superestructuras; y b) Fundamentan un pasado que no quiere desaparecer, un pasado y una historia cristalizada que aún subsiste, esto en la medida que en la

mayoría de los países europeos, y actualmente en la mayor parte de las naciones occidentales, conviven, en una suerte de equilibrio: las viejas tradiciones intelectuales, con las nuevas, en aras de la supervivencia y reproducción de la ideología dominante.

Un caso que se mantiene estable, es el de los intelectuales rurales, donde mayoritariamente guardan su condición *tradicional*, en la medida que permanecen ligados [...] a la masa social campesina y pequeño-burguesa de la ciudad (especialmente de los centros menores) todavía no formada y puesta en movimiento por el sistema capitalista: este tipo de intelectual pone en contacto a la masa campesina con la administración estatal o local [...] No se comprende absolutamente nada de la vida colectiva de los campesinos y de los gérmenes y fermentos de desarrollo que en ella existen, si no se toma en consideración, si no se estudia en concreto y si no se profundiza esta subordinación efectiva a los intelectuales: cada desarrollo orgánico de las masas campesinas, hasta cierto punto, está ligado a los movimientos de los intelectuales y de ellos depende. (Gramsci, 1971 (b): 22-23).

Los «intelectuales nuevos», en consecuencia, no es que se formen de manera independientemente de los esquemas e instituciones tradicionales de la dominación, es más el nuevo intelectual “rompe el esquema de la tradición desde la tradición” [...] la elaboración de las capas intelectuales en la realidad concreta no se produce en un terreno democrático abstracto, sino según procesos históricos tradicionales muy concretos. Se han formado capas que tradicionalmente "producen" intelectuales, y éstas son las mismas capas que tradicionalmente se han especializado en el "ahorro", o sea, la burguesía rural pequeña y media y algunos estratos de la burguesía urbana pequeña y media. (Gramsci, 1971: 20).

Podría aquí destacarse el fenómeno –muy confuso– de los intelectuales urbanos que fueron «nuevos» al romper con la tradición feudal y, que si bien son vástagos del desarrollo industrial del capitalismo a partir de la construcción de las grandes ciudades, en su mayoría no representan una condición funcional política, es decir, son anorgánicos. [...] Los intelectuales de tipo urbano han crecido al mismo tiempo con la industria y están ligados a su destino. Su función puede ser parangonada con la de los oficiales subalternos en el ejército: no tienen ninguna iniciativa autónoma para elaborar planes de construcción; ponen en relación, articulándola, a la masa instrumental con el empresario, elaboran la ejecución inmediata del plan de producción establecido por el estado mayor de la industria y controlan las etapas laborales elementales. En el término medio general los intelectuales urbanos están muy estandarizados; los altos intelectuales urbanos se confunden cada vez más con el estado mayor industrial propiamente dicho. (Gramsci, 1971 (b): 22). Sólo con excepción de los grandes intelectuales urbanos, es decir funcionarios operativos de las tareas de dirección de la clase dominante, o bien, grandes inventores y científicos que dinamizan la tecnología del modo de producción.

Pero esa tradición desquebrajada por el nuevo tipo de intelectual, por el contrario, no es una relación de rompimiento con los esquemas de dominación, incluso pues, puede revestir otra forma de dominación adecuada a las exigencias del ritmo de las nuevas formas de producción, pero eso ya es tema de las funciones orgánicas de los

intelectuales. Ahora, como bien lo observa Christine Buci Glucksmann, en la Italia de finales de los 20's, los «nuevos intelectuales» ligados al desarrollo del modo de producción capitalista no surgen de una composición nueva, sino de las organizaciones tradicionales como los sindicatos y los partidos. Contrario a lo que se puede afirmar, los intelectuales nuevos (ligados al desarrollo del capitalismo), surgieron como agentes de una posición crítica y con clara vinculación al proletariado italiano; los intelectuales urbanos (del Norte) más apegados al desarrollo del capitalismo no se posicionaron como «organizadores ideológicos» de la clase dominante, sino como agentes persuasivos-organizadores-políticos de la clase obrera. (Ver: Buci-Glucksmann, 1979: 42).

De tal forma, el nuevo intelectual rompe con esa tradición aun no siendo orgánico, hasta que en el proceso de su misma formación realice una crítica independiente del pensamiento tradicional. Así, la novedad intelectual radica en establecer una disociación con las *Weltanschauung* o el sistema de *Weltanschauungen* de la sociedad tradicional, su cultura, su modo de producción y someterlo a crítica [...] El problema de la creación de una nueva capa intelectual consiste, por tanto, en elaborar críticamente la actividad intelectual que existe en cada individuo con cierto grado de desarrollo, modificando su relación con el esfuerzo nervioso-muscular en busca de un nuevo equilibrio, y consiguiendo que el mismo esfuerzo nervioso-muscular, en cuanto elemento de actividad práctica general que innova constantemente el mundo físico y social, se convierta en fundamento de una concepción del mundo nueva e integral. (Gramsci, 1971: 17-18).

Los «intelectuales orgánicos» en resumen, son intelectuales «políticos», en otras palabras, su función, es precisamente ese carácter «funcional» al servicio de una clase fundamental. De este modo, el carácter orgánico deviene de la relación interdependiente de la clase fundamental (sea la dominante o la dominada) y, el grupo social llamado intelectual. Pero la formación de los intelectuales orgánicos es claramente ejemplificada por la “formación de cuadros” del Partido, es decir, la vanguardia del Partido expresa la solidificación entre los intelectuales orgánicos de la clase dominada con los tradicionales. Esto último en vez de sonar contradictorio, se explica por el hecho de la «absorción» de esas capas de intelectuales y de la «liquidación», ambas cuestiones explicadas por H. Portelli. [...] La nueva sociedad capitalista, en su momento tuvo que aliarse (absorber) con los intelectuales tradicionales organizados que siguen siendo orgánicos (generalmente agrupados en las viejas castas y estructuras de dominación); mientras que los intelectuales rurales, por su naturaleza “molecular” (ligados al subdesarrollo del modo de producción vigente o a funciones meramente administrativas), tienden a la desaparición. (Ver: H. Portelli, 2007: 100). De esta manera, Gramsci destacó irónicamente [...] que todos los miembros de un partido deban ser considerados como intelectuales, he ahí una afirmación que puede presentarse a la burla y a la caricatura; sin embargo, si se reflexiona, nada es más exacto [...] un partido podrá tener una mayor o menor composición del grado más alto o del más bajo, no es esto lo que importa: importa *la funzione che è direttiva e organizzativa*, es decir, educativa o sea intelectual (Gramsci, 1971: 25).

La necesidad de que en AL haya una «reforma moral e intelectual»¹, como bien lo observó Gramsci de Maquiavelo, incide en tomar una posición de hombre de partido. Pero igualmente, como en el caso de los intelectuales, no interesa pues, el hombre de partido por separado, sino el Partido Político como tal. El «*Nuevo Príncipe*» («*Moderno*»), es una categoría maquiavélica que intenta explicar al hombre colectivo de la época moderna, el *eroe* colectivo que tiene en función el fin racional e histórico de un nuevo tipo de Estado. La unidad internacional del proletariado, por ejemplo, hace latente la necesidad de la organización del Partido, porque éste es la expresión exclusivamente de un grupo social. Los intelectuales orgánicos encuentran aquí su máxima realización al servicio «directo» al grupo social antagónico: las clases subalternas. Los intelectuales orgánicos, son fundamentados por la necesaria *organizzazione* del más puro sentido del *imprenditori* (emprendedores, empresarios) Q XXIX [...] *Se non tutti gli imprenditori, almeno una élite di essi deve avere una capacità di organizzatore della società in generale, in tutto il suo complesso organismo di servizi, fino all'organismo statale, per la necessità di creare le condizioni piú favorevoli all'espansione della propria classe - o deve possedere per lo meno la capacità di scegliere i "commessi" (impiegati specializzati) cui affidare questa attività organizzatrice dei rapporti generali esterni all'azienda. Si può osservare che gli intellettuali "organici" che ogni nuova classe crea con se stessa ed elabora nel suo sviluppo progressivo, sono per lo piú "specializzazioni" di aspetti parziali dell'attività primitiva del tipo sociale nuovo che la nuova classe ha messo in luce.* (Gramsci, 1966: 3-4).

El intelectual orgánico, sólo interesa como intelectual en masa (o colectivo), su carácter separado no es útil, porque de lo que se trata según Gramsci, es de crear un frente político homogéneo de las clases subalternas.

La posición orgánica del intelectual en el caso de las clases dominantes interesará a las clases dominadas, en la medida que éstos posean una real autonomía, de tal forma, pueden ser enlistados en las filas propias. El paso de la estructura a la superestructura es, en gran medida, la posición de estar en la posición «económica-corporativa» a la posición

¹ A manera de repuesta al Dr. Francisco Piñón, la «reforma intelectual y moral», si bien, no es un eje interpretativo heredado del maquiavelismo exclusivamente, Gramsci lo ha de tomar sólo como ejemplo en el sentido del “rompimiento con la tradición” que Maquiavelo tuvo en su momento. En gran medida, por otra parte, la reforma moral, o la separación política-moral, es un claro referente maquiavélico a la necesidad de pensar la política fuera de la tradición. Maquiavelo, hace una reforma intelectual y moral (de su tiempo), y esto es ejemplo para Gramsci [...] Maquiavelo tiene en vista a «quien no sabe», que intenta realizar la educación política de «quien no sabe», educación política no negativa, de odiadores de tiranos como parece entender Foscolo, sino positiva, de quien debe reconocer como necesarios determinados fines, aunque propios de tiranos, porque quiere determinados fines. [...] Maquiavelo quiere persuadir a estas fuerzas de la necesidad de tener un «jefe» que sepa lo que quiere [...] Esta posición de la política de Maquiavelo se repite en el caso de la filosofía de la praxis. Se repite la necesidad de ser "antimaquiavélicos", desarrollando una teoría y una técnica de la política que puedan servir a las dos partes en lucha, aun cuando se piense que ellas concluirán por servir especialmente a la parte que "no sabía", porque se considera que es allí donde se encuentra la fuerza progresista de la historia. Y en efecto se obtiene de inmediato un resultado: el de destruir la unidad basada en la ideología tradicional, sin cuya ruptura la fuerza nueva no podría adquirir conciencia de la propia personalidad independiente. (Gramsci, 1974: 25-26).

de la «dirección cultural». La función del intelectual orgánico es, de forma precisa: el ejercer la dirección ideológica y política del modo de producción vigente y de su sociedad política al tiempo que homogeniza la clase a la que está ligado.

1.3 Las *Note Sul Machiavelli* y los intelectuales

Debo sugerir, en primer lugar, que la dialéctica de Gramsci incidía en desmitificar a Maquiavelo como el teórico de la «reacción» o de la banal idea de su utilidad simplista «práctica» en la ciencia política, esencialmente en la «toma de decisiones» y la ciencia política pragmática [...] “El maquiavelismo, igualmente que la filosofía de la praxis, ha servido para mejorar la técnica política tradicional de los grupos dirigentes conservadores; pero esto no debe enmascarar su carácter esencialmente revolucionario, que es sentido aun hoy y que explica todo el antimachiavelismo, desde el expresado por los jesuitas hasta el antimachiavelismo pietista de Pasquale Villari² (Gramsci, 1974: 26). Lo que Gramsci quería mostrar en Maquiavelo, eran los elementos para desarrollar una «reforma intelectual y moral³», la cual encontraría en la definición del «Moderno Príncipe». Maquiavelo para Gramsci es, un «hombre de acción» que rompe con la tradición medieval [...] “*di chi vuole spingere all’azione, è stile da «manifesto» di partito*”. (Gramsci, 1974: 25). Los intelectuales orgánicos, desde luego, no son el «Moderno Príncipe», sin embargo, los intelectuales en general es decir, *tutti gli uomini* lo son en la medida que son el *popolo*. La figura del *Moderno Príncipe*, por Gramsci, se ha convertido en la metáfora de la revelación a las clases subalternas de que son la mayor parte del sustento de la hegemonía: ¡no su residencia!, el poder hegemónico nunca *reside en*, sino es un proceso inacabable de la relación de fuerzas. Tampoco es un instrumento, porque estaría predeterminado para aplicar la hegemonía para ciertos fines ya establecidos o bajo condiciones estrictamente pragmáticas, la hegemonía sólo es la potencialidad inmanente de la lucha de clases, pero en un sentido más preciso, la hegemonía sirve para la permanencia de la sociedad política de una clase dominante, es decir el control del Estado; por vías «*dirigentes*» la hegemonía del bloque histórico en el poder gobierna a cierta parte o hasta la mayoría de la sociedad civil y el pueblo, o bien como *clase dirigente* dentro de un sistema hegemónico no dirige a toda la sociedad, sólo a aquellas clases aliadas o auxiliares que sirven de base social (Véase: H. Portelli, 2007: 75), pero utiliza la coacción frente a la oposición, así una clase puede ser al mismo tiempo dirigente/dominante, por el hecho, y como ya veremos más adelante: «la totalidad nunca se totaliza»; la clase fundamental en el poder, gobierna y lo hace bien para los grupos sociales aliados (es dirigente para ellos), mientras que reprime con la violencia del Estado a los opositores (a los otros), los

² Villari, estudioso del maquiavelismo en Italia, su gran aportación hacia los estudios de la *questione meridionale* serán decisivos para Gramsci en los *Quaderni*.

³ Mostrar en Maquiavelo respecto al ejemplo histórico del florentino, más no como desarrollo de una categoría de “reforma intelectual” basada en el maquiavelismo.

dominados. La hegemonía se debilita cuando falta el consenso de la mayoría en el Estado de clase, consenso que pudo haber sido dado mediante el engaño, o la función específica de los intelectuales orgánicos de la clase dominante, que han reproducido eficazmente la cultura ideológica dominante para «hacer parecer» que esa ideología es la ideología compartida de la mayoría y que haya plena conformidad. Cabe señalar, que en estrictos términos gramscianos, la hegemonía cuando ya no es compartida popularmente entonces es dominación directa, el bloque hegemónico en el poder, entonces ha perdido la hegemonía, lo que da oportunidad que ésta sea canalizada por el bloque social de los oprimidos, entonces tenemos una crisis orgánica, pero para ello es necesario «saber» que bajo estas circunstancias estamos dominados.

1.4 Maquiavelo y el *popolo*

Desmitificando al *Príncipe*, la concepción más importante será despojar las interpretaciones antropomórficas de éste, puesto que esta figura ocupa solamente el lugar de la personificación de un *condottiero*, «figura plástica» de la *voluntad colectiva*. Maquiavelo es el claro ejemplo de un intelectual orgánico que rompe con las clases dominantes de su época y a través del Príncipe y su carácter mítico muestra al «pueblo» que «no sabe» la educación política no en un sentido negativo, sino de una serie de reconocimiento («propios de tiranos») para alcanzar determinados fines [...] “Por consiguiente, ¿quién «no sabe»? la clase revolucionaria de su tiempo, el «*popolo*» y la «*nazione*» italiana, la democracia ciudadana de cuyo seno surgen los Savonarola⁴ y los Pier Soderini y no los Castruccio⁵ ni los Valentino. Se puede considerar que Maquiavelo quiere persuadir a estas fuerzas de la necesidad de tener un «jefe» que sepa lo que quiere y cómo obtener lo que quiere y de aceptarlo con entusiasmo, aun cuando sus acciones puedan estar o parecer en contradicción con la ideología difundida en la época, la religión. Esta posición de la política de Maquiavelo se repite en el caso de la filosofía de la praxis. Se repite la necesidad de ser «antimaquiavélicos», desarrollando una teoría y una técnica de la política que puedan servir a las dos partes en lucha, aun cuando se piense que ellas concluirán por servir especialmente a la parte que «no sabía», porque se considera que es allí donde se encuentra la fuerza progresista de la historia. Y en efecto se obtiene de inmediato un resultado: el de destruir la unidad basada en la ideología tradicional, sin cuya ruptura la fuerza nueva no podría adquirir conciencia de la propia

⁴ La importancia de Savonarola es por impulsar la Reforma Protestante y por sostener agueridas críticas a los Médicis por “corruptos”. Soderini, introdujo un sistema de milicias nacionales para reemplazar a los mercenarios extranjeros, y durante su gestión la larga guerra con Pisa concluyó finalmente con la captura de esa ciudad por el ejército florentino en 1509.

⁵ Castruccio Castracani era un aliado del emperador Federico de Austria y representaba la parte más conservadora en la lucha contra los florentinos como en la guerra de Altopascio (1325).

personalidad independiente. (Gramsci, 1974: 25-26). ¿No es acaso esto el descubrimiento de la lucha de clases y su papel fundamental en el más preciso sentido dialéctico?

Resulta evidente que, Gramsci entiende a los intelectuales bajo dos rubros, es decir; en una dialéctica que tanto puede ser motivo de la reproducción de los patrones de una clase, como de una fuente de ideas revolucionarias. Digo esto, en el sentido de que Gramsci sostiene a lo largo de su obra, que todos los sujetos tienen “un poco” de filósofos mediante el desarrollo histórico de la filosofía de la praxis.. Desde los alcances que llego a ver Gramsci en el semanario “*L’Ordine Nuovo*”⁶, destacaba sin duda la descripción del momento histórico-social del “nuevo intelectual” que representaba la expresión activa en la “vida práctica”; es decir, un “constructor-organizador”, “persuasivo permanentemente” (Gramsci, 1997: 15). Lo anterior es innovador filosóficamente porque representa el rompimiento que Gramsci tiene con Benedetto Croce respecto al nuevo papel de los intelectuales: “*Croce valoriza al intelectual. Pero no al modelo erasmiano, sino al luterano y calvinista, que sabe distinguir la fuerza de lo que es violencia y que sabe entender que la historia no es sino una relación de fuerza. Ataca el espontaneísmo, vitaliza la literatura, sobre todo la poesía popular, como instrumento racional que las clases dirigentes deben usar. Pero Croce no vio con estos instrumentos racionales, con esta nueva racionalidad, a esa nueva clase: el proletariado. Croce no superó los círculos intelectuales. Se colocó, en todo caso, como un reformador intelectual, pero no como reformador popular*”. Más aún, Croce cree que estos intelectuales “no populares” son los que deberían gobernar, son los constructores de “ideologías”, son los que están más allá de las situaciones histórico-prácticas, son los “sacerdotes del pensamiento”, entre los cuales él mismo se anota como “Papa laico” y “líder de la cultura” (Piñón, 1992: 96-97). Por ello la filosofía de la praxis se plantea como primer punto la producción de nuevas *Weltanschauungen*. Gramsci indica que Marx es creador de una *Weltanschauung*, pero no está seguro de encontrar una en Lenin. Este problema, que pareciera no explicar directamente su relación con la filosofía de la praxis, destaca la unión entre la acción política, por un lado, y la “Visión del Mundo”, por el otro. Y es que, finalmente, la filosofía de la praxis es exactamente el entendimiento y visión del mundo llevado de la mano de la acción política concreta. Dice Gramsci: “*Il passaggio dall’utopia alla scienza e dalla scienza alla azione. La fondazione di una classe dirigente (cioè uno Stato) equivale alla creazione di una Weltanschauung*” (Gramsci, 1971: 87).

1.5 La humana Actividad Intelectual

Gramsci mantuvo la preocupación de descentralizar la filosofía como una tarea solamente propia de la vida intelectual y académica. «Todos los hombres son filósofos», ¿no hay mejor expresión revolucionaria que ésta!; es afirmar que todos los sujetos son capaces de cambiar su realidad histórica. Ello también nos remite a describir lo que Gramsci delimitó

⁶ “Ressegna Settimanale di Cultura Socialista”. Fundado el 1°. De mayo de 1919, fundado por A. Gramsci, P. Togliatti, Angelo Tasca y Umberto Terracini.

como lo característico a esta «filosofía espontánea», la «filosofía de todo el mundo» se compone de [...] “a) El lenguaje mismo, que desarrolla un conjunto de nociones y conceptos determinados, es decir, palabras que posean un contenido; b) El sentido común, y el buen sentido; y c) Los sistemas de creencias, supersticiones, opiniones, formas simples de ver el mundo, la religión popular, “folklore”. (Gramsci, 1979: 7). Leonardo Paggi, por ejemplo, ha destacado el alcance de la filosofía hacia las clases subalternas por Gramsci. No es que la filosofía se divida en burguesa o proletaria, es decir, que haya dos filosofías, sino que hay «dos formas de hacer filosofía», una conservadora y otra revolucionaria. Esto es la «concepción ampliada de la filosofía», puesto que no sólo es una «actividad intelectual» propia de la «alta cultura», esto es, que no sólo representa la filosofía un pensamiento academicista, sistemático y unitario. (L. Paggi, 1979: 120-121).⁷

Al entender que todos detentamos un potencial filosófico, podemos asimilar que tenemos una opinión de transformar el mundo: *L'uomo attivo di massa opera praticamente, ma non ha una chiara coscienza teorica di questo suo operare che pure è un conoscere il mondo in quanto lo trasforma*” (Gramsci, 1971: 13); para esto Gramsci elaboró sus propias concepciones de método, adecuar la filosofía de la praxis respecto a su aplicación por el proletariado en el seno de la democracia obrera y los Consejos de Fábrica. La filosofía de la praxis se debe sistematizar de manera coherente en el trabajo intelectual. Antes de llegar a esto, para Gramsci implica una tarea previa en el campo de la *Filología*; es decir, elaborar un trabajo intelectual libre de todo “preconcepto” y “apriorismo”, para la acción política; el equivalente práctico sería el “tomar partido”.

1.6 Los Intelectuales y la Filosofía de la Praxis

El intelectual tiene como función el homogeneizar la concepción del mundo de la clase a la que está orgánicamente ligado; es decir, *positivamente*, tiene por función el conseguir la correspondencia entre esta concepción y la función objetiva de esta clase en una situación histórica determinada; *negativamente*, su conformación autónoma extrayendo de esta concepción todo lo que le es extraño. El intelectual no es, pues, el reflejo de la clase social: desempeña un papel positivo para volver más homogénea la concepción naturalmente heteróclita de esta clase, finalmente, el trato de los intelectuales orgánicos que fan a la ideología de la clase dominante tiene mucho que ver con la *Weltanschauung* que se traslada al terreno práctico y que como veremos más adelante, en el caso latinoamericano –para Gramsci– será el efecto «*Dreyfus*», respecto a una situación de decisión política arbitraria que puede ser progresiva o no; en tal caso, nos interesa incidir en la primera, que Gramsci identifica muy bien en el “cesarismo”: “*Ma il cesarismo, se*

⁷ [...] Gramsci's brutal assertion that philosophy is bourgeois or proletarian does not mean that there are two philosophies according to class perspectives, but that there are two ways of doing philosophy: one conservative and one revolutionary, depending on their acceptance or rejection of the symbiosis of philosophy and existing social conflicts.

esprime sempre la soluzione "arbitrale", affidata a una grande personalità, di una situazione storico-politica caratterizzata da un equilibrio di forze a prospettiva catastrofica... Ci può essere un cesarismo progressivo e uno regressivo... È progressivo il cesarismo, quando il suo intervento aiuta la forza progressiva a trionfare sia pura con certi compromessi e temperamenti limitativi della vittoria, è regressivo quando il suo intervento aiuta a trionfare la forza regressiva... Cesare e Napoleone I sono esempi di cesarismo progressivo. Napoleone III e Bismarck di cesarismo regressivo". (Gramsci, 1974: 84)

Bajo este mismo sentido Gramsci observó que otra de las tareas de la filosofía de la praxis se concentraba en desenmascarar el concepto de ideología heredado del "sensismo" francés: expresado como "ciencia de las ideas", "análisis de las ideas", e "investigación sobre el origen de las ideas". Lo anterior marcó la pauta a un problema más grave, el considerar lo ideológico como un «sistema de ideas». En Gramsci, la «filosofía de la praxis», no se daba todavía bajo una forma propiamente «filosófica», en sentido estricto; se posiciona como un sistema coherente y organizado. La elaboración de la filosofía de la praxis en forma de aforismos y criterios prácticos se debe al legado que Marx en un sentido inconcluso. A partir de las críticas a Benedetto Croce, que reducía el marxismo a una metodología histórica, Gramsci definía: la filosofía de la praxis está «por elaborar», lo que no significa que no exista potencialmente, la tarea está en desarrollar los elementos de la filosofía de la praxis en un rumbo histórico.

Lo ideológico no se reduce a las soluciones políticas. Incluso la filosofía de la praxis realiza una pretensión de verdad respecto a la ideología como algo desvalorizado. La solución que otorga la filosofía de la praxis en este problema, para Gramsci, implica examinarla históricamente, como una superestructura.

La ideología tiene valor, pero debe ser tratada cuidadosa y correctamente; el gran error de tener a la ideología en un plano peyorativo, es [...] *"porque se da el nombre de ideología tanto a la superestructura necesaria a determinada estructura, como a las lucubraciones arbitrarias de determinados individuos"*. (Gramsci, 2001: 80).

La filosofía de la praxis entonces debe aclarar hasta qué punto nos encontramos con una ideología históricamente orgánica (que son necesarias para una cierta estructura, mueven a los hombres, organizan a las masas, otorgan a los hombres elementos para su lucha y le revelan su posición en la historia); o las ideologías arbitrarias (que se desean, que son racionalistas, que generan movimientos individualistas y parciales, pero no son inútiles; reafirman que como errores se contraponen a la verdad y la afirman). De esto se ocupa la filosofía de la praxis como la *«filosofía primera»*, y la filosofía, en su pregunta primera y fundamental, en palabras de Gramsci es: [...] *"la pregunta primera y principal de la filosofía"*... *"en cada hombre puede hallarse lo que es cada hombre. Pero a nosotros nos interesa lo que es cada hombre por separado..."* (Gramsci, 1979: 26)

1.7 Los Intelectuales y las relaciones sociales de producción

De igual modo, Gramsci ha de tomar especial importancia al tema de los intelectuales desde la óptica del «grupo social», de tal forma que podemos afirmar que independientemente de las muchas condiciones históricas existe un carácter homogéneo que le da integridad a los intelectuales de cualquier esfera social en cualquier parte del mundo, esto es, lo que Gramsci describe como la «función esencial del mundo»: *la producción económica*. Pero los intelectuales en el mundo de la producción poseen una relación «mediata», o sea, se incorporan gradualmente y en distintos grados en la sociedad y en la superestructura donde los intelectuales son los funcionarios. Gramsci dirá que, se puede “medir” la organicidad [...] de los diversos estratos de intelectuales y su conexión más o menos estrecha con un grupo social fundamental, fijando una gradación de las funciones y de las superestructuras de abajo a arriba (desde la base estructural hacia arriba) (Gramsci, 1971: 20). Por supuesto lo superestructural, a lo que se refiere Gramsci es, el terreno de la «sociedad civil», la «sociedad política» (correspondiente a las formas de dominación hegemónica) y, el «dominio directo» (sistema jurídico del Estado).

A través de las condiciones de la producción económica, [...] “se crea conjunta y orgánicamente uno a más rangos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de la propia función, no sólo en el campo económico sino también en el social y en el político”. (Gramsci, 1997: 11). Esto último denota la importancia de que cada clase en el poder, se ha de empeñar en reproducir su ideología y cultura política; la burguesía, por ejemplo, creó su propia rama de intelectuales para reproducir los patrones políticos por ella impuesta; David Ricardo, así, se muestra como un intelectual que teoriza sobre los usos del valor en el capitalismo, Stuart Mill nos habla de la supremacía de la libertad sobre otros valores políticos; es decir, se muestra la aceptación colectiva, más no por esto «legítima» o «contractualmente democrática»: la reproducción y la difusión de la clase dirigente/dominante⁸; el problema de la formación de los intelectuales en el seno capitalista otorga como primer principio normativo: la «tasa de ganancia» para su propia reproducción, es tan destacable este paréntesis para entender que cada sistema normativo (como lo es en este caso el capitalismo) tiende a elaborar principios éticos para la construcción y detentamiento de su bloque hegemónico, pero mientras el principio ético sea la satisfacción de necesidades egoístas por medio del principio de la ganancia no habrá un desarrollo que se fije específicamente la «preservación y reproducción de la vida», ya que en última instancia toda moral formal⁹ presupone siempre una ética material; la vida y su «preservación-reproducción», no sólo representa como una categoría aislada «exterior» de un sistema ético, sino que es todo aquello que compete al mundo y a lo humano, tal vez lo único “universal” que así pueda categorizarse. Un sistema normativo

⁸ “Clase Dirigente” es para Gramsci, en un primer momento, la clase en el poder que aún mantiene el consenso de la sociedad civil en su conjunto y aún no ha degenerado a tal grado de convertirse en “clase dominante”. Por otro lado en la literatura gramsciana también se considera a la “clase dirigente” como aquella en la que los intelectuales cumplen funciones de administración y reproducción de las instituciones del Estado.

⁹ Procedimientos adaptados a la forma moral.

como lo es liberalismo no puede anteponer el “Mundo de la Producción” ante el principio de la vida sólo desde la cuestión ética, ni con criterios argumentativos, ni con discursos morales; me apoyo en Dussel con la presente cita: *“La riproduzione e il progresso della vita del soggetto umano è il criterio di verità (teorica e pratica), la condizione assoluta di possibilità dell'esistenza non solo dei soggetti dell'argomentazione, ma anche degli stessi processi concettuali e linguistici”*. (Apel-Dussel, 1999: 219). Gran discusión es la que ha introducido el liberalismo en relación a confrontar el “individualismo” contra las necesidades de vida de la sociedad en su conjunto, pero principalmente con la igualdad material; en aras de la protección del individuo y sus «derechos fundamentales» se ha manejado un doble discurso para establecer una serie de «libertades» mercantiles vulgares; Gramsci ha servido para ilustrar este tema en relación al proyecto intelectual que ha reproducido estas conductas a lo largo de un poco más de tres siglos, y en contraposición generar nuevas concepciones de vida política también de contenido y formación intelectual, el individualismo sirvió para desquebrajar el absolutismo monárquico y para descentralizar al poder político, pero de esto surgieron nuevos males como el “rebajamiento” del espíritu de lo humano a la materia [...] *Se è concepito “uomo” solo chi possiede, e se è diventato impossibile che tutti possiedano, perché sarebbe antispirituale il cercare una forma di proprietà in cui le forze materiali integrino e contribuiscano a costituire tutte la personalità? In realtà, implicitamente si riconosceva che la “natura” umana era non dentro l'individuo, ma nella unità dell'uomo e della forze materiali: pertanto la conquista delle forze materiali è un modo, e il più importante, di conquistare la personalità” (Q II)* (Gramsci, 1971: 42)

Pero no sólo la clase orgánica en el poder y su sistema ético se reproduce mediante grandes intelectuales o por medio de teorías sociales complejas, o sistemas normativos-éticos; por otra parte, los problemas lingüísticos y conceptuales que destaca Dussel sirven para identificar el discurso de las clases dominantes y/o de las ideologías dominantes por ejemplo, en la pretendida desvinculación que hace el “liberalismo político” del “liberalismo económico”, como si el segundo no fuera una parte constitutiva de su desarrollo histórico desde su nacimiento hasta nuestros días, y más aún, como si se tratase del mellizo malvado al cual el liberalismo político no reconoce su parentesco¹⁰; el mismo desarrollo de la tecnología para la producción económica, o bien la enseñanza de las técnicas, también de producción, representan un adiestramiento intelectual por parte “empleados especializados” dirigido a los sectores sociales, por ello el capitalismo se apoya muy bien en la especialización del trabajo físico e intelectual, siendo este último el apoyo intrínseco de su hegemonía.

Los intelectuales han llegado al mundo de la producción, al modo de producción capitalista como los empleados de la clase dominante, encargados de las funciones subalternas, en palabras más precisas a través del «prestigio» social generalizado de la actividad intelectual para generar el consenso (*fiducia*) de la función del modo de

¹⁰ De ahí, que el discurso liberal contemporáneo llame a su parte económica: neoliberalismo, liberalismo económico, liberismo.

producción; el *consenso spontaneo*, tal cual lo entiende Gramsci, se da a la dirección impuesta a la vida social por el grupo social dominante (clases dirigentes) y, por el otro lado, el *apparato di coercizione statale* el cual asegura “legalmente” la disciplina y el control de aquellos de “no consentien”. (Ver: Gramsci, 1971: 18).

1.8 La Formación de Intelectuales como Expansionismo de Clase

El expansionismo de clase, entonces va desde la organización de la sociedad, hasta la compleja organización estatal. Dado lo anterior, es oportuno decir que este «expansionismo» no es el reflejo de una innovación radical surgida de la naturaleza de cada clase que se impone; anteceden valores y conocimiento intelectual previo, es decir, categorías intelectuales preexistentes que parecen responder –de acuerdo al análisis gramsciano– a una continuidad histórica; ¿y no es a fin de cuentas la historia aquel horizonte de donde emergen todos los contenidos sociales, políticos y económicos?; la respuesta para Gramsci es en definitiva que sí, porque todo esto es resultado de la expresión del desarrollo de esta estructura, de la estructura histórica que en algún punto le otorga validez al campo económico.

El campo económico no se sostiene sin el campo cultural, o mundo cultural, en palabras del propio Gramsci. La función escolástica tiene como propósito reproducir la actividad multi-profesional de las necesidades del campo social, político y económico que detenta la clase dirigente/dominante, a través de instituciones escolares de diverso grado, del mismo modo el surgimiento de nuevas profesiones adecuadas a las necesidades del «nuevo orden» y su perfeccionamiento, así como de la alta cultura en cada campo científico y tecnológico.

1.9 Organicidad Intelectual: Las dos funciones

De esto surge la problemática del *consenso* que otorgan los intelectuales, es decir, en el poder político que detenta la clase dirigente. En la teoría de Dussel la «*potestas*» (poder institucionalizado) se convierte en «poder obedencial» (se fetichiza) al perder consenso. Dussel siguiendo a Gramsci afirma que se ha perdido la hegemonía, es decir, que el poder pierde el camino de su carácter “delegado”, al igual que la clase dirigente se transforma en clase dominante: [...] “porque las reivindicaciones que propone no incluyen las de las mayorías y por ello pierde el consenso, entonces ya no es «*dirigente*». Es decir no dirige o no conduce, con la *virtù* exigida por Maquiavelo, el torrente de la fortuna” (Dussel, 2006: 54).

Ahora, siguiendo a Piñón, se puede encontrar en Gramsci una noción «ampliada» tanto de los intelectuales, como del Estado, esto es que como los intelectuales reproducen la organización de la vida social, son a su vez los que hacen posible, «efectiva», «real» y «viviente» la noción de hegemonía; si la hegemonía está concentrada en la organización estatal en un primer acercamiento, los grupos sociales

también poseen sus propios intelectuales que elaboran sus formas de hegemonía; en síntesis los intelectuales orgánicos vuelven realidad el proyecto económico al trasladarlo al campo de lo político, al lado del consenso; transforman a la clase económica-dominante, en clase dominante políticamente. (Véase: Piñón, 1987: 266).

La categoría «ampliación», es un recurrente explicativo del pensamiento gramsciano para entender los alcances del mundo orgánico y sus actores, en tal caso, los intelectuales orgánicos son necesariamente impulsores de la ampliación de la cuestión dialéctica de la lucha de clases que se refleja e última instancia en la organización estatal y la hegemonía de la que se permea, los intelectuales orgánicos son promotores y reproductores del bloque histórico en el poder que encarna el Estado vigente. Así, por ejemplo, también existe una concepción ampliada del Estado, de ahí que J. M. Martinelli la describa de forma tan clara [...] En principio, se debe destacar que Gramsci realiza una reubicación y una ampliación de la cuestión del Estado; en cuanto a lo primero afirma que la distinción entre sociedad política y sociedad civil es de carácter metodológico y no de tipo orgánico, y que, en consecuencia, lo económico no es privativo de la estructura, ni lo político de la superestructura. Por otra parte, agrega, en la realidad efectiva, sociedad civil y Estado se identifican [...] En lo concerniente al segundo aspecto, si bien Gramsci utiliza el concepto de Estado en sentido restringido, referido al ejercicio de las funciones coercitivas y de autoridad, desplegadas por las fuerzas represivas, la administración de justicia y la burocracia estatal, es válido afirmar que este uso es desplazado por el de Estado en sentido amplio en el que la sociedad política opera en conjunto y correspondencia con los aparatos de hegemonía de la sociedad civil. En este sentido, el Estado es un ente interviniente, operante. Gramsci lo concibe como “educador” porque tiende a crear un nuevo tipo de civilización. (J. M. Martinelli s/a: 26)

Pero los intelectuales son un medio y un fin en sí mismo que han de utilizar las clases en conflicto. El joven Gramsci en sus *Scritti Politici* fue conciso en este esquema; el proletariado italiano de principios del S. XX poseía una importancia más relevante que el resto de los trabajadores de Europa por el hecho de que la falta de materias primas en la península itálica era compensada por la fuerte especialización de obreros especializados. Tal fortalecimiento de la mano de obra combinada con la heterogeneidad y conflictos de interés de la clase dirigente impulsan al proletariado a verse como la única clase unificadora y coordinadora de toda la sociedad. Este joven Gramsci explicó de este modo, y al igual que Maquiavelo, el gran tradicional problema de la falta de unidad italiana, no obstante es el Gramsci del periodo parlamentario y a punto de ser encarcelado, viviendo la experiencia política cruda y en la antesala del fascismo. El desarrollo teórico fuerte del papel de los intelectuales es hasta los *Quaderni*, aún así la boga del tema de la clase proletaria como indicio y perspectiva de unidad muestra el verdadero marxismo de Gramsci. No se encuentra, desde luego, el argumento de la creación de los intelectuales propios de cada clase, pero aunque no está formalizado se puede descifrar en los escritos sobre *democracia obrera*, por ejemplo con la siguiente nota:

“El Estado socialista existe ya potencialmente en las instituciones de vida social característica de la clase trabajadora explotada. Unir entre sí estas instituciones,

coordinarlas y subordinarlas en una jerarquía de competencias y de poderes, centralizarlas fuertemente, pero respetando las autonomías necesarias y sus articulaciones, significa crear desde ahora una verdadera democracia obrera...

Es necesario dar forma y disciplina permanente a estas energías desordenadas y caóticas, absorberlas, componerlas y potenciarlas, hacer de la clase proletaria y semiproletaria una sociedad organizada que se eduque, que haga una experiencia¹¹, que conquiste una conciencia responsable de los deberes que corresponden a las clases que llegan al poder del Estado” (Gramsci, 1981: 89)

Decido poner de relieve, en este apartado, la figura orgánica del intelectual, debido a que éste y la definición de su organicidad se deben al juego y la conquista del poder político de las clases mediante sus intelectuales. La organicidad del intelectual se mide con la mayor o menor conexión que mantiene con el grupo social al cual se refiere: ellos operan, tanto en la *società civile* –el conjunto de los organismos privados en los cuales se debaten y se difunden las ideologías necesarias para la adquisición del consenso que aparentemente surge espontáneamente de las grandes masas de la población a las decisiones del grupo social dominante– que en la *società politica* y el *Stato*, donde se ejercita el “dominio directo o de mando que se expresa en el Estado y en el gobierno jurídico”. Los intelectuales apuestan políticamente en la clase dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político”, a su vez apuestan también en menor medida su adhesión a ciertas clases no necesariamente dominantes ni dirigentes, sino pueden simpatizar con las causas reivindicadoras de cualquier clase subalterna.

Justificando el tema, Gramsci entendió que el Estado y la lucha por el poder político, sujeto al bloque al histórico y al papel de los intelectuales, poseía sustancialmente la retención del poder político, de tal forma, se puede partir de la crítica a Guicciardini y su comparación crítica con Maquiavelo, o bien, con la definición del concepto de hegemonía, sociedad civil y división de poderes; para efectos de este trabajo, describiremos las dos. La comparación Guicciardini-Maquiavelo se centra en la evolución de los Estados europeos, y de una forma más exacta en la transición del absolutismo monárquico italiano. Aún de esta forma, no representó esto para Gramsci la transición de las monarquías absolutas de los principados italianos, a pensar que pudiera ser de gran evolución histórica un establecimiento unitario de todas estas pequeñas monarquías. Guicciardini en tal sentido representa el antiguo pensamiento italiano de permanencia feudal [...] “*E’ non è dubio che el governo misto delle tre spezie, principe, ottimati popolo, è migliore e piú stabile che uno governo semplice di aualunque delle tre spezie, e massime quando è misto in modo che di qualunque spezie è tolto el buono e lasciato*

11) El subrayado es mío. La experiencia política del proletariado se distingue –interpretando las nociones de Gramsci– como la organicidad misma, o dicho de otra forma como la tarea irrenunciable que es parte de la unidad de clase para asimilarse como fundadora de una nueva sociedad, al igual que el papel de los intelectuales, la experiencia es un trabajo intelectual y que forma intelectuales respecto al nuevo orden a alcanzar.

indrieto el cattivo; che è el punto a che bisogna avvertire, e dove può consistere la fallacia di chi gli ordina. E per discorrere tritamente questo articolo, dico che el frutto del governo regio è che molto veglio con piú ordine, con piú celerità, con piú segreto, con piú risoluzione si governano la cose publiche quando dependono dalla voluntá di uno solo che quando solo nello arbitrio de piú” (F. Giucciardini, 1933: 5), mientras que en Maquiavelo, el problema no es la unidad de los principados, sino el viraje político al entonces naciente pensamiento europeo que empezaba un proceso de secularización (Profundícese en Gramsci, 1981: 80-81).

Para concluir este apartado quiero destacar una crítica que me parece adecuada incluir de Joao de Moraes, en el sentido de la discusión sobre los alcances del poder político y la hegemonía: *“El poder político se separaría en un poder “institucionalizado” (fuerza) y en un “poder no institucionalizado” (hegemonía). Ahora, el concepto “hegemonía” no se limita a la esfera de lo “no institucionalizado”; abarca, también, “el carácter de organización y de dirección del poder de Estado y el carácter coercitivo del poder no institucionalizado” Es el príncipe explicando el Padre Nuestro al vicario. Y explicando mal, porque Gramsci no asimila la hegemonía cultural a lo no institucionalizado, sino al contrario, insiste en la organización de la cultura, en la función decisiva de los intelectuales orgánicos de mirar al proceso de institucionalización de las expresiones multiformes de la lucha por una nueva sociedad y una nueva cultura. No es casualidad que consagrara sus mejores energías a la dirección de un periódico llamado Ordine Nuovo”.* (Moraes, 1992:107)

Pero realmente, el problema no es si Gramsci está a favor de un «poder institucionalizado» y que sea «coercitivo» como explica Moraes; ¿pero cuál es el problema realmente?; Gramsci, desde luego que aboga por una dirección respecto a la organización estatal, y en este sentido puede llamársele coercitiva, no obstante la organización estatal del proletariado finalmente rompe con el esquema autoritario, y a su vez funda un modelo democrático: el “centralismo democrático”, que es propia de una organización institucional que va de “arriba a abajo” y viceversa, centrando y canalizando las demandas políticas del orden representativo y ejecutivo de todo el pueblo, es a fin de cuentas lo que Gramsci pretende desde la organización de la cultura como educación de las clases subalternas y que se expresará en un «Estado nuevo».

1.10 La Democracia Obrera en la Formación de sus Intelectuales

Es pues, la democracia en el joven Gramsci, un elemento de constante educación y aprendizaje político para el proletariado. Invitar a los trabajadores a centralizar las tareas, a poner orden sobre las reivindicaciones de clase, a potenciar la lucha y a ordenarla es precisamente enseñar el uso y el ejercicio del poder político en una sociedad organizada, los obreros tanto industriales como agrícolas deben imponer el orden y las metas como principios democráticos, de esta forma la creación de sus intelectuales se vuelve un proceso y proyecto natural que viene gracias a la correcta organización democrática; la unidad que Gramsci desea a gran escala, desde luego que es la italiana, la de su pueblo

en conjunto que es igual al “proyecto unitario” que ve en la clase proletaria. (Ver: Gramsci, 1981: 230). El proyecto subalterno madurará hasta los *Quaderni*.

Estoy convencido que el principio democrático gramsciano da la solidez para la formación de intelectuales propios de la clase trabajadora explotada. La democracia no es un problema general antes que particular. La disgregación de la sociedad italiana que vivió el mismo Gramsci es motivo de la degeneración y la fetichización del poder político. Gramsci abogaba porque el mismo proletariado viviera la experiencia del socialismo en un su organización en las fábricas, en los barrios, en el Partido Socialista y en la Confederación del Trabajo, formar sus propias reglas y generar propuestas organizativas no-burguesas. ¿Cómo canalizar ese potencial?, Piñón tiene una aproximación interesante al respecto: “*Gramsci se da cuenta que el saber es una especie de poder. Pero que ese saber es un saber que mata si a ese saber no se le inyecta la pasión humana, la dramaticidad de lo cotidiano. La pura técnica es técnica fría. El intelectual que “sabe” pero no “siente” es un remedo de intelectual, es charlatán, esquemático, elitista*”. (Piñón, 1992: 95). Pensar con los mismos elementos culturales, intelectuales, políticos teóricos históricos de la burguesía es perder el rumbo hacia una nueva sociedad, en este punto Piñón reafirma a Gramsci, es decir, la «pasión humana» hacia una nueva historia; la unidad política-social del proletariado debe forjarse primero en el barrio, en la fábrica; el problema de la unidad nacional en Italia o en el resto del mundo debe tener su génesis en el potencial unitario de la clase explotada.¹²

Si hubiera un punto intermedio entre el concepto de democracia obrera y el concepto de hegemonía, sería lo que Luciano Gruppi ha profundizado en la idea gramsciana del *soggetto rivoluzionario*. En sí, por ello, trato de describir entre estos dos apartados esta idea, la cual debe de empezar con la concepción de que la sociedad tal cual la conocemos es una unidad orgánica. La sociedad debe pensarse como totalidad. L. Gruppi primero repasa el concepto de hegemonía en Lenin para situarnos en el análisis orgánico de la sociedad, en concreto del capitalismo y su teoría social, y aún más en concreto en la formación económico-social del capitalismo incipiente en Rusia, dice L. Gruppi: [...] “*Lenin può esaminare concretamente i compiti del proletariato, dimostrare come in Russia non possano essere i contadini a guidare lo sviluppo rivoluzionario, madebba essere la classe operaria*” (L. Gruppi, 1977: 47).

12) Gramsci observó que una de las importantes embestidas de la burguesía era la disgregación de una posible y potencial organización del proletariado italiano, no obstante en el primer periodo de vida del Estado italiano (1870-1890) (que es el más endeble) no existe una homogeneidad tal cual, debido a la división entre burgueses y capitalistas sobre cómo organizar al Estado, pero en sí la mayor debilidad para logra una unidad la abandera el Vaticano que posiciona un bloque fuertemente reaccionario y anti-estatal a través de una gran masa de campesinos atrasados. La burguesía finalmente se impone pero en alianza flagrante con el papado que lanza por medio de “Acción Católica” un programa “social”, que le otorga estabilidad a la dictadura burguesa y del capital, pero que lejanamente se puede pensar en “unidad” debido a que las clases dirigentes por medio de un amplio plan de corrupción utilizan a los líderes obreros oportunistas formando una aristocracia obrera para que colabore con el gobierno en su proyecto reformista mediante un “gobierno de izquierda”.

Más aún el problema implícito que dilucida L. Gruppi se centra en cómo construye la función dirigente del proletariado su propia hegemonía, y del proceso histórico de la dirección del proletariado en la formación de la revolución democrático-burguesa. Es precisamente la refundación que Lenin hizo para entender bajo otros criterios al Partido Revolucionario, lo que considera L. Gruppi, será el eje del elemento constitutivo del concepto de hegemonía en Gramsci.

Tanto Lenin como Gramsci verán que la dirección del Partido revolucionario es un tema de dirección, pero más de «*vanguardia*», sin que esto signifique «*vanguardia del proletariado*» de forma exclusiva; este trabajo es en gran medida, precisamente una descripción de que el intelectual orgánico y el intelectual común son una expresión de la vanguardia en la transformación social respecto a las categorías gramscianas. No me cabe la menor duda que el punto de encuentro teórico entre Lenin y Gramsci es un tema de teoría social y de transformación orgánica de la sociedad a través de la figura del Partido y de la visión orgánica desde el análisis económico-social, y desde las condiciones sociales que emana la sociedad democrático burguesa “[...] *il concetto di egemonia, como si vede; ed è il concetto di formazione economico-sociale, cioè della società come totalità. Quando si individua questa funzione attiva del soggetto rivoluzionario, del partito, allora si capisce il fondamento della egemonia la egemonia politica del proletariato è possibile entro una rivoluzione democratico-borghese, perché alla testa del proletariato vi è il partito rivoluzionario, vi è la coscienza critica del movimento, vi è l’iniziativa politica e non vi è dunque una registrazione passiva dello sviluppo oggettivo della società [...] In una situazione oggettiva di debolezza ed insufficiente capacità dirigente della borghesia, il proletariato, guidato dal partito, può realizzare la sua funzione egemonica. L’egemonia è veramente superamento della spontaneità del movimento*” (Gruppi, 1977: 54-55).

Evidentemente la hegemonía cubre la función de un fin en sí mismo, L. Gruppi nos ilustró precisamente en la superación de la “espontaneidad del movimiento”. Tanto como condiciones democráticas en la sociedad burguesa son necesarias para desarrollar el movimiento revolucionario, tal sentido democrático es precisamente el motor del movimiento proletario, pero bajo condiciones innovadoras y culturales propias de las clases subalternas para la construcción de un nuevo orden social y económico. La *vanguardia* no es otra cosa que la tarea diaria del intelectual¹³, pero siendo simpatizante de la causa hegemónica-vigente, o bien como intelectual orgánico vinculado e interdependiente de la originalidad cultural-social del proceso socialista; es decir, los intelectuales que esta misma clase formó.

1.11 Los Intelectuales y la Organicidad

13^o Entiéndase “Intelectual” a secas cuando me refiera a los dos tipos de intelectual: Orgánico y común (el resto de la sociedad con potencial intelectual)

Dicho potencial no es simplemente la suma de los sectores oprimidos para alcanzar la unidad; el proletariado y en general las clases explotadas deben saberse como «clase fundamental» (contradicción dialéctica), y como tal tener un proyecto intelectual que permita a esta clase aspirar a alcanzar la hegemonía. El debate que inició Hugues Portelli acerca de que si en Gramsci hay una verdadera fundamentación para la desaparición del Estado puede ser de gran ayuda. Portelli identifica que el Estado es sociedad política¹⁴, pero el conflicto inicia cuando Gramsci observa que el Estado es sociedad política + sociedad civil; considero que a partir de esta adición, la sociedad civil –para Gramsci– es precisamente la amalgama hegemónica que le da sustentabilidad al poder político de la clase dominante/dirigente, de tal forma los intelectuales representan toda esta estructura de adhesión; Portelli por otra parte indica que sí, evidentemente hay en Gramsci una noción teórica fuerte respecto a la extinción del Estado, y como la sociedad civil se encuentra dentro de éste, la solución se debe a una parte de la sociedad civil que tiene un programa político distinto (en cierta medida considerado como *plebs*) y que pretende detentar la hegemonía, por lo cual debe transformar a la sociedad civil en su conjunto y en la medida de que represente a la sociedad entera, es decir, fundar una “sociedad regulada” (Ver: Portelli, 2007: 40-41). Otra aproximación similar es la de Enrique Dussel, que sostiene una interpretación del concepto de hegemonía similar a la discusión de Portelli: *“Desde A. Gramsci, el concepto de “hegemonía” ha cobrado una importancia insoslayable, que evidentemente asumiremos como un momento de relevancia en esta Política de la Liberación. Pero como en las anotaciones anteriores, siendo en efecto el ejercicio delegado del poder político cumplido en acciones hegemónicas la manera más políticamente adecuada, valga la expresión normativa: en la que se cumplen las exigencias complejas de la “pretensión política de justicia”, o en lo que llamaré el “ejercicio obediencial del poder”, sin embargo toda la estructura de la propuesta de una reivindicación (demand) equivalencial o que represente todas las restantes reivindicaciones de las identidades colectivas del pueblo (como plebs que intenta ser un populus), que llenan el campo vacío que se organiza inesperadamente desde el antagonista político, no logra cumplir con la exigencia de agotar el sentido de lo político. Piénsese en un solo aspecto. ¿Puede la política hegemónica, o el acto político hegemónico (o populista) que se lo identifica con el acto político en cuanto tal, sostenerse sin instituciones presupuestas y sin organización de nuevas instituciones que aseguren en el largo plazo la vitalidad histórica de un régimen apoyado en la hegemonía?”*¹⁵

14^o Hablando en términos gramscianos, y en lo que se entiende por sociedad política (Estado, clase dirigente, clase dominante, Instituciones) y sociedad civil (como dirección intelectual y moral de toda la sociedad).

15^o Dussel se refiere, desde luego a mantener un orden institucional por parte del *plebs* cuando este llegue a ser *populus*; la cercanía del concepto de Dussel con el de Gramsci radica en que el primero aboga por la vitalidad histórica en sólidas bases institucionales, mientras que Gramsci a través de la democracia obrera indica una construcción de instituciones propias del proletariado. Para la explicación del propio autor sobre los conceptos: *plebs* y *populus* recomiendo: Dussel, 2006, op. cit.: [11.2], pp. 89-91.

(Dussel, PL, § 13 [244] d.: 2008: 8)¹⁶ El Estado tiende a desaparecer mientras esa “sociedad regulada” garantice y suplante las necesidades y los vacíos de la extinción del Estado, sin duda, toda fundamentación de una sociedad regulada es producto de un proyecto intelectual permanente que posicione a la nueva clase. La Hegemonía de la clase dominante depende, según Gramsci, de su desarrollo del concepto de *revolución pasiva*; dicha concepción se torna una política cultural que los intelectuales orgánicos reproducen; la revolución pasiva como tal se muestra como la expresión reformista de la clase dominante para rescatar ciertas demandas emergentes de las clases subalternas, observemos, por ejemplo, esta interpretación: “*El concepto de revolución pasiva, en una acepción más amplia, implica una asimilación “molecular” y continua del resto de la sociedad por parte de la burguesía, en el seno de una nueva unidad histórica del capitalismo. En esta perspectiva, la burguesía debe lograr presentarse como un organismo en movimiento continuo, capaz de ampliar técnica e ideológicamente su esfera de clase, asimilando, a su nivel económico y cultural, a otras clases sociales*” (Ordóñez, 1996: 209). Pero existe otra cara del concepto de *revolución pasiva*; Gramsci observó en Vincenzo Cuoco tal interpretación como “contragolpe” a las guerras napoleónicas en Italia, y más aún en el sentido de que la revolución pasiva pertenece a un contexto político de países que no actualizaron al Estado a través de revoluciones jacobinas. Por tal cuestión la revolución pasiva es un modelo dialéctico, en el caso del proletariado, funge para identificar las formas del proceso revolucionario; en otras palabras, tener claro el desarrollo de la “contradicción fundamental” y la serie de modificaciones estatales en el terreno socio-económico.

Por ello la hegemonía es concebida también como «aparato». Existen dos momentos del desarrollo teórico de la hegemonía para Gramsci; el primero, supone un desarrollo de este concepto a partir del análisis histórico de las clases dominantes (fundado en el primer *Quaderni*); el segundo momento corresponde a la hegemonía del proletariado. Primero ocupémonos de esta última. La hegemonía del proletariado es un proceso y a la vez un fin en sí mismo; corresponde al establecimiento de la democracia obrera, al fortalecimiento de ésta y a su aplicación práctica en los centros de vanguardia del proletariado, es decir, en los Consejos de Fábrica. La parte medular de los Consejos de Fábrica consiste en entender la vida hegemónica del proletariado como algo que ya existe, y por esa razón no necesaria implantar, sino de potenciar. La vida política del socialismo existe en la fábrica, existe en las relaciones de producción, en la explotación.

Que el proletariado posea su propia hegemonía es sólo una expresión de que puede “rebelarse” porque ella misma es en su condición dialéctica parte de esa hegemonía, es decir, que la cede mediante el engaño para dar vida al Estado y, nos hace pensar de igual forma en nuestra «negación» en contraparte a la «Totalidad» del Estado burgués, y no mediante los aparatos hegemónicos-ideológicos de la clase dirigente/dominante; el proletariado necesita entender la historia desde su propia

¹⁶ Las presentes notas de la Política de la Liberación, se presentarán en este formato ya que el paginado de esta obra me la proporcionó el Dr. Dussel en formato de Office® Word®, y aún no ha sido publicada; corresponden al Tomo II de su *Política*.

Weltanschauung, desde su propia visión de la historia. Al apropiarse y entender el proletariado de sus condiciones materiales, surge también la apropiación de un entendimiento del carácter democrático propio de la clase obrera: una «*democracia obrera*», aunque esto no siempre surge fácilmente. Las instituciones de la vida proletaria no nacen autónomas, ni tampoco obedecen las leyes inmanentes de la vida de la clase trabajadora explotada. (Gramsci, 2007 (b): 92-93)

La historia es dictada por la clase propietaria que se organiza o se apropia del Estado: *“El Estado fue siempre el protagonista de la historia, porque en sus organismos se concentra la potencia de la clase propietaria”*¹⁷. Pero no nos confundamos, el carácter de propiedad del Estado por una clase no puede ser reproducida por el proletariado, porque éste aboga por una democracia obrera, y es en este sentido que la dominación es la que debe destruirse con la hegemonía del proletariado, bajo nuevas formas de organización desligadas de todo autoritarismo... *“La revolución proletaria no es el acto arbitrario de una organización que se dice revolucionaria o de un sistema de organizaciones que se dicen revolucionarias... la revolución proletaria no puede ser identificada con las organizaciones revolucionarias de tipo voluntario y contractual como son el partido político y los sindicatos profesionales: organizaciones nacidas en el campo de la democracia burguesa, nacidas en el campo de la libertad política, como afirmación y como desarrollo de la libertad política”*. (Gramsci, *Ibíd.*: 108-109).

El grupo intelectual orgánico, como veíamos, representa el nexo revolución pasiva-hegemonía; trasladado a la sociedad civil se exhibe como hegemonía civil. Es precisamente esta lucha dialéctica por la hegemonía, la que muestra la más precisa definición que hace Gramsci, de todas las multiplicidades que elabora en los *Quaderni*: *“El concepto de revolución pasiva debe ser rigurosamente deducido de los dos principios fundamentales de ciencia política: 1) que ninguna formación social desaparece mientras las fuerzas productivas que se desarrollaron en su interior encuentran aún posibilidad de ulteriores movimientos progresivos; 2) que la sociedad no se planteaba objetivos para cuya solución no se hayan dado ya las condiciones necesarias, etc.”* (Gramsci, 1981: 63)

La potencialidad del bloque hegemónico que puede alcanzar el proletariado sugiere este nexo que parte, una vez más de la formación de los propios cuadros intelectuales con proyecto orgánico en contraposición del bloque hegemónico a vencer; mientras en la revolución pasiva exista un «movimiento progresivo» del capitalismo, las clases en conflicto enfrentarán una «guerra de posiciones» y una táctica de «casamatas» generando puntos de inflexión para conquistar o mantener la hegemonía, según el caso.

Entender la hegemonía en Gramsci, es desde otra lectura, un proceso paralelo a la «*acción política*» expresada en la filosofía de la praxis. Es pues la praxis la esencia de la construcción de un «orden nuevo»: *L'Ordine Nuovo*. La hegemonía, se vive, se destruye y se suplanta por una nueva, diciéndolo de otro modo es una realidad y a la vez una posibilidad de bloque histórico. Buci-Glucksmann traslada esta idea desde una lectura de

¹⁷ *Ibíd.* p. 93.

L'Ordine Nuovo. Lo que destaca es muy simple; el establecimiento de un orden nuevo como veía Gramsci, era en gran medida inspirado en la revolución de octubre, de ahí Gramsci perfecciona la idea de los soviets en Consejos de Fábrica, respecto a la realidad histórica de la Italia de aquellos años, sin embargo, esto va más allá de una simple inspiración. Es por lo anterior, que el bloque hegemónico de la clase dirigente/dominante debe ser combatido con otro bloque, con el bloque histórico del proletariado. Gramsci siempre estuvo convencido de que las condiciones de la vida socialista estaban ya presentes en las relaciones de producción generadas por la burguesía, y que en este sentido, la Fábrica representaba una escuela de aprendizaje, una escuela de cuadros políticos, de ahí que Bucí-Glucksmann destaque de Gramsci que en lo absoluto, el soviets, o el Consejo de Fábrica debe ser un “anti-parlamento”. (Bucí-Glucksmann, 1986: 176)

1.12 Primeras inquietudes de Gramsci por un estudio de los intelectuales

El intelectual orgánico es un ser cosmopolita, tanto en la época de Gramsci, como en la nuestra, afirmación que se sustenta más aún con la concepción del intelectual apegado a las clases subalternas, al movimiento de liberación de las clases oprimidas, de las clases que no son Estado, y no cuentan dentro del Estado. Gramsci en su etapa de juventud, en la era de *L'Ordine Nuovo*, escribía: [...] *Publicamos este artículo de For Ever (Für Ewig)*¹⁸ *aunque se trate de una colección de despropósitos y de divertida fraseología. Para For Ever, el Estado de Weimar es un Estado marxista; nosotros, los de "L'Ordine Nuovo" somos adoradores del Estado, queremos al Estado ab aeterno (For Ever quería decir in aeternum, evidentemente); el Estado socialista es lo mismo que el socialismo de Estado; han existido un Estado cristiano y un Estado plebeyo de Cayo Gracco; el Soviet de Saratov podría subsistir sin coordinar su producción y su actividad de defensa revolucionaria con el sistema general de los Soviets rusos, etc. Afirmaciones y necesidades semejantes se presentan como una defensa de la anarquía. Y sin embargo publicamos el artículo de For Ever. For Ever no es sólo un hombre: es un tipo social. Desde este punto de vista no debe ser puesto de lado; merece ser conocido, estudiado, discutido y superado. Lealmente, amistosamente (la amistad no debe ser separada de la verdad y de*

18^o El término *For Ever* es una acuñación de un artículo del anarquista italiano Conrado Quaglino, y en el cual se hace una crítica a Gramsci a partir de su texto: “La Poda de la Historia”. En resumen *For Ever* satirizaba a los socialistas, revolucionarios, soviéticos, etc. de ser “adoradores del Estado”, cabe destacar que tal artículo Quaglino se titulaba “En defensa de la Anarquía”. D. Kanoussi ha destacado que el término *Für Ewig*, para Gramsci, no así para el movimiento anarquista representa “[...] el *für ewig* de Gramsci es precisamente esto: el ser consciente, saber que una vez más la tendencial unión entre Reforma y Renacimiento en la historia moderna ha sido aplazada, no cancelada, por ello (sin dejar de tener la mirada puesta constantemente en la Revolución bolchevique y la suerte de la URSS), se dedicará desde la primera línea escrita en la cárcel a un asunto universal y de largo alcance *für ewig* a la manera de Goethe: Volver a examinar la historia de la modernidad y su última e íntima contradicción, la filosofía de la praxis, subvirtiéndola desde sus raíces, poniéndola una vez más «sobre los pies»”. (D. Kanoussi, 2000: 144). «sobre los pies» es una metáfora constante en los *Quaderni*, se refiere a la posición del ser humano en tomar por él mismo el curso de la historia.

*toda la aspereza que la verdad comporta). For Ever es un pseudorevolucionario; quien basa su acción en mera fraseología ampulosa, en el frenesí de la palabrería, en el entusiasmo romántico, es simplemente un demagogo y no un revolucionario. Para la revolución son necesarios hombres de mente sobria, hombres que no dejen sin pan las panaderías, que hagan marchar los trenes, que surtan las fábricas con materias primas y consigan cambiar los productos industriales por productos agrícolas, que aseguren la integridad y la libertad personal contra las agresiones de los malhechores, que hagan funcionar el complejo de servicios sociales y no reduzcan al pueblo a la desesperación y a la demencial matanza interna. El entusiasmo verbal y la fraseología desenfrenada hacen reír (o llorar) cuando uno solo de esos problemas tiene que ser resuelto aunque sólo sea en una aldea de cien habitantes” (Gramsci, 2001: I, s/n). A diferencia del For Ever anarquista, a Gramsci le marcó su vida intelectual el concepto *für ewig* que representaba “[...] un proyecto de escribir algo *für ewig* (para siempre), algo que sirva para concentrar su atención y le dé "un foco a su vida interna". La primera parte del plan consiste en una historia de los intelectuales italianos” (Attilio Monasta, 1993: 635). Pero la raíz del concepto vuelto “gramsciano” es sin duda en su carta a Tatiana Schucht del 19 de marzo de 1927, pero no sólo es la génesis de este concepto que marcará a su obra, sino que es el inicio de su inquietud por estudiar a *gli intellettuali* y a todo el desarrollo del estudio de la lingüística y la literatura “[...] Mi vida transcurre siempre con la misma monotonía [...] Estoy atormentado (éste es un fenómeno propio de los encarcelados, creo) por esta idea debería hacer algo “*für ewig*”, según una vieja concepción de Goethe. Quisiera, según un plan preestablecido, ocuparme intensa y sistemáticamente de algún tema que me absorba y centralice mi vida interior. Pensé hasta ahora en cuatro temas [...] 1] Una investigación sobre la formación del espíritu público en Italia en el siglo pasado; en otras palabras un trabajo sobre los intelectuales italianos, sus orígenes, agrupaciones, según las corrientes de la cultura, sus modos de pensar [...] ¿Recuerdas mi corto y superficial ensayo sobre Italia meridional y sobre la importancia de B. Croce?¹⁹ Bueno, quisiera desarrollar ampliamente la tesis que bosquejé entonces, desde un punto de vista «desinteresado», «*für ewig*». 2] ¡Un estudio de lingüística comparada! Ni más ni menos. ¿Qué cosa podría ser más desinteresada y *für ewig* que eso? [...] 3] Un estudio sobre Pirandello y sobre la transformación del gusto teatral italiano [...] 4] Un ensayo sobre las novelas de suplemento y el gusto popular en la literatura”. (Gramsci, 2003: 70-71).*

1.13 Los intelectuales y el Estado

La relación de los intelectuales con el Estado como lo hemos reiterado, es una función de expansionismo de clase y de reproducción de la cultura política, social y económica de la clase dominante. Lo anterior no quiere decir que los intelectuales sean sólo un mecanismo, pero tampoco pueden representarse como una clase; los intelectuales son grupos sociales vinculados y dependientes de ciertas clases (Gramsci, 2000: 141). Sin duda la mayor relevancia de los intelectuales con una clase, es precisamente la que se

¹⁹ *Alcuni temi della quistione meridionale* (1926).

obtiene con las clases fundamentales en el campo económico, en otras palabras directa y estrechamente con la clase dominante, o las diversas clases cohesionadoras que sustentan al Estado. Gramsci apreció muy bien esto al incidir en que *“Así se plasman ciertas categorías especializadas para el ejercicio de la función intelectual, se forman en conexión con todos los grupos sociales pero especialmente en conexión con los grupos sociales más importantes y sufren elaboraciones más extensas y complejas en conexión con el grupo social dominante”* (Gramsci, 1997: 15-16). La sociedad política expresada en Estado es el grupo social más amplio, con el que se tiene mayor relación, y del que en gran medida se debe toda la formación intelectual orgánica de estos especialistas.

Se hace esta pregunta porque una de las grandes tareas del intelectual orgánico es pensar al Estado. No por ello tratemos de hacer una apología de si hay o no una teoría del Estado en Gramsci, ni mucho menos de elaborar una teoría del Estado con fines deterministas; se trata de reformular cómo podemos entender este concepto desde la cuestión orgánica subalterna. Un programa de «acción política» sólo se propone tareas dentro de ciertos límites, sería absurdo categorizarlo dentro de los caminos boscosos de la ideología, si así fuera, como ha ocurrido en muchos casos, ésta abarcaría una teoría de Estado en un simple panfleto. La guerra de posición ofrece los mejores ejemplos de la guerra militar para ser considerados en el campo político, que también nos muestra su lado bélico. Este ha sido, uno de los grandes errores del marxismo, el pensar que la línea programática, en la acción política y en las tareas del Partido se encuentran la expresión de un nuevo Estado, olvidando absolutamente que la nueva sociedad, sólo existe potencialmente en el mundo de la producción-explotación, y que ese programa disciplinario sólo es para aprender el ejercicio del poder, y en un segundo momento para crear sus propias instituciones. (*nessuna società se dissolve e può essere sostituita se prima non ha svolto tutte le forme di vita che sono implicite nei suoi rapporti*”).

Es falso que el marxismo tenga una teoría del Estado en cuanto a su «planeación», eso ha dado pie a las expresiones desviadas de los “socialismos reales” y del marxismo *standard*, y de las formas más obtusas de burocratización extrema, así como sus autoritarismos. Si se piensa en un Estado antes de alcanzar la emancipación de la explotación, ya se está creyendo en otra nueva forma de dominación. Pero eso no quiere decir, que en el marxismo no haya una idea de Estado, existe la idea en cuanto clase y en cuanto la función intelectual-orgánica; el Estado es necesario, y vendrá de acuerdo a las condiciones objetivas de cómo lleguen las clases subalternas al poder político y al poder productivo. En cambio, la «organización» es vital en cuanto miembros de la comunidad política que desde su soberanía delegan el poder a una cierta autoridad que «manda obedeciendo», regulada a su vez por la vigilancia permanente en asambleas del pueblo; el nuevo Estado deberá fungir de acuerdo al principio de la no explotación humana y, también del principio «de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades». El Estado habrá de organizar la producción necesaria a los intereses de los hombres libres, aquellos pues, que con el fruto de su trabajo puedan tener la misma oportunidad, si así lo quieren de conducir las tareas del Estado (en términos gramscianos, esto es la sociedad civil que es sociedad política y juntas son Estado), sólo es posible la idea de Estado como fin regulativo, no como teoría. De la misma forma que

no hubo una idea-Estado como tal de los pensadores liberales, no pudo verse la forma-Estado que este desarrollaría, hasta entrada la dirección del Estado por la burguesía. Puede verse, entonces, que las pretendidas teorías del Estado del marxismo cumplen sólo un rol en la cuestión intelectual orgánica de la burguesía, que en gran medida reproduce la idea del Estado burgués mediante las transformaciones reformistas de la izquierda parlamentaria. Pero también es absurdo pensar como A. Negri en la medida que, sólo podría haber una teoría del Estado en el marxismo si esta naciera del movimiento estrictamente obrero; es irreal, porque la explotación trasciende tanto en el sujeto explotado que difícilmente podrá éste hacerse de categorías tan abstractas, podrá sin duda tener una conciencia como clase y de clase, pero por ello Gramsci hace el llamado a la formación de «los intelectuales de las clases subalternas», finalmente, los huecos que deja el Estado burgués, y los recursos que van a hacia la educación universitaria (fruto del trabajo y la explotación de la clase obrera), pueden hacer de sí indirectamente intelectuales que propongan una nueva organicidad. Tal es el caso del propio Gramsci, Negri, Dussel, Laclau, Mouffe, Poulantzas, etc. Esta posición ultraizquierdista en Negri, está vinculada no obstante a un legítimo reclamo, p. e., acerca de la crítica a Bobbio en su artículo “*Esiste una dottrina marxista dello Stato?*”, Negri reclama al jurista italiano [...] ¿por qué imputar la imposibilidad de una teoría obrera autónoma (e independiente) del Estado al abuso del principio de autoridad y no a una exégesis insuficiente de la obra marxiana? (A. Negri, 2003: 383) Porque lo que se discute es esencialmente una doctrina del Estado pero en el reformismo, no para el marxismo. Resulta así evidente, que en aras de la «razón Estado», se puede nutrir de postulados teóricos de un deseable Estado de filiación al marxismo, y son buenos en cierta medida para desarrollar categorías más amplias y específicas en filosofía política; el problema es que esas teorías pueden ser encaminadas más al despotismo reformista, que a las propias demandas de la clase obrera.

1.14 Los intelectuales y la Burocracia

No es lo mismo un funcionario que un intelectual. Los funcionarios en el rol burocrático, en un primer momento, asumen un “adiestramiento técnico” del trabajo burocrático especializado. Gramsci, desde la ciencia política, lanza una pregunta que es el eje de este tema: “[...] ¿Se trató de una necesidad o de una degeneración?, ¿con respecto al autogobierno (*selfgovernment*) como pretenden los liberales puros?... (Gramsci, 1981: 68). Para responder esto, pasemos antes a la cuestión coincidente entre intelectuales y burócratas; coincidiendo con Gramsci, es difícil entender una organización estatal no se haya planteado o haya generado sus propias problemáticas con sus funcionarios; lo cierto es que la cercanía entre intelectual y burócrata es un problema y una “necesidad histórica”; mientras cada nuevo Estado desde su formación se ha puesto la tarea de generar y educar un nuevo tipo de funcionario (intelectual orgánico), también es cierto que los grupos dirigentes se tuvieron que acercar a la tradición y la serie de intereses arcaicos constituidos previamente (por ejemplo la Iglesia y la organización militar). Siendo así, el papel de los “nuevos” intelectuales asume la constitución, preservación y difusión del nuevo orden, sin embargo el papel netamente burocrático se despliega mediante

estructuras tradicionales o altamente conservadoras, que se adecuan a las nuevas condiciones y exigencias de la clase dirigente/dominante.

Sería incongruente para Gramsci pensar que un nuevo orden de corte comunista que se vinculara con la adaptación a estructuras y núcleos de poder arcaicos para alcanzar legitimidad y hegemonía, siendo que el modelo comunista gramsciano se posiciona como una serie de criterios democráticos a través de la *democracia obrera*, por ello el modelo democrático obrero es útil para toda la sociedad civil, siendo que genera una función trascendente ya no sólo en el papel de la autonomía individual, sino enfocada en el concepto de la “fraternidad” de la unión de trabajo intelectual y manual, es decir sin distinción jerárquica dentro del mundo de las relaciones sociales de producción [...] “La unidad del trabajo manual e intelectual y un ligamen más estrecho entre el poder legislativo y el ejecutivo (por el cual los funcionarios electos se interesan no sólo por el control sino también por la ejecución de los asuntos de Estado), pueden ser motivos que inspiren tanto una nueva dirección en la solución del problema de los intelectuales como de los funcionarios”. (Gramsci, *Ibíd.*)

Ahora, respondiendo a la pregunta inicial de este apartado, diremos; la burocracia desde luego que es proceso a la vez permanente, y a la vez progresivo; tal cuestión genera la cercanía intelectual-burócrata, y posiciona la noción de que bien pueden coexistir intelectuales orgánicos con burócratas profesionales, o intelectuales orgánicos siendo burócratas profesionales. Es precisamente la “organicidad” la que le da un tono saludable al centralismo burocrático, o mejor llamado centralismo democrático; el centralismo burocrático no es progresista ni vanguardista porque genera posiciones de culto y expresiones autoritarias a través de un discurso que genera conciencia de masa, más de “pueblo”, tal es el caso de la organización central-burocrática de la Iglesia católica que se ha vuelto en un culto al figura del pontífice. Las condiciones, por el contrario, del centralismo democrático son orgánicas, porque son un “centralismo en movimiento” “[...] una capacidad de equilibrar el impulso de la base con las directivas de la superioridad, una inserción continua de los elementos que surgen de lo profundo de la masa en el sólido cuadro del aparato de dirección, el cual asegura la continuidad y la acumulación regular de las experiencias” (Gramsci, *Ibíd.*: 69). Por la cita anterior, afirmamos que el sujeto colectivo e intelectual colectivo se vuelve tal respecto al carácter democrático de las condiciones políticas del centralismo democrático; la masa se escinde y adquiere autonomía, en sí no es ya masa, sino un actor colectivo en busca de transformación histórica y en su perspectiva política de su condición de clase.

1.15 Burocracia, Sociedad Civil y Sociedad Política.

Se puede afirmar que sí, que la burocracia funge un papel de grupo intelectual, el problema, es, ¿hasta qué punto puede considerarse a la burocracia dentro de la organicidad?; un burócrata puede ser un intelectual, más nunca uno que rompa con la organicidad vigente, es decir, no es orgánico, salvo la gran burocracia que no es otra cosa sino los grandes funcionarios o «burocracia especializada»; el desarrollo que Gramsci

observa en la formación de una burocracia especializada, se encuentra desde las primeras nociones de Hegel que rompen con la administración y la cultura política “estamental”. Si bien, Gramsci sólo toma tal ejemplificación para explicar la cercanía entre una burocracia en el “sistema de castas”, y una burocracia en el sentido “moderno” (Ver: Gramsci, 2007: 317-318), lo cierto es, que ambas juegan un rol de intelectualidad orgánica en la que el punto concordante con la filosofía hegeliana es el «papel» del derecho y la expresión filosófica que de ésta deviene por la sociedad civil y la marcada diferencia, estriba sólo del carácter diferenciado entre “patriarcalismo” y “emancipación de lo civil”. Esto último se ve muy claro en la *Filosofía del Derecho* de Hegel en donde la «Sociedad Civil» es un momento en el cual la «eticidad» se ha “perdido en sus extremos”; es decir, los fines egoístas de la *particularidad* de los individuos nublan la *realidad* de la idea, por ello se pierde de vista la visión de totalidad que había sido alcanzado por la eticidad, así, esta etapa conflictiva movida por sujetos egoístas se rige por su *necesidad* interior. Tal necesidad interior es la diferencia que rompe con la cultura política estamental, mientras que la sociedad civil entendida por el sistema de la eticidad hegeliana, se integra como un proceso objetivo que genera un planteamiento de la conciencia individual que pasa a la conciencia social; esta explicación, en palabras de Pérez Cortés va más allá: “*La Filosofía del Derecho no toma a la conciencia individual como un dato sino como un resultado*”. (Pérez Cortés, 1989: 229); así pues, esa conciencia individual guiada por el egoísmo no es contingente, sino que corresponde a un momento en el cual la sociedad civil se integra al “todo” en la idea ética del Estado, para nuestros efectos Gramsci verá que no es precisamente la individualidad lo que da esa «forma ética» al Estado, sino las formaciones colectivas sí, primero de una sociedad civil, pero también del rol del “intelectual colectivo”. En Hegel, el producir una conciencia individual es el fin *en sí y para sí* de la formación de una conciencia colectiva expresada en sociedad civil; es decir, pensar la individualidad en el terreno de la reflexión consciente por el que pasa el conocimiento objetivo y subjetivo traslada a la razón personal a una esfera de entendimiento intersubjetivo que permite que se constituya lo relativo al bien, al mal, a lo ético o a lo que no lo es. Gramsci tiene una reafirmación del sujeto en el terreno de su expresión filosófica en la praxis, pero no así certeramente de un individuo con fines egoístas, por el contrario, debemos ser cuidadosos, en tal medida Gramsci considera una distinción tajante a la idea de sociedad civil en el momento que implica en dominio hegemónico: político y cultural de un grupo social sobre la entera sociedad (Ver. Gramsci, 2007: 290); Gramsci entiende a la Sociedad Civil como la “dirección intelectual y moral”, como un complejo de la superestructura ideológica. Por tales razones, la burocracia entendida en el paradigma de la «modernidad»: es sociedad civil, y su dirección ya no sólo permanece en el campo político, sino que expresa toda una serie de relaciones complejas que amalgaman a lo político y a lo civil en una relación irrompible, incluso más allá de la simple interpretación de esos organismos “vulgarmente” llamados: «privados».

Por ello Hegel es útil para entender a la sociedad civil como una totalidad, más no quiere decir esto que sea un totalitarismo o una «*totalidad totalizada*»; el sujeto histórico, en el bloque histórico tiene un papel en su mundo, en la eticidad, y que no puede sujetarse a las vulgares expresiones del individualismo. Burocracia y sociedad civil determinan para Gramsci una dualidad estructural que reproducen los patrones

ideológicos de la clase dominante, y desde luego poseen su núcleo intelectual, sin él, la crisis orgánica del aparato estatal rompería la relación de la sociedad civil con la sociedad política y viceversa. Tanto Gramsci como Hegel no ven en el desarrollo de la sociedad civil un sujeto separado del campo político por sus fines “privados”; Hegel ve al sujeto como parte de la universalidad: *“El interés de la idea, que no está en la conciencia de los componentes de la sociedad civil como tales, es el proceso por el que la individualidad y naturalidad de los miembros se eleva, a través de la necesidad natural y lo arbitrario de las necesidades, a la libertad formal y a la universalidad formal del saber y el querer; es el proceso por el que se cultiva la subjetividad en su particularidad”* (Filosofía del Derecho § 187). Mientras Gramsci observa al sujeto como parte integral y activa de la sociedad política y civil; tal afirmación la extraigo de la explicación que él hace sobre la diferencia entre el «hombre individuo» y el «hombre masa»²⁰. La expresión de la vida colectiva y la vida individual fungen en las sociedades capitalistas para extraer el más alto rendimiento del aparato productivo, la maximización de la ganancia, etc.; no se puede entender la vida política separada de la vida civil; Hegel lo ve bajo el «Sistema de Necesidades» (alcances egoístas primarios del sujeto), mientras que Gramsci lo entiende el «mundo de la producción» (tecnificación y socialización del trabajo).

Capítulo 2 ¿Por qué A. Gramsci se plantea el problema de los Intelectuales?

“El individualismo no es más que un apoliticismo animalesco, el sectarismo es «apoliticismo» y, si se observa bien, el sectarismo es en efecto una forma de «clientela» personal, mientras falta el espíritu de partido que es el elemento fundamental del «espíritu estatal». La demostración de que el espíritu es el elemento fundamental del espíritu estatal es una de las tesis más importantes a sostener; viceversa, el «individualismo» es un ejemplo de carácter animal «admirado por los forasteros», como los actos de los habitantes de un jardín zoológico”.

Antonio Gramsci, *Note Sul Machiavelli*

2.1 La Experiencia de la Cárcel y el Espíritu Público

Las primeras inquietudes de Gramsci sobre el concepto de intelectual nacen en los *Quaderni* desde luego, pero son a la par una preocupación latente en su correspondencia personal. Gramsci observó que la cuestión intelectual era un punto concordante con la

²⁰ Profundícese el tema en (Gramsci, 1981: 113-115)

formación del *spirito pubblico*²¹; es decir, todo aquello que se refiere a la vida del sujeto correspondiente con la *società civile* y la *società politica*, evidentemente, sin que la sociedad civil sea un desprendimiento de «lo público». De la actividad humana, de la acción humana, se consecuencia la acción colectiva, es pues ésta última ese reflejo del grupo intelectual en el que Gramsci identifica la “verdadera historia” de la “libertad”, así *“la libertà è la forza immanente della storia”* [...] *“lo sviluppo è governato dal ritmo della libertà [...] “La rivoluzione dà inizio alla vera storia della libertà [...] L’organizzazione della convivenza civile deve essere espressione di umanità, deve rispettare tutte le autonomie, tutte le libertà. Incomincia la nuova storia della società umana, incominciano le esperienze nuove della storia dello spirito umano”* (Gramsci, 1958: 186, 196).

El espíritu humano es «espíritu público» porque no puede entenderse el desarrollo de las civilizaciones humanas sin el carácter público de su organización socio-política, y todos nosotros, como humanos y sujetos de una y a una sociedad encarnamos las demandas de nuestra propia intelectualidad; lo intelectual en la acción humana: la filosofía de la praxis, es el punto primigenio para pensar una nueva sociedad. El encarcelamiento de nuestro pensador, planteó inquietudes teóricas tan concretas como el distinguir que el desarrollo cultural de la Italia de aquellos años dependía del desarrollo orgánico y el aumento de los niveles de la vida material [...] *“Yo siempre he creído que existe una Italia desconocida, que no se ve, muy distinta de aquella aparente y visible. Quiero decir –ya que es un fenómeno que se da en todos los países– que la distancia entre aquello que se ve y aquello que no se ve en Italia resulta más profunda que en otras de las llamadas naciones civilizadas”*. Nuestra plaza, con sus gritos, sus entusiasmos verbales, su vanidad supera relativamente el “chez soi” mucho más que en otros lugares. [...] *Yo creo que las costumbres familiares de las ciudades, dada la reciente formación de centros urbanos en Italia, no pueden ser juzgadas haciendo abstracción de la situación media de todo el país, todavía muy baja, y que desde este punto de vista se puede resumir en el siguiente rasgo característico: un egoísmo extremo de las generaciones entre los veinte y*

21¹ Tal inquietud puede identificarse en el año de 1927 en la correspondencia con Tania Schucht de enero a marzo en la cual Gramsci inició una serie de cursos escolares carcelarios de primaria, de francés, alemán, así como formaciones complementarios de “posibilidades culturales” –como él mismo los llamó– en las materias [...] *“En fin, tratamos de contemplar las necesidades de un orden escolar gradual, tomando en cuenta que los alumnos, aun si muchas veces son semianalfabetas, intelectualmente están desarrollados”* (Gramsci, 2003: 51). Es en este punto en el cual Gramsci identifica que la tarea intelectual es potencial en cada uno y en cualquier sujeto, a su vez, las posibilidades culturales siempre están nutridas por “lo público”, tan sólo piénsese si sería posible desarrollar una noción pública de la sociedad desde un contexto simplemente individual, y no por ello quiero tampoco decir que el desarrollo del individualismo liberal sea una “robinsonada”, sino que los patrones conductuales del “individuo” en sociedades liberales como la inglesa o estadounidense forman sujetos que ven en la noción del Estado y de los temas públicos como temas de administración (*government, administration, cabinet*, etc., un reduccionismo de los temas públicos y estatales, siendo que el gobierno sólo un aspecto del Estado), más no de comunidad; el espíritu público como parte de nuestro contexto cultural nutre la intelectualidad de cada ser.

22¹ Esta palabra la subraya Gramsci.

cincuenta años, que se verifica a costa de los niños y los ancianos. Naturalmente no se trata de un estigma de inferioridad civilizatoria permanente: sería absurdo y tonto pensarlo. Se trata de un dato de hecho, históricamente verificable y explicable y que sin duda será superado con la elevación del nivel de vida material” (Gramsci, 2003: 144)²³

En prisión Gramsci, refiriéndonos a la idea de espíritu público, dilucidó parcialmente esta idea, en particular la carta del 12 de septiembre de 1927 [...] *“En los primeros meses aquí en Milán, un guardia me pregunta ingenuamente si era cierto que si yo hubiese cambiado bandera sería ministro. Le respondí sonriendo que ministro era algo demasiado, pero podría haber sido subsecretario de Correos o de Obras Públicas ya que tales eran los puestos que se asignaban a los diputados sardos en el gobierno. El hombre se encogió de hombros y tocándose la frente con un dedo me preguntó por qué no cambié de parecer. Había tomado en serio mi respuesta y me creía loco de atar.*

Bueno entonces, alégrate y no te dejes dominar por el ambiente campesino y sardo: hay que ser siempre superior al ambiente en el que se vive, sin por eso despreciarlo o creerse superior. ¡Hay que entender y razonar en vez de lloriquear como mujercitas! ¿Entendido? ¿Debo ser precisamente yo, que me encuentro en la cárcel con perspectivas bastante malas, quien anime a un joven que se pueda mover libremente, a desplegar su inteligencia en el trabajo cotidiano y ser útil?” (Gramsci, 2003: 109-110).

El espíritu público juega la línea de la participación popular, en este sentido lo público es la realidad irrenunciable de las tareas políticas y civiles de la sociedad en su conjunto como en ese ejemplo tan sencillo de “tentativa corrupción” de pensar en el bien público sobre los intereses individuales; es teoría y praxis democrática pura, para la fundación y legitimación del proyecto estatal de forma *für ewig*: voluntad colectiva que trasciende en su función ético-política hacia el Estado: sociedad política + sociedad civil [...] “en Gramsci está presente una interpretación desanctiana de Maquiavelo en cuanto que heredero del humanismo civil y teórico de la formación de un «espíritu público nacional» capaz de superar el horizonte estrecho de la comuna medieval y de hacer que Italia salga de la crisis política en la que está encerrada”. M. Montanari piensa que en la formación del espíritu público está implícito el rompimiento de la subjetividad del derecho mismo en cuanto la idea del individuo en el liberalismo es una praxis que debe superarse ante el progreso de lo público en la esfera política; la crítica gramsciana de M. Montanari incide en el subjetivismo trascendental de Fichte y Kant [...] “la libertad es sólo la forma que la obra del sujeto asume en su ser en situación y en su comprender y cuidar de la relación con los otros sujetos (también a costa de sacrificar la «conciencia»). En este sentido no puede sólo haber un «derecho subjetivo» porque el derecho existe sólo allá donde se reconocen una multiplicidad de sujetos. El derecho atañe el sujeto y su «otro». Por ello existe sólo como forma de la relación que mantiene juntos los múltiples sujetos y les permite el recíproco reconocimiento”. (M. Montanari, 1998: 123). Pero mientras la «Totalidad» esté totalizada por cuestiones implícitas a dominación de clase, la sociedad está cerrada, quebrar la amalgama de dominación significa pensar en la «negación»

²³ Carta del 5 de marzo de 1928 a Tania Schucht.

inmanente para pensar un «Nuevo Orden», solidificar las bases para desarrollar el «Estado Pleno», un potencial «bloque histórico»; Dussel ve en el papel crítico de Jeshúa de Nazareth una separación del estrecho nacionalismo de algunas sectas judías y una importante apertura a un amplio horizonte universal, rompiendo con la tradición teocrática del mesianismo político davídico, abriendo el proyecto a todos los pueblos; [...] “un reino escatológico universal; un postulado ético político” (E. Dussel, *Ibíd.*). Además, piensa Dussel, es necesario realizar una interpretación hermenéutica del pensamiento de Jeshúa como un intelectual orgánico, de su narrativa (ética-racional) [...] “¿Quién es mi prójimo?, que podría traducirse mejor por «¿Quién es el que vive la experiencia del *cara-a-cara*?», o todavía «¿Quién establece la experiencia de *proximidad*?» (E. Dussel, 2007: 74); la narrativa indica un relato socio-político, que trasladado a la interpretación hermenéutica posiciona al «sistema establecido», la «Totalidad» (sistema judío) y la víctima (el asaltado, desnudo, golpeado). El relato, indica claramente la posición de la víctima «fuera del camino» (del sistema), en la «exterioridad» de la política de la política legítima, establecida. Siendo un sacerdote el que pasa por el camino en donde se encuentra la víctima, hace un rodeo y pasa de largo; la totalización de la Totalidad en la que está inmerso el sacerdote le impidió abrirse a la «exterioridad» socio-política de la víctima; lo mismo ocurrió con el levita (los sabios, los mejores), transitó el camino y no pudo hacerse responsable por la víctima, por el Otro. En cambio. Pero el más despreciado en la «tabla de valores», un samaritano se solidarizó con la víctima. Gran problema de la filosofía política dominante contemporánea que no ha asumido la importancia de estos relatos. Ese argumento sólo es válido en el contexto «identificación» del oprimido, más la cuestión de «victimización» es un círculo vicioso de conformismo y apatía que no corresponde con el marxismo, ni mucho menos con el papel de la «clase» (sujeto político revolucionario), que la de «pueblo» (mayoría de población generalmente pobre, que en verse en dicha condición se torna mediática).

Así, Dussel sostiene que las categorías fundacionales de una política crítica son dos: “a) el orden establecido («de este mundo»: *ek touútou tou kósmou*), la Totalidad, como el presupuesto que ha de ser deconstruido; y b) la trascendencia horizontal de la temporalidad histórica como exterioridad política, futura en el tiempo («yo no pertenezco a este mundo»: *ouk eimi ek tou kósmou touútou*): la «Exterioridad». Y si no pertenezco «a este mundo», no puedo hacer nada por él o dentro de él, «soy exterior», no pertenezco a la contradicción fundamental de la sociedad, «soy otra cosa», «no soy nada en ésta», no soy totalidad, y por lo tanto «no puedo transformar el mundo», está «fuera de mi alcance».

Rescatable es en Dussel, que el principio de Justicia «va con la vida», mientras que la Ley aunque necesaria (estructura del orden establecido) puede matar, no preservar ni reproducir la vida. [...] “La ley da vida cuando el orden es justo. Cuando reprime la posibilidad de lo nuevo la ley mata” (E. Dussel, 2007: 75). El principio de una legalidad que va «contra la vida», sólo puede abolirse con el principio máximo «Justicia»; lo nuevo, ante la intransigencia de un sistema de dominación es revolución pura, un cambio del bloque histórico que «preserve la vida», pero esa apelación ética al máximo criterio de justicia es sólo así, una denuncia ética, el papel de la victimización sólo expresa la injusticia, pero pierde la crítica de la totalidad «dentro de la totalidad».

Aunque debe reconocerse que el principio de la «vida» (en sentido dusseliano) siempre está cargado de espíritu público. La víctima, aspira a ser *populus*, de la misma forma que el *subalterno* pretende ser sociedad civil. Debe reconocerse, de igual manera, que una primera aproximación a la idea de espíritu público es lo denotado en las *Note Sul Machiavelli* como «espíritu estatal», o tal vez mejor dicho como un sinónimo. Cuando Gramsci escribía sobre este término hacía referencia a la necesidad de plantear en la filosofía de la praxis una «continuidad» que ha sido mermada en la historia por el «individualismo». La continuidad se da hacia el «pasado» (tradicición), así como al «porvenir» o, en un sentido más amplio en el ser consciente de que cada «acto» (acción colectiva o personal) es un momento de todo un proceso complejo heredado de la historia de la humanidad, que comenzó en algún punto y que sigue en marcha [...] “La responsabilidad de este proceso, la de ser sus actores y de ser solidarios con fuerzas «desconocidas» materialmente, pero que se las siente como activas y operantes y se las considera como si fuesen «materiales» y estuviesen físicamente presentes, se llama en ciertos casos «espíritu estatal». Es evidente que tal conciencia de la «duración» debe ser concreta y no abstracta y que, en cierto sentido, no debe sobrepasar determinados límites [...] Nos sentimos solidarios con los hombres que hoy son muy viejos y que representan el «pasado» que aún vive entre nosotros, que es necesario conocer, con el cual es necesario arreglar cuentas, que es uno de los elementos del presente y de las premisas del futuro. Y con los niños, con las generaciones nacientes y crecientes, de las cuales somos responsables (Gramsci, 1974: 36-37).

Al igual que el guardia de la cárcel, se debe educar para ser co-responsables con los demás; la sociedad civil sin duda debe garantizar más que el respeto a la ley, el conocimiento y ejercicio de la ley “desde abajo”, sintiéndonos responsables no por intereses individuales o de grupo, o por intereses parciales y segmentados; no por el respeto de «la Ley por la Ley», sino por el principio del reconocimiento del “otro”, y de sus derechos reflejados en mí.

2.2 La importancia de la lengua en la construcción de una *Weltanschauung* para las Clases Subalternas

Es claro que elevar el nivel de vida material es un rasgo que deberá impulsar el desarrollo de cualquier sociedad sea capitalista o no; en América Latina corresponde perfectamente a lo que Gramsci quiere llegar; la “Italia desconocida” es a la par la Latinoamérica que no hemos alcanzado a ver debido a la débil cultura política y de formación política en todo el complejo de la estratificación social; la formación intelectual no es un proceso exclusivo de ciertos grupos, como veíamos con anterioridad, sino todo aquello que es constructo de las *Weltanschauungen* de cada sujeto. En el sujeto también está presente una de las principales herramientas de los intelectuales ligados a la clase dominante: la lingüística. Es pues la utilidad del uso de la lengua uno de los más importantes e interesantes

trabajos en la formación de nuestra intelectualidad y a su vez en la de los intelectuales propios de las clases subalternas.

El lenguaje genera objetividad en una guerra ideológica; todo aquello que es perceptible comúnmente, quiere decir que se comparte la misma cultura, en otras palabras, se crea un sistema cultural. De lo anterior se parte para entender que la percepción de categorías culturales de un país o una clase puede generar la percepción de una idea común, un proyecto, un programa, una historia posible. Antonio Paoli ha descrito conforme a los estudios de Benjamin L. Whorf y Sapir, por ejemplo, que “[...] *Diversos lingüistas han señalado que la lengua se presenta como un conjunto ordenado y ese orden normalmente se atribuye a la realidad* (Paoli, 1984: 21)”; no obstante esta tradición de la “relatividad lingüística” es muy pobre al determinar sistemas simbólicos ya dados y que se reproducen uniformemente mediante el corriente uso del lenguaje.

Para nuestra América Latina, como lo vio Gramsci para su Italia, la elaboración constante de la “Voluntad Nacional” (de carácter popular) se unifica con la lengua nacional, en nuestro caso, el discurso emancipatorio del federalismo bolivariano en contraposición al Imperio y todo el sistema económico capitalista²⁴. Dicho sea de paso, el discurso de la emancipación latinoamericana o italiana corresponde a la formación de una “comunidad moral”. La instalación o creación de un sistema moral, es en gran medida lo que Benedetto Croce consideraba en sus estudios de *Historiografía y Moral* como el *Die Weltgeschichte, das Weltgeritch*, o bien “[...] *La historia debería de ser la gran corte de casación revisora de todos los juicios turbados por la pasiones y los errores de los hombres, para corregirlos, dando sentencia definitiva, como en un juicio universal, y separando a los elegidos de los réprobos*”. (Croce, 2005: 184-185).

2.3 Un nuevo sistema Ético para las clases subalternas.

Desde luego, no todo el argumento crociano es útil para Gramsci, toma pues de él, el tema de la “voluntad política” y de la experiencia que nos torga la historia, y extender la naturaleza popular a toda la cultura y viceversa; tal cual el sistema ético-político debe guiarse por la voluntad racional, que es intelectual; unitaria (*Weltanschauung*), pero no

²⁴ De aquí, es preciso decir que en tanto América Latina siendo una periferia liberal es responsable de la extensión cultural de la Metrópolis capitalistas, es por ello que el desarrollo capitalista de Latinoamérica no ha alcanzado su madurez, ni mucho menos condiciones justas de desarrollo social debido a que el proceso cultural sólo es cultural más no integral con las Metrópolis, basta decir que el problema y la extensión, el cambio y la acción histórica es por ello un tema destacado para Gramsci; en la cultura está implícita la emancipación. Enrique Dussel afirma que las Metrópolis capitalistas no tienen responsabilidad alguna en el desarrollo de la periferia, en sí ni siquiera lo consideran “[...] *simplemente se explota como un botín de guerra*” (Dussel, 2007: 390). Este punto referido, implica a mi forma de ver que la explotación al ser unilateralmente económica-social en su sentido más profundo, implica que el contexto cultural puede ser abolido con mayor eficacia; es decir, nuestra cultura e historia pueden transformarse y ser la pauta de la emancipación por canales que tenemos tan a la mano como la gramática o el uso y difusión del lenguaje.

exclusiva, como pensamiento y como acción (colectiva); como fundamento de la libertad y de la democracia, reivindicando el bien común por encima de las pasiones individuales, pero respetando su autonomía, pero también como fundamento de la igualdad y la solidaridad; si se me preguntase o se me pidiese elaborar o encontrar una Teoría de la Justicia en Gramsci, el primer principio estaría guiado por la solidaridad y el bien común, pero este tema lo desarrollaremos más adelante. Creo que lo anterior, sería el primer acercamiento que tenemos a pensar en un proyecto para América Latina; lo insoslayable es que desde el proceso y el proyecto de colonización y neocolonización en las naciones latinoamericanas no puede pensarse ya más en una sociedad de tradición liberal (hoy en día “neo”) de corte capitalista. Se piensa en un sistema ético a partir del fin regulativo de la justicia y como contenido ético-social de las clases subalternas, es decir, como regulación ética de la sociedad que emerja de la negación del capitalismo; este fin sólo puede manifestarse para mostrar la inmoralidad del capitalismo, nunca pues como programa político.

Las clases subalternas (subproletariado, proletariado urbano, rural, pequeña burguesía) representan la potencial unificación en la cual experimentan en las relaciones sociales de producción una experiencia de la vida en socialismo, aunque aún parcial, pero potencialmente viva y que aspiran a “convertirse en Estado”, cuando llegan a dirigir al Estado (por medio de la formación de sus propios intelectuales), pueden formar un bloque histórico que los haga representarse como sociedad civil, y no ya como clases subalternas separadas; aunque su tendencia a la unificación “es despedazada continuamente por la iniciativa de la clase dominante” del cual ellas “sufren siempre la iniciativa, aún cuando se rebelen y se insurreccionen legítimamente por sus demandas.

La hegemonía de las clases subalternas se unifica en bloque social cuando a través de una alianza política de la mayor parte de los sectores y clases sociales, se homogenizan, reconociendo la divergencia de sus reivindicaciones, pero solidificando las convergencias en tanto clases oprimidas –mediante una política, una cultura y una ideología o un sistema de ideologías que impidan que los contrastes de intereses, conscientes de una latente crisis de la ideología dominante. La crisis orgánica, de la cual hablaremos más adelante es el tema fundamental de la emancipación de las clases subalternas; el periodo en el cual todas las clases explotadas (subalternas) llegan a constituir un proyecto estatal con la burguesía, y en la cual el Estado de clase en su discurso se expresa «a favor del pueblo» y alude a la soberanía del pueblo y, a su vez se cumplen ciertas demandas parciales de la clase explotada, entonces el Estado tiene consenso, tiene hegemonía y es «dirigente», E. Dussel lo explica adecuadamente cuando [...] El problema de la burguesía italiana (como la latinoamericana, guardando la distancia pertinente) es que no realizó una revolución propiamente dicha (como en Francia); efectuó sólo la “revolución pasiva” del Risorgimento, que no logró integrar al campesinado del sur, y por ello no fue una revolución de carácter nacional (sólo del norte industrial). Además, la burguesía no atraerá a las masas urbanas de los trabajadores a su proyecto, por ello no logra ejercer desde el Estado funciones hegemónicas, sino coactivas:

“Si la clase dominante (dominante) ha perdido el consenso (consenso), no es más dirigente (dirigente), es únicamente dominante, detenta la pura fuerza coercitiva (*forza coercitiva*), lo que indica que las grandes masas se han alejado de la ideología tradicional, no creyendo ya en lo que antes creían”. (Dussel, 2008: 138-139).

El proyecto intelectual ético-moral y su elaboración es un proceso largo, pero que debe ser constante, cuando Gramsci habló del *americanismo*, tuvo que referirse primeramente al caso de Cristóbal Colón, pero en el caso italiano fue sin duda, el referente de la Revolución Francesa su más específico argumento. Gramsci creía – inspirado en Nietzsche²⁵– que la emigración de técnicos, directivos e intelectuales italianos hacia otras partes de Europa eran un punto que fomentaba la “debilidad nacional”; ya con la formación tardía de su burguesía nacional, vino posteriormente la fuga de mano de obra hacia las potencias europeas “[...] *la debolezza nazionale della classe dirigente ha così sempre operato negativamente. Essa non ha dato la disciplina nazionale al popolo, non l’ha fatto uscire dal municipalismo per una unità superiore, non ha creato una situazione economica che questi elementi sono andati perduti in grandissima parte, incorporandosi nelle nazionalità straniere in funzione subalterna*”. (Gramsci, 1971 (b): 78). En el caso del descubrimiento de América Gramsci apela a la figura del “cosmopolita italiano”, ese intelectual italiano regado en muchas partes de la civilización europea, más europeo que italiano como el mismo Colón. El *americanismo* al que se refería Gramsci, junto con el *fordismo*, hacen referencia a la necesidad inmanente de alcanzar el modelo de economía planificada, y del paso del individualismo económico a la economía planificada. Tanto *americanismo* como *fordismo* son evoluciones no siempre lineales del proceso de establecimiento de la sociedad capitalista en Estados Unidos; con procesos a inicios del S. XX de especialización en las fábricas, de sustitución parcial de la mano de obra humana, por procesos de producción en serie más complejos “[...] *Che un tentativo progressivo sia iniziato da una o altra forza sociale non è senza conseguenze fondamentali: le forze subalterne, che dovrebbero essere «manipolate» e razionalizzate secondo i nuovi fini, resistono necessariamente. Ma resistono anche alcuni settori delle forze dominanti, o almeno alleate delle forze dominanti*” (Gramsci, 1974: 403). Digamos que independientemente del proceso productivo en el capitalismo estadounidense de principios de siglo, las condiciones de clase subalterna son las mismas; es decir las fuerzas subalternas aun con procesos productivos sofisticados nunca desaparecen socialmente la lucha de clases. Gramsci, planteó oportunamente los problemas a resolver con la aparición del *americanismo-fordismo*: . Sostituzione all’attuale ceto plutocratico, di un nuovo meccanismo di accumulazione e distribuzione del capitale finanziario; questione sessuale; questione se l’americanismo possa costituire un’«epoca» storica; la psicanalisi come espressione dell’aumentata coercizione morale esercitata dall’apparato statale; il Rotary Club e la massoneria, etcétera. Cuestiones que trataremos de resolver con América Latina en el tercer capítulo.

25^o En el “Chez Lui”. Los intelectuales no pertenecen al lugar en el que nacen, el intelectual es de donde engendra.

2.4 La debilidad de lo Popular-Nacional. Un problema del Liberalismo

En el mismo contexto del espacio de debilidad nacional respecto al desarrollo cultural surge nuevamente la figura mítica del Estado. Mítica, de acuerdo a las diversas interpretaciones que se le han dado a partir de la Ilustración, a partir de la naturaleza coercitiva de esta máxima institución política. El Estado, en contraposición a las ideas liberales puras desde John Locke, Montesquieu, Voltaire, David Hume, Alexis de Tocqueville, Benjamin Constant, Stuart Mill, José Ortega y Gasset, Max Weber, Karl Popper, Isaiah Berlin y hasta Rawls muestra la defensa abierta de las libertades civiles, de un individuo, a través de una idea negativa del Estado; liberales que se han llamado “económicos” como Smith, Ricardo, Von Mises, Hayek y Friedman, han aún más radicalizado su pensamiento en una especie de anarquismo económico, que ha sido punta de lanza de los gobiernos neoliberales actuales. Centrándonos en el principio dusseliano de la “preservación de la vida”, el capitalismo en todas sus formas y más claro en la política radical del neoliberalismo se torna «inmoral»; se carece de una presencia ética, porque se reduce al Estado a su carácter mínimo; si bien, sabemos que no podemos vivir social, ni políticamente sin Instituciones públicas, el capitalismo en su fase última muestra un desprecio respecto a todas forma de organización colectiva que no sea la libre empresa y sus fundaciones caritativas, esto es en gran medida la debilidad de un proyecto nacional al que se refería Gramsci; así toda anulación de la participación pública de la esfera estatal se ve reducida al Estado policía que vigila los intereses de una clase, de la clase dominante; de igual forma, de la administración y la burocracia de sus gobiernos y de la formación y reproducción de sus intelectuales. Cuando no hay un proyecto nacional, en el momento en el que no hay una solidez de instituciones públicas que garanticen e instruyan en la acción social a los sujetos parte de una comunidad política, la anarquía del mercado trasgrede todo lo relativo al derecho de asociación colectiva y en gran parte a la reproducción de la vida.

Las orgías del capitalismo, es decir, el «libre actuar del mercado» no sólo genera profundas desigualdades económicas entre los miembros de una comunidad política, sino que la producción masiva de mercancías inútiles, de tecnologías altamente contaminantes, la especulación de inversiones y de productos básicos para el desarrollo humano (alimentación, salud, educación, etc.) por la lógica de ganancia, van en contra de la preservación del *oikos* y de la vida humana. Liberales políticos y económicos como gusta que se les distinga tiene un prejuicio común: que la mayoría, que las masas, que la prole, que el pueblo llegue a tiranizar a las libertades civiles y a los derechos individuales. Los marxistas, incluido Gramsci, nunca han abogado por el robustecimiento del Estado para que controle todos los campos de la vida social de sus ciudadanos, en contraste la gran y profunda diferencia entre estas dos herencias ilustradas es la propiedad privada de los medios de producción. Los marxistas críticos respetan y creen en la autonomía del sujeto y en todas sus garantías personales frente a la tiranía del poder político por parte de cualquier clase, mayoría o minoría, más aún, podemos considerar a las dos tradiciones como progresistas, siendo el socialismo y comunismo una etapa superior, no porque sea

una ideología “mejor”, sino que la apropiación desvergonzada del capital y de los medios de producción para preservar la vida no estén en manos de pocas y reducidas oligarquías burguesas. Si al comunismo se le ha tachado de utópico porque según los liberales no se puede vivir en un mundo que no tenga desigualdades económicas, esto es un error, puesto que una sociedad que emerja de la negación del capitalismo habrá de ver en la desigualdad no un problema, sino una necesidad a resolver de acuerdo a las cualidades y capacidades que cada persona pueda aportar al bien común, en lo que respecta a la igualdad política, no será un tema a resolver, debido a que no hay necesidad de hacer distinciones políticas allá donde cualquier sujeto pueda dirigir las tareas del Estado. El *aestatalismo* liberal no puede sostenerse con el simple argumento del motor económico o simplemente porque exprese que existe un peligro fantasmal contra las libertades civiles amenazado por el pueblo inculto; de aquí surge importancia que Gramsci hace mediante la diferenciación de la sociedad política, la sociedad civil y el Estado: *“Siamo sempre nel terreno della identificazione di Stato e governo, identificazione che appunto è un ripresentarsi della forma corporativo-economica, cioè della confusione tra società civile e società politica, poiché è da notare che nella nozione generale di Stato entrano elementi che sono da riportare alla nozione di società civile (nel senso, si potrebbe dire che Stato = società politica + società civile, cioè egemonia corazzata di coercizione). In una dottrina dello Stato che concepisca questo come passibile tendenzialmente di esaurimento e di risoluzione nella società regolata, l’argomento è fondamentale. L’elemento Stato coercizione si può immaginare esaurientesi a mano a mano che si affermano elementi sempre più cospicui di società regolata (o Stato etico o società civile) [...] La espressioni si «Stato etico» o di «società civile» verrebbero a significare che quest’«immagine» di Stato senza Stato era presente ai maggiori scienziati della politica e del diritto in quanto si ponevano nel terreno della pura scienza (pura utopia, in quanto basata sul presupposto che tutti gli uomini sono realmente iguales e quindi ugualmente ragionevoli e morali, cioè passibili di accettare la legge spontaneamente, liberamente²⁶ e non per coercizione, come imposta da altra classe, come cosa esterna alla coscienza)”* (Gramsci, 1974: 174).

Si bien, esta crítica al pensamiento liberal se basa en la idea de que incurre en la falacia individualista-mercantilista, en una perspectiva más clara, se trata de la noción débil que el liberalismo y sus intelectuales poseen acerca del Estado ético. Los intelectuales orgánicos liberales ignoran el horizonte paralelo entre sociedad política y sociedad civil; basta decir que el momento «superestructural» de la tradición liberal, no corresponde a la praxis, es decir a la realidad. La libertad e igualdad propuesta por los pensadores liberales está sumida en la coerción, en perfecto sentido estatal; el dominio del clase es sin duda una expresión de coacción hegemónica estatal que representa

²⁶ Los subrayados son por mi parte; Gramsci indica aquí un punto crucial: El hecho de que el liberalismo se ha apropiado exclusivamente de la idea de que la ley reconocida por todos los miembros de la comunidad política es independiente del Estado, desde luego, liberales y comunistas posicionan una serie de libertades civiles que son autónomas frente al Estado; el liberalismo propone el mantenimiento mínimo del Estado para garantizar su dominio de clase y de su sistema económico, es decir, el capitalismo; el comunismo cree en la desaparición gradual de éste y la liberación de las fuerzas coercitivas.

patrones estructurales de dominio; la libertad civil sólo es un momento en la cual a los sujetos se les da cierta igualdad en lo político. Sería erróneo expresar que la teoría socialista pretende una igualdad uniforme para todos los ciudadanos en el campo económico, eso sin duda es imposible. Tanto el liberalismo como el comunismo plantean una generación sistémica del desarrollo de la igualdad de oportunidades para alcanzar mejores condiciones en la vida material, sin embargo el primero deja todo al desarrollo casi espontáneo del individualismo, de la propiedad privada y de la actuación gradual y progresiva del mercado²⁷; en contraparte el socialismo gramsciano deduciría que el desarrollo de las condiciones materiales de las clases dominadas, excluidas o subalternas dependería de: 1) Desarrollo colectivo de las responsabilidades civiles; 2) De la Propiedad No Privada de los Medios de Producción; y 3) De políticas Institucionales de desarrollo social que fomenten la educación, la salud y la posesión equitativa (no igual) de las herramientas materiales para alcanzar estos fines.

Piénsese por responsabilidades civiles todo aquello que corresponde a la «fraternidad» civil y a la responsabilidad de la comunidad y de «no» transgredir el derecho de otros, es decir; de los sujetos-ciudadanos que se sientan responsables ante la ley y al derecho otros. La propiedad común de los medios de producción garantizaría erradicar la explotación, desde luego desde un sistema e instituciones democráticas que regulen el funcionamiento y la producción; las políticas de desarrollo social generarían las condiciones para que todos los estratos sociales que aún no han alcanzado un sistema de «equidad económica» puedan acceder en igualdad de condiciones al desarrollo de sus capacidades humanas y de vida.

Los liberales ven en el Estado un “mal necesario”; Gramsci piensa que el Estado, si bien, es un instrumento de dominación de clase, también es una expresión de que la sociedad está “ordenada” y, por ende, es la sociedad “soberana”, dado que la soberanía ya en sí misma es un orden del poder político; la sociedad, el “*populus*” no puede tener límites jurídicos, ni límites en los derechos públicos subjetivos, mucho menos en su autolimitación; no puede alegarse que en aras de una doctrina de derecho positivo a partir de una necesidad social que el Estado debe sujetarse a ella, puesto que el Estado debe ser la sociedad ordenada, debe ser el pueblo en su conjunto y todo o que derive de él: sociedad civil, sociedad política, sujetos, clases diversas, etc. El liberalismo político ha emprendido una lucha quijotesca contra su mismo Estado, al cual le reclama una serie de «derechos inalienables», como si se tratara de un monólogo, el desarrollo de los Estados liberales se ha paseado junto a su historia reclamando sus principios ideológicos a su propio Estado. El reclamo de la «individualidad», del cual se desprende la idea de

27) Piénsese en la teoría rawlsiana de la Justicia en la cual: “*Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.* (Rawls, 2000: 68). Afirmo que este desarrollo gradual de justicia se basa en la lógica del mercado porque asume en la medida en que adoptemos métodos “liberales” (*overlapping consensus* respecto a una gama de *comprehensive doctrines*) llegaremos a una “Sociedad” en la cual los desarrollos económicos de “Unos” beneficiarán a los “Otros”.

«libertad» liberal no es un punto de discusión entre liberales y comunistas, se trata justamente, de «un presupuesto necesario» no sujeto a la «buena voluntad» [...] “Pero iniciativa individual se entiende en el campo económico, y precisamente se entiende en el sentido de la iniciativa de carácter «utilitario» inmediato y estrictamente personal, con la apropiación del beneficio que la misma iniciativa promueve en el interior de un determinado sistema de vínculos jurídicos” (Gramsci, 1990: 191-192).

De esta manera, Gramsci creía que el sistema democrático debería ser obrero y enfocado a este tipo de autonomía individual (sujeta a disciplina y responsabilidad con la comunidad), que finalmente es como se realiza la «verdadera libertad», dado que las condiciones para el desarrollo de las sociedades industriales dependía del trabajo explotado de esta clase; no es que Gramsci creyera en una tiranía de la mayoría explotada, o más aun en el papel exclusivo del proletariado respecto a las demás clases explotadas (subalternas), sino que el desarrollo humano debería empezar por la clase que mediante su fuerza de trabajo sostiene todo el desarrollo de la vida material. A diferencia del marxismo tradicional de Marx, Engels y Lenin, Gramsci cree en un socialismo no que posicione a una clase vanguardista, del mismo modo que el liberalismo ha impuesto a su clase dominante, sino a la generación de una vanguardia hegemónica del género humano sin distinciones de cualquier índole.

2.5 Cosmopolitismo Italiano. El Intelectual Cosmopolita

La Italia cosmopolita de Gramsci, otorgó los elementos para que él enfatizara en que no es suficiente la vanguardia de una sola clase, la del proletariado en este caso; los intelectuales como hemos visto, son todo menos una clase, de aquí parto para posicionar mi tesis sobre el papel de los intelectuales. Los intelectuales representan a todos y a nadie; es el grupo social por excelencia que permite la transformación social, pero también su permanencia, es un grupo que genera la vanguardia de la generación y expansión del conocimiento, pero también del estancamiento cultural o del oficialismo intelectual; genera burocratización, pero también puede ser motor del impulso del desarrollo social-institucional. Su tratamiento es precisamente lo que queremos encontrar para nuestra América Latina, como Gramsci lo vio en Italia; el intelectual está al alcance de cualquier hombre siendo él mismo, o bien su promotor; lo ineludible es que todo el pensamiento que transforme la historia está hecho por el mismo ser humano.

Gran parte de la tradición cosmopolita de los intelectuales italianos se debe a la literatura, Gramsci toma muy en cuenta los estudios de Rostagni acerca de la formación de la literatura italiana al inicio de las guerras púnicas²⁸. Lo que es cierto, dada la información histórica que nos aporta Gramsci, es que la formación de los primeros intelectuales italianos data hasta los tiempos del Imperio Romano: “*La ricerca della*

28¹ Las Guerras Púnicas fueron una serie de tres guerras que enfrentaron entre los años 264 a. C. y 146 a. C. a las dos principales potencias del Mediterráneo de la época: Roma y Cartago. Reciben su nombre del gentilicio en latín para los habitantes de Cartago, *Punici* (del más antiguo *Poenici*, debido a los ancestros fenicios de Cartago).

formazione storica degli intellettuali italiani porta così a risalire fino ai tempi dell'Impero Romano, quando l'Italia, per avere nel suo territorio Roma, diventa il crogiolo delle classi colte di tutti i territorio imperiali. Il personale dirigente diventa sempre più imperiale e sempre meno latino, diventa cosmopolita: anche gli imperatori non sono latini, ecc. C'è dunque una linea unitaria nello sviluppo delle classe intellettuali italiane (operante nel territorio italiano) ma questa linea di sviluppo è tutt'altro che nazionale: il fatto porta a uno squilibrio interno nella composizione della popolazione che vive in Italia ecc. Il problema di ciò che sono gli intellettuali può essere mostrato in tutta la sua complessità attraverso questa ricerca". (Gramsci, 1971 (b): 43).

Sería absurdo pensar que la Italia que veía Gramsci desde la época de los Principados, hasta la actual república peninsular, promovería no el cosmopolitismo de sus intelectuales sino una política fuertemente nacional que evitara la fuga intelectual. Contrario a esto, el cosmopolitismo gramsciano tiende a exponer que «hace falta» un fortalecimiento de la cultura nacional correspondiente a la fortaleza intelectual de un país, sin embargo, el cosmopolitismo italiano que observó Gramsci posiciona a los compatriotas en el extranjero como extensión de la cultura propia y otorga una distinción ante el mundo respecto a grandes talentos; los intelectuales italianos en el extranjero son promotores de la cultura italiana, no obstante distan mucho de ser italianos, mejor dicho son cosmopolitas. De acuerdo a lo anterior se podría pensar que no tienen identidad nacional, pero siendo más precisos contiene una carga muy importante de valores culturales ancestrales que dan a conocer al mundo, no son italianos, pues, para Gramsci, ya que su intelecto está vinculado a otra nación, sin embargo lo son a la vez en la difusión de su cultura de sangre.

El hecho de que un país forme a sus intelectuales, o en otra medida, una clase, otorga la posibilidad de que el país en cuestión tenga menos posibilidades de ser colonizado, en el caso de las clase, influenciadas con proyectos ajenos a sus reivindicaciones, *"Gli Intellettuali di un paese influenzano la cultura di un altro paese e la dirigono ecc. Un'emigrazione di lavoratori colonizza un paese sotto la direzione diretta o indiretta della sua propria classe dirigente económica e política. La forza espansiva, l'influsso storico di una nazione non può essere misurato dall'intervento individuale di singoli, ma dal fatto che questi singoli esprimono consapevolmente e organicamente un blocco sociale nazionale"* (Gramsci, 1971 (b): 76).

La causa principal del enfrentamiento entre ambas fue el conflicto de intereses entre las existentes colonias de Cartago y la expansión de la República de Roma. El primer choque se produjo en Sicilia, parte de la cual se encontraba bajo control cartaginés. Gramsci ve en el inicio de la primera Guerra Púnica o una identidad nacional, ya que desde entonces "No podía hablarse de un fenómeno nacional, sino simplemente un "romanismo" que unificaba jurídicamente a Italia" (Gramsci, 1997: 37). Rostagni consideraba que había una "autonomía de la literatura italiana, es decir, de la cultura latina, cuestión en la que coincide también Gramsci, sin embargo dista bastante de ser un argumento que posicione ese aquellos años a una Nación "italiana", puesto que había, según Gramsci, más nacionalidad en el mundo griego que en el romano-itálico.

Basado en una fuerte influencia de que el intelectual italiano es más cosmopolita que reivindicador de su carácter nacional, Gramsci muestra que la cuestión internacional de la lucha política del proletariado es más sólida que la débil interpretación de la tradición soviética impulsada por el stalinismo; en Trotsky puede encontrarse una posición válida, pero que ha de fortalecerse con los argumentos teóricos de Gramsci; Nicola Auciello ha destacado, en una acertada interpretación a Gramsci, que el rompimiento de la perspectiva internacional del proletariado con la tradición soviética puede encontrarse en que el concepto “no-nacional” (no referente a un solo país) es equivocado puesto que mediante la pasividad y la inercia identificados en dos fases bien distintas: “1) [...] *nessuno credeva di dover incominciare, cioè riteneva che incominciando si sarebbe trovato isolato; nell’attesa che tutti insieme si muovessero, nessuno intanto si muoveva e organizzava il movimento*; 2) [...] *è forse peggiore, perché si aspetta una forma di napoleonismo anacronistico e antinaturale. Le debolezze teoriche di questa forma moderna del vecchio meccanicismo sono mascherati dalla teoria generale de la rivoluzione permanente che non è altro che una previsione generica presentata come dogma e che si distrugge da sé, per il fatto che non si manifesta effettivamente* (Auciello, 1974: 50). Dicha crítica gramsciana, es tomada por Auciello para mostrar que el error del movimiento soviético careció en un primer momento de una política internacional, no por ello dejando a un lado el fortalecimiento de la cultura nacional y obrera. Por otra parte, el regionalismo soviético mostró su categórico eurocéntrico y profundamente nacional, en mejor medida “nacionalista”; la salida de los movimientos y su posicionamiento en el mundo está en las naciones –esto lo veía muy bien Gramsci al hablar del carácter cosmopolita de los intelectuales italianos y sobre el fortalecimiento de la cultura nacional– [...] *“Certo lo sviluppo è verso l’internazionalismo, ma il punto di partenza è nazionale ed è da questo punto di partenza che occorre prendere le mosse”* [...] Auciello acerta al decir que [...] *“È evidente infatti che ogni possibilità concreta di realizzazione di quella dimensione internazionale della lotta rivoluzionaria è senza dubbio ancorata al compito di sviluppare fino in fondo il momento «nazionale» e alla capacità dell’avanguardia proletaria di assolvere a questo compito storico [...]”* (Auciello, 1974: 51).

2.6 La Influencia de Benedetto Croce.

2.6.1 El Liberalismo Conservador de Benedetto Croce

Benedetto Croce es la influencia más directa de la representación de un intelectual orgánico para Gramsci, como pensador conservador, Croce es interesante para Gramsci. Ese carácter en Croce tiene una ambivalencia filosófico-histórica: si la dialéctica de Hegel era una dialéctica de los contrarios – un desarrollo de la historia que procede por contradicciones – la dialéctica croceana es una dialéctica de los distintos: conmutar la contradicción en distinción significa operar una atenuación si no una anulación de los contrastes que en la historia, y en las sociedades se presentan.

Basta revisar sus *Historia de Europa e Historia de Italia desde 1871 a 1915*. En estos trabajos Croce trata a las preguntas: ¿es posible escribir (concebir) una historia de

Europa en el siglo XIX sin tratar orgánicamente de la Revolución Francesa y de las guerras napoleónicas? ¿Y puede hacerse una historia de Italia en la edad moderna sin tratar de las luchas del *Risorgimento*? No es casual que Croce comience sus narraciones en 1815 y 1871, prescindiendo del momento de la lucha, del momento en que se elaboran, se unifican y se ordenan las fuerzas en contraste. Se ha cuestionado si en verdad Croce es un historiador del conservadurismo, puesto que el fin de crear un movimiento ideológico correspondiente al del tiempo que él estudió, de “revolución-restauración”, en el cual las exigencias que en Francia hallaron una expresión jacobina-napoleónica, cubiertas por los movimientos reformistas del liberalismo político, lo cual aseguró la posición política y económica de las viejas clases feudales, evitar la reforma agraria y, especialmente, que las masas populares atravesasen un período de experiencias políticas como las verificaciones en la Francia del jacobinismo, en 1831, y en 1848. Misma situación por la cual la experiencia liberal en Italia se posicionó a favor del fascismo y de la instauración de este régimen para salvar el sistema de producción capitalista, en vez de dar entrada al movimiento socialista.

Ahora bien, en la parte dura de las formas de producción, Croce arguye, que el marxismo le niega la validez del elemento que él señala como decisivo: el referente a la economía; El Capital de Marx sería para él una obra de moral y no de ciencia, un intento de demostrar que la sociedad capitalista es inmoral.

La carencia de científicidad de la obra maestra de Marx estaría demostrada por el concepto de plusvalía: para Croce, solo desde un punto de vista moral se puede hablar de plusvalía, respecto al valor, legítimo concepto económico; preguntémosnos tan sólo ¿si no el concepto de plusvalor representa esa inmoralidad del sistema de producción capitalista?, pero más allá de si es un problema moral.

Marx nunca argumentó, que la apropiación del plusvalor por la clase capitalista era una inmoralidad, sino más bien, que estaba perfectamente validada por el sistema jurídico burgués; es decir, el capitalista no engaña al trabajador, el capitalista paga el valor de su mercancía “fuerza de trabajo” y la consume respecto a su valor de uso en la jornada laboral, el problema es, que el tiempo socialmente necesario para producir determinadas mercancías que podría ser de 4 horas, el capitalista mantiene en la fábrica al obrero por 8 horas, es decir, esta relación oculta y fetichizada sostiene jurídicamente que una jornada laboral de ocho horas, es pagada conforme a su precio social, que para producir se ocupen 4 en vez de 8 horas, es la ganancia que el capitalista cree que viene de su genio en los negocios, más que de la realidad, que verdaderamente es por la apropiación de ese plusvalor. El capital variable (fuerza de trabajo) genera el plusvalor, más no el capital constante (dinero adelantado por el capitalista e invertido en los medios de producción), así la fórmula de Marx:

$$c^{29} \quad v \quad p$$

29 c= capital constante, v= capital variable y, p= plusvalor.

La tasa de plusvalor de acuerdo al plustrabajo que el obrero genera en la jornada laboral es del 100%, independientemente del trabajo requerido de la fuerza de trabajo para producir una mercancía; jurídicamente no hay engaño (relación jurídica auspiciada por el liberalismo político), se paga la jornada laboral al precio socialmente determinado en salario; el fetichismo radica en que el trabajador desconoce esta apropiación del plusvalor que genera y que el capitalista se apropia porque es dueño de los medios de producción, y por lo tanto las mercancías producidas al final del proceso se tornan de su propiedad. (Ver: Marx, 2007: 255-269).

Gramsci, ve en Croce un pretencioso sofisma: la plusvalía es ese mismo valor, es la diferencia entre el valor de las mercancías producidas por el trabajador y el valor de la fuerza de trabajo del trabajador mismo. Desde luego que el trabajo de Marx es científico porque manifiesta la científicidad que no alcanzó a ver Ricardo o Smith, y que, aún los economistas modernos niegan; lo verdadero en Marx es que su investigación radica en el análisis de las mercancías para describir exclusivamente un modo de producción: el modo de producción capitalista.

La filosofía crociana se presenta como historicismo, o sea, para Croce la realidad es historia y todo lo que existe es necesariamente histórico, pero, conforme a la naturaleza idealista de su filosofía, la historia es la historia del espíritu y por lo tanto es historia de abstracciones, es historia de la libertad, de la cultura, del progreso, es una historia especulativa, no es la historia concreta de las naciones y de las clases “[...] *El hombre es un microcosmos, no en el sentido natural, sino en el sentido histórico: un compendio de la historia universal*” (Croce, 2005: 19).

Para Gramsci, Croce hace ideología; los intentos crocianos de establecer una “ciencia pura”, una historia y una filosofía pura, es similar al tan polémico texto kelseniano de la *Teoría Pura del Derecho*, en el cual se fundamenta un “positivismo grosero”, del cual Gramsci en un crítico constante. Gramsci reclama a Croce no haber hecho una hipótesis política de «acción política», puesto que éste último arguye, a saber “El mundo va hacia...”, que es una expresión fuertemente historicista, y al determinar una hipotética dirección al cual el mundo irá, o llegará, es para Gramsci “[...] *convencer sobre la inexorabilidad de las propias acciones, para obtener el consenso pasivo de su explicación*” (Gramsci, 1990: 40).

Paralelamente Croce, describe Gramsci, nunca se comprometió a realizar una distinción entre el intelectual y el político; basta decir, que ni siquiera era necesario realizar tal comparación puesto que un intelectual también es un político, y no sólo un político de la intelectualidad. Tal problemática crociana indica Gramsci es que “[...] *ser partidario de la libertad en abstracto, no sirve para nada; es simplemente una posición de hombre de gabinete estudioso de los hechos del pasado, pero no del hombre moderno, participe de las luchas de su tiempo*” (Gramsci, Ídem); es decir, Croce fundamenta una

figura del intelectual aristo-tecnocrático que en su especialización de la historia del pasado quiere trasladar un presentismo; el contraste gramsciano será la descentralización intelectual, de ese mismo intelectual que lucha en su tiempo, consciente de su pasado y constructor de su futuro:

“[...] resulta cómoda la expresión de que la totalidad del “mundo” gira hacia alguna parte. Se trata de una “alternativa”, que no es otra cosa que un juicio sobre el presente, interpretado de la manera más fácil, con objeto de reforzar un determinado programa de acción, mediante la sugestión de los imbéciles y miedosos. Pero si se contempla la tarea del intelectual como la del mediador en los dos extremos³⁰, y no se remite esta tarea al acontecer histórico mismo, ¿qué hace el intelectual, sino con el actor del drama histórico que tiene menos escrúpulos y menos responsabilidad? La actitud de Croce parece haber sido esa. ¿No hubiera sido más honesto aparecer intelectualmente en la escena, con el verdadero papel de aliado de una de las partes, que quererse aparentar superior a las miserias pasionales y encarnación de la “historia”? (Gramsci, 1990: 41).

2.6.2 El Liberalismo progresista de Benedetto Croce

Benedetto Croce, que en gran medida, fue promotor filosófico de las reformas burguesas en la Italia de inicios del S. XX, y antes de la instauración del Régimen fascista, y aguerrido crítico –por no decir enemigo del marxismo– que encuentra en los excesos del fascismo su lado liberal más puro, al suprimir el fascismo italiano todo rasgo de libertad. Sí, el Croce de la etapa fascista en Italia es un Croce arrepentido y hasta radical, que exhibe sus más profundos anhelos de libertad a través, sólo que una vez más, de su historicismo vulgar.

Croce piensa que la historia que nos toca vivir en cada época, es historia contemporánea; contemporaneidad histórica que en su presentismo es constante lucha e instauración de la libertad [...] *“La historia entera hacer ver, con breves intervalos de inquieta, insegura y desordenada libertad, con escasos relámpagos de una felicidad más bien entrevista que llegada a poseer, un apolotonarse de opresiones, invasiones bárbaras, depredaciones, tiranías profanas y eclesiásticas, guerras entre pueblos y en los pueblos mismos, persecuciones, destierros y patíbulos. Y con este espectáculo ante los ojos, el dicho de que la historia es la historia de la libertad suena como una ironía o, afirmando en serio, como una estupidez”*

“[...] Sólo que la filosofía no está en el mundo para dejarse dormir por la realidad tal como se presenta a las imaginaciones sacudidas y en desvarío, sino para interpretarla,

30) Gramsci se refiere con “dos extremos” a las posiciones políticas de la izquierda y la derecha, en la misma línea de la crítica a Croce respecto a “El mundo va hacia...”. Lo anterior destacará Gramsci se debió a una efervescencia de este concepto en Italia en 1921; es en sí un movimiento intelectual, visto por Gramsci como “conformista” y que exhibía la latente desmoralización de la sociedad italiana.

despejando las imaginaciones. Así, indagando e interpretando, la filosofía, que sabe bien cómo el hombre que esclaviza a otro despierta en él la conciencia de sí y lo encamina a la libertad, ve serenamente sucederse periodos de mayor y menor libertad, porque cuando mejor establecido e indisputado está un orden liberal, tanto más va cayendo en costumbre, y, disminuyendo con la costumbre la conciencia vigilante de sí mismo y la prontitud de la defensa, se da lugar, como en Vico, a una renovación de lo que se creía desaparecido para siempre del mundo, que, a su vez, abrirá nueva etapa” (Croce, 2005: 53-54).

2.6.3 La Importancia de lo «Cultural» en Benedetto Croce

La tradición liberal crociana es útil para Gramsci en el terreno de la crítica a la Ciencia de la Historia; contrastante resulta su amplia defensa del individualismo economicista, del cual también Gramsci se interesó en criticar ampliamente. Croce como buen liberal tiene una visión negativa del Estado y en este tema es directamente su crítica a Hegel, al afirmar que el Estado no tiene valor filosófico alguno, mucho menos considerársele dentro de un sistema ético; la organización estatal es pues un simple cúmulo de individuos que se organizan política y jurídicamente. Su filosofía del Espíritu es Historia pura, es decir, una fuerza que expresa lo real (la realidad) auto-organizada, que es más que la historia que determina la racionalidad. La historia es la historia de la libertad, porque es racional y nada puede expresarse tan racional como la misma búsqueda de la libertad, espíritu de la libertad.

Gramsci debe gran parte de su planteamiento de los Intelectuales gracias a Croce, veamos un primer punto:

1. Gramsci piensa que la ideología y filosofía crociana es un constructo intelectual para educar a las clases dirigentes. Esto lo observa en las Historias de Italia y Europa que tuvieron una fuerte difusión en este continente.
2. La gran difusión de las ideas crocianas en Europa corresponde a un periodo en el cual Italia ha atravesado todas las experiencias de modernización histórico-política, según Gramsci, y en las que Croce ofrece un “repollo” en el cual las clases dirigentes tienden a “recalentar”, es decir como un “refrito” filosófico-intelectual; mientras que el pueblo no ha recalentado este “repollo”, ya que en su hambre tiende a degustarlo incluso más de dos veces.
3. Croce justifica el Constitucionalismo que va adquiriendo auge en Italia, a pesar de ser el plano académico un crítico del Estado y del derecho. Un positivismo duro y racionalista Croce esconde, según Gramsci, en su “acorazamiento” sarcástico respecto a la igualdad, la fraternidad y en su exaltación de la libertad, aun cuando especulativa. La libertad será entendida como igualdad y fraternidad como justificación implícita de su constitucionalismo. (Véase: Gramsci, 1971: 301-303).

Líneas atrás destacábamos la posición de Croce en el periodo fascista. Gramsci dedica un pequeño artículo a este tema en *Il Materialismo Storico*. Pienso que hay una posición «timorata» en Croce, una filosofía del espíritu de la historia moldeable y llena de presentismo. Gramsci recurre a la respuesta de Mario Missorili a partir de una encuesta de la revista «Saggiatore» en 1932, de la cual Missorili indica que no es clara la ruta cultural por la cual Italia habrá de establecerse; la influencia crociana parece impulsar un “positivismo absoluto” [...] “*che rimetta in onore la scienza e il razionalismo nel senso antico della parola*”. (Gramsci, 1971: 305).

Nuevas generaciones marcadas por la “investigación experimental” que desprecien los verbalismos de las nuevas filosofías. Gramsci entiende este positivismo absoluto, finalmente, como una cercana interpretación en la que Croce expresaba en sus escritos, pero sin llegar a ese positivismo grosero; es decir un resurgimiento de la filosofía de la praxis con fines hegemónicos que proponen e impulsan una reconciliación entre la cultura popular y la ciencia experimental en una nueva *Weltanschauung*, que no llegue a ser el vulgar positivismo que tanto temor dio a Missorili.

2.7 De Sanctis y el Problema de la Cultura

No puede, definitivamente entenderse el proceso del concepto de “intelectual” en Gramsci sin recurrir a la importancia más que destacable de los estudios filológicos «desanctianos». La formación filológica de Gramsci en la Universidad de Turín se expresa en el análisis de De Sanctis, veamos en qué puntos.

Gramsci piensa que la biografía intelectual de De Sanctis no ha sido “rectilínea”, como muchos otros de sus co-intérpretes intentan denotar. Y lo rectilíneo en él, es precisamente vincular su noción de arte, literatura y cultura un sentido estrictamente mecánico y sólo adecuado a su tiempo. Tal posición interpretativa de la mecanicidad del pensamiento «desanctiano» se resume en dos preguntas que Gramsci argumenta, ante las expresiones “ejemplaristas”, de sus intérpretes, incluido Giovanni Gentile “[...] 1) *en qué ha consistido tal ejemplaridad*; 2) *qué actitud es la que corresponde hoy, es decir, qué intereses intelectuales y morales corresponden a aquellos que predominaron en la actitud de De Sanctis y le imprimieron una dirección determinada*”

Las clases subalternas y sus intelectuales orgánicos que tienen la tarea de conquistar la hegemonía, tienen que crear una nueva cultura, por el simple hecho de que es expresión de una nueva vida moral, de un nuevo sistema ético; una *Weltanschauung* que represente la posible y nueva realidad; naturalmente, no se crean artificialmente artistas que interpreten este nuevo mundo cultural, pero “un nuevo grupo social que entra en la vida histórica con postura hegemónica, con una seguridad de sí que antes no tenía, no puede no suscitar desde su seno personalidad que antes no hubiera encontrado una fuerza suficiente para expresarse plenamente...”. De tal forma en la creación de una

nueva cultura, es parte la crítica de la cultura literaria presente³¹; Gramsci ve en la crítica desarrollada por De Sanctis que: “La crítica de “desanctiana” es militante, no frígidamente estética, es la crítica de un periodo de luchas culturales, de contrastes entre concepciones de la vida antagónica.

Gramsci es un convencido de que la lucha cultural implica paralelamente un progreso científico; tal cuestión lo explica la filosofía de la praxis, en cada momento de la vida activa de contenido social. Por cierto que la literatura, el arte, como expresiones estéticas tiene una participación viva en la dialéctica cultural, en la vida política, social, económica y cultural de cualquier sociedad en específico. Basta decir que expresiones artísticas representan eso que Gramsci ha llamado la “punta histórica” o expresión dialéctica de la sociedad; “[...] *un determinado momento histórico-social no es nunca homogéneo, por el contrario es muy rico en contradicciones. Adquiere «personalidad», es un «momento del desarrollo» por el hecho de que una determinada actividad fundamental predomina sobre las otras*”.

Decíamos que es más destacable la influencia desanctiana, al menos en el papel de la cultura, que la que tuvo en Croce para Gramsci; la organización original de los *Quaderni VI y VIII*, destacan la misma comparación que Gramsci realiza entre De Sanctis y Croce. Existe una «crítica militante» en el primero, debido a la existencia de una serie de luchas culturales en su tiempo. De Sanctis era un hombre comprometido y de partido, apasionado y con fuertes convencimientos morales y políticos que ha demostrar a cualquiera que se le presente, señala Gramsci. Tal vez por ello, ese «apasionamiento humanista» es más importante que la perspectiva de la cultura en Croce; este último vivió la etapa cultural italiana en sus momentos más refinados, es decir, en el proceso de evolución y perfeccionamiento de la cultura. Italia política, así como Italia cultural importan a Gramsci, ya que se están dando pasos acelerados en la unificación social de ese pueblo, y que aún en Gramsci está atravesando una etapa catártica en su vida política, con la victoria del fascismo y con su precipitada caída. (Ver: Gramsci, 1990: 23)

2.8 Antonio Labriola, Positivismo y el Positivismo Marxista

Antonio Labriola es la figura más importante para Gramsci en la formación de sus categorías «marxistas», en especial en el rompimiento con el economicismo y el determinismo político (influencia directa a la categoría: intelectual). Labriola combatió al «marxismo mecanicista» de corte kantiano que tanto criticó posteriormente Gramsci en los *Quaderni*. Además de incidir en la necesidad de retomar el «marxismo científico»: dialéctico en contraposición al surgimiento del «marxismo profético», legalista evolucionista y positivista de la II Internacional.

31^o Esto lo veremos en seguida con la ejemplificación del canto del cisne que anuncia *La Divina Comedia*.

Antonio Labriola era un buen hegeliano, tanto así que apelaba por una justificación aberrante del colonialismo, del derecho europeo de educar a los «pueblos incultos»: «bárbaros»; su pensamiento marcará profundamente a Gramsci en los métodos del materialismo dialéctico. Para Labriola *El Manifiesto Comunista* resultaba una previsión morfológica basada en una descripción social objetiva de la crisis general del capitalismo del «ochocientos». Respecto al materialismo histórico criticará al marxismo ortodoxo que considera un esquematismo abstracto para aplicarlo a la realidad. Asimismo consideraba que el análisis de la historia era imposible realizarlo mediante el estudio del proceso económico [...] *Ma non c'è forse in tutto ciò, dicono insistentemente alcuni, come uno sviarsi dalla dottrina semplice e imperativa del Manifesto? Quello che si è guadagnato in estensione o complessità, ripetono altri, no si è forse perduto in intensità e in precisione?*

[...] *Qualunque concessione la borghesia faccia nell'ordine economico, fino alla massima riduzione delle ore di lavoro, riman sempre vero il fatto, che la necessità dello sfruttamento, su cui poggia tutto l'ordine sociale presente, ha limiti insormontabili. Oltre dei quali il capitale come privato strumento di produzione non ha più la sua ragion d'essere. Se una determinata concessione può oggi sedare una immediata forma di inquietezza nel proletariato, la concessione stessa non può a meno di destare il desiderio di altre, e nuove, e sempre crescenti.* (A. Labriola, 1973: 504-505).

De tal manera, las preocupación de Labriola será en el avance del movimiento proletario expresado en el *Manifiesto*, en la medida de que las luchas políticas del proletariado sean refrendadas con la nueva realidad, ya no del «ochocientos», como base abstracta de la teoría de Marx, sino de la identificación del avance de la realidad histórica, y más aún, de la importancia de identificar los movimientos reformistas (de su crítica a Bernstein), como propios de la conquista obrera, no así de las concesiones benevolentes de la burguesía. El instrumento privado de la producción, no tiene razón de ser. Las concesiones que se dan en el seno de la lucha de clases, de una u otra forma van aumentando el deseo común entre la clase explotada de alcanzar conquistas más sofisticadas.

El rompimiento con Marx se da en el análisis histórico a través del proceso económico en el que Labriola no estaba convencido de apoyar. Gramsci se dará cuenta que esto es un error en Labriola, puesto que ninguna sociedad existente en el mundo ha omitido como base de su superestructura una cosa: el modo de producción; toda sociedad en la historia independientemente de desarrollar las artes, la política, la música, la arquitectura, etc., ha necesariamente pasado por un modelo de producción para garantizar el desarrollo de todas las demás actividades de la vida humana. La *Polis* no hubiera sido posible, sin el modo de producción y explotación esclavista que garantizó el desarrollo de la política y la filosofía (actividades consideradas supremas, más su base de ellas era la producción de bienes materiales). La de Gramsci es, una primacía por el mundo de vida material, más no por la importancia vanguardista de la economía; finalmente las formas de producción tienen un contenido político de clase, un programa de Estado y de dominación, la simple economía que lo determina todo nunca existe, porque

el contenido material ya incluye todas las formas sociales estructuradas bajo la ideología de la clase dominante.

En sus cartas a Sorel, Labriola le reclamaba el inútil manejo del positivismo en su intento de transformar, de manera fatalista, el concepto científico-funcional de la evolución, en una apostasía del evolucionismo. Con respecto a la revolución proletaria, Labriola coincidía con Marx de que la misma sólo tendría lugar luego de que el capitalismo agotase su ciclo de desarrollo. Para Labriola el materialismo histórico de Marx y su filosofía fue como inherente a su crítica de la economía, que era a su vez su modo de tratar la historia. Labriola abogaba por integrar una teoría sólida entre la teoría y la práctica: es decir, un desarrollo o una vuelta para regresar a los principios de la filosofía de la praxis. Pero esta última concepción de Labriola es confusa, «nebulosa». Labriola representa para Gramsci la expresión personificada del «doble discurso», cae en la falacia historicista; su crítica a Marx «no es objetiva», mientras que combate al «economicismo» no se da cuenta que está cayendo en un dogma historicista y positivista que, según él, combatía [...] el historicismo de Labriola [...] es el historicismo de los juristas para los cuales el *knut*³² no es un *knut* cuando es un *knut* «histórico» [...] *Que en las escuelas elementales sea necesaria una exposición «dogmática» de las nociones científicas o que sea necesaria una «mitología» no significa que el dogma deba ser religioso y la mitología una determinada mitología. Que un «popolo» o un grupo social retrasado tengan necesidad de una disciplina exterior³³ coercitiva para ser educado civilmente, no significa que deba ser reducido a la esclavitud³⁴, a menos que se piense que toda coerción estatal es esclavitud.* (Gramsci, 1971 (b): 152). Encontramos pues, más que un marxismo fuerte en Labriola, una posición hegeliana justificadora del colonialismo y una cínica posición eurocéntrica [...] *I miracoli dell'epoca borghese, nella unificazione del processo sociale, non hanno riscontro nel passato. Ecco lí tutto il Nuovo Mondo, e poi l'Australia, e l'Africa meridionale e la Nuova Zelanda! e son tutti como noi! E poi il contraccolpo nell'Esstremo Oriente per la imitazione, e nell'Africa per la conquista! Innanzi a tale universalità e a tale cosmopolitismo, la acquisizione dei Celti e degl'Iberi alla civiltà romana, e quella dei Germani e degli Slavi al ciclo della civiltà romano-bizantina-cristiana, rimpiccioliscono [...] la guerra fra Giappone e Cina, che fu gerreggiata coi mezzi, o imitati, o a dirittura presi in prestito dalla técnica europea, lascia le sue tracce, né leggiere né di breve durana, nei rapporti diplomatici dell'Europa. [...] Questa Europa, maestra a tutto il resto del mundo, ha visto di recenté oscillare i rapporti della política degli stati di cui consta*" (A. Labriola, 1974: 153-154).

32¹ Tortura zarista con bolas de metal al final de tiras de cuero. El *knut* se refiere esencialmente a un golpe a raíz del sonido que emite el látigo del castigo.

33¹ Subrayado mío, asóciase más adelante con los conceptos de «Totalidad» y «Exterioridad».

34¹ Correspondiente a la «hegeliana» idea de Labriola.

Más aun, Gramsci creía, en esta etapa de «decepción» del profesor Labriola, que era más rescatable el pensamiento del liberal Spaventa, porque combatía todos aquellos «sofismas» historicistas de las clases retrógradas. Spaventa paradójicamente, para Gramsci, era más progresista y dialéctico que Labriola y Gentile.

2.9 La Reforma Educativa. Los Intelectuales y las Clases Subalternas.

2.9.1 La Escuela y la Cultura y cómo entender fuera del liberalismo «la Libertad».

La cultura es la máxima expresión de unidad social: el intelectual orgánico, como lo pretendemos ver en el latinoamericano, debe ser un sujeto que entienda al mundo desde una visión cosmopolita, desde la totalidad; Gramsci es un visionario en este tema; Gramsci sabe que la cultura como expresión social de un pueblo es y representa su unidad y en un momento más allá, su emancipación. Si es verdad que la civilización moderna ha complejizado sus actividades prácticas, tal complejidad que debe cubrirse y comprenderse la han cubierto los intelectuales. El entramado social hoy en día está tan entrelazado, atravesado por varios campos tanto sociales, como naturales que es difícil creer que la expresión cultural pueda manifestarse como algo concreto. Gramsci piensa que la *actividad práctica* tiende a manifestar ese papel de los intelectuales a través de la *escuela*. La escuela es una formación de cuadros, por una parte y una institución para la capacitación administrativa de los grupos sociales o en su caso de un Estado; la generación de especialistas es el tema más ligado a los estudios gramscianos debido a que ésta es la que especializa a las clases dominadas. La tipología utilizada por Gramsci es muy específica, la escuela “*clásica*”, en la cual se forman conocimientos de cultura general; es “*humanista*” y enseña la “*potencia fundamental del pensar*”. Por otra parte, la escuela *profesional* se encarga de educar a la educación en tareas específicas ya sea para la vida económico-social del mercado laboral o línea administrativa en específico. La escuela clásica (de las clases dominantes) posee un sentido elitista e individualista, mientras que la segunda (de las clases dominadas) es un tipo de educación más popular y centrada en una línea muy bien definida. Si bien, ni una ni otra son exclusivas enteramente de una clase hoy en día, cabe señalar que ésta muy marcada división es uno de los aspectos que más caos traen a la sociedad por su naturaleza segmentaria, y porque generan una profunda crisis orgánica “[...] *Se puede decir que la crisis escolar que hoy culmina está ligada al hecho de que en este proceso de diferenciación y de particularización se produce caóticamente, sin principios claros ni precisos, sin un plan bien estudiado y conscientemente fijado. La crisis del programa y de la organización escolar o sea de la orientación general de una política de formación de los modernos cuadros intelectuales es en gran parte un aspecto y una complicación de la crisis orgánica más significativa y general* (Gramsci, 1997: 107).

Como tal la crisis orgánica, en este punto y en los demás de la vida en sociedad, es precisamente la degradación del bloque hegemónico que sostiene a las clases

dominantes, mientras una clase que es educada en el sentido “humanitario tradicional”, es decir el elitismo educativo de clase, y a su vez las clase subalternas que tienen un alto grado de deficiencias en el terreno educativo, o son simplemente educados para administrar los intereses del Estado, ni la organicidad que es necesaria para mantener el dominio de la clase dominante, ni la emancipación de las clases subalternas será posible, desde luego que esta dicotomía puede inclinar la balanza para uno u otro lado, pero el problema no qué clase está ejerciendo el poder, sino que la educación libre y unitaria es un derecho de todo ser humano, mientras no sea así, hay una crisis de organicidad; en otras palabras, la crisis educativo-cultural, a pesar de privilegiar pedagógicamente a una clase más que a otra indica de fondo una crisis cultural que se manifiesta en la insuficiencia directiva de los cuadros intelectuales. Si la educación, como piensa Gramsci es segmentada, ni las clases dominantes, ni las dominadas tiene un fuerte plano cultural, entonces hay crisis orgánica, porque y se produce un sentido de desunión en los campos sociales. No es que todos debamos saber todo, o ser especialistas en todo, sería absurdo pensarlo, el problema es que los que son y los que no intelectuales orgánicos deben poseer una visión humanitaria, que el segmentarismo no ofrece en las sociedades capitalistas, para esto Gramsci hablará de la “escuela unitaria”.

Por escuela unitaria entiéndase que es el papel y la participación que la familia, en el seno de la sociedad civil, reclama al Estado la manutención del gasto educativo, en otras palabras una transformación monumental respecto al balance de la educación nacional “[...] *la intiera funzione dell’educazione nazionale e formazione delle nuove generazioni diventa da privata, pubblica, poiché solo così essa può coinvolgere tutte le generazioni senza divisioni du gruppi o caste*”. En consecuencia, esta *scuola unitaria* es un proyecto a largo plazo y de largo alcance que pretende cubrir todos los márgenes de deficiencia de la política educativa nacional; es en sí la escuela el respaldo institucional de la formación de cuadros correspondientes a la vida pública, sea civil o política, y ¿no es a fin de cuentas la responsabilidad civil un asunto público?; la competencia de la libertad individual que es reconocer primero su papel ante la comunidad política.

El liberalismo político mediante el sistema económico capitalista ha lanzado al mundo una política educativa que exacerba los valores del individualismo, de la propiedad, y de la cada vez más presente educación privada como motores de la libre iniciativa, la libre competencia entre sujetos, y la libre empresa; su política es lo que llamaba Gramsci *Aparatos de Hegemonía*³⁵. Pero sin duda, el aparato alienador de las clases dominantes por excelencia, y en el que giran los demás será el «aparato de hegemonía privada», el que sostiene a toda la sociedad civil heredada de las revoluciones burguesa teniendo una doble dimensión: económica y político-cultural, como lo ha señalado C. Buci-Glucksmann, donde el aparato privado, para Gramsci es el aparato de hegemonía de la sociedad civil. (Véase: C. Buci-Glucksmann, 1979: 94). Liberalismo

35¹ Los *Aparatos de Hegemonía* cubren desde la institucionalidad el papel de la alienación ideológica; se pueden encontrar diversos tipos de aparatos con una función dominante (coerción + hegemonía) específica: económicos, gubernamentales, culturales, educativos, de la vida privada, etc. Véase el apartado *hegemonía del capítulo 3* de la presente tesis para profundizar.

político es compañero irrenunciable del liberalismo económico; el primero es el fundamento legal del segundo que representa la «explotación del hombre por el hombre». Es difícil reclutar intelectuales orgánicos desde el papel subalterno, pero ciertas reformas p.e., desde la socialdemocracia pueden incidir perfectamente en una parcial desalienación de los futuros intelectuales.

No sobra decir, en este punto, que una vez más el liberalismo político recurre a su desligamiento con el liberalismo económico y a la metáfora de la robinsonada ya descrita por Karl Marx en *El Capital*. Marx enfatiza que detrás de la percepción ególatra de las libres capacidades potenciadas por el individuo en una sociedad liberal-capitalista se esconde ese “fetichismo”, por un lado la idolatría del individuo aislado, y por otra de la mercancía que oculta todas aquellas relaciones sociales implícitas en el proceso de producción. Si bien todas las sociedades del mundo han producido para satisfacer sus necesidades, básicas, primero, y después más caprichosas “[...] *La experiencia se lo inculca, y nuestro Robinsón, que del naufragio ha salvado el reloj, libro mayor, tinta y pluma, se pone, como buen inglés, a llevar la contabilidad de sí mismo. Su inventario incluye una nómina de los objetos útiles que él posee, de las diversas operaciones requeridas para su producción y por último del tiempo de trabajo que, término medio, le insume elaborar determinadas cantidades de esos diversos productos;* es decir el Robinsón, al igual que el capitalista, o el liberal, realizan sus actividades en el reino de la libertad dejando a un lado todo el proceso histórico del que gracias a él ahora son, y todo lo que representa el producir mercancías y libertades básicas que es contenido social: trabajo social. Robinsón que es un liberal-capitalista realiza sus actividades en la isla mecánicamente, sin saber o sin querer saber toda la inversión oficial que hay en sus cosas y en él mismo; el complejo de Robinsón es falaz, como si la “individualidad” fuera algo a inventar en contraposición a la comunidad. Pero lo caracteriza al capitalismo de cualquier otra sociedad existente es que se producen mercancías (ya no objetos simplemente) de forma generalizada, de forma social, de trabajos privados que van a confrontarse los unos a otros en el mercado; es decir: *trabajo humano indiferenciado*. Así, por consiguiente todas las formas de trabajo han producido plusvalor, pero el descubrimiento de la plusvalía es exclusivo de este sistema social, del capitalismo. Entendamos primero, desde el punto de vista económico esta idea del aislamiento individualista; los economistas clásicos que veía Marx, por ejemplo, no alcanzaban a vislumbrar la idea de *trabajo abstracto humano*, simplemente pensaban que el origen de la riqueza se debía a la magnitud del valor, del valor de ciertas mercancías en periodos cíclicos, en otras palabras, pensaban que se trataba de un problema de intercambio y acumulación de riqueza exclusivamente. Marx es el primero que describe acertadamente que el origen del valor está en el trabajo: *trabajo humano abstracto*; el trabajo es objetivo, aunque no tangible y sin embargo se expresa en el plano material; no es casual que la influencia hegeliana en Marx haya dado perfección a esta tesis sobre el trabajo humano, por el cual trabajo, así como pensamiento y uso de la razón denote que hay un esfuerzo de pensar al *otro* para ver reflejada nuestra existencia; así el Robinsón liberal-capitalista fetichistamente ve que sólo su trabajo individual es motor del desarrollo económico-social, siendo que sólo existe para sí mismo y para su mundo lleno de mercancías, y en su forma más extrema: el uso dinerario. El sujeto liberal, con su individualismo, y lleno de

mercancías de su mundo fetichizado se torna ciego ante todo en enramado social que contiene su mercancía y su libertad, cuando la base de todo lo que él es, se encuentra contenida en el trabajo de otros, incluido el de él mismo. Y no puede ser de otra forma, el capitalismo ha elaborado todo un sistema jurídico a través del liberalismo político que hacen necesaria la idea y la realización de la libertad individual; el trabajador es jurídicamente igual al capitalista, y es necesario que sea libre, totalmente libre, sin nada más que su fuerza de trabajo, para venderse «libremente» como mercancía. Dicha relación «fetichizada» ya presente desde la mercancía como objeto que esconde las relaciones implícitas en ella, el obrero también se fetichiza, puesto que se vende como mercancía “[...] *Es decir, el obrero considera el «propio trabajo objetivado», trabajo pasado acumulado en el capital como algo extraño, como valor del capital. Pero, además, el mismo trabajador se considera a sí mismo como capital, como recurso, como momento del capital, ya que se ha vendido: «Personificación de una cosa y cosificación de una persona»*” (E. Dussel, 1993: 80-81).

Pareciera que estamos elaborando un trabajo en contra de la libertad, pero no es así, la tarea por la libertad empieza por desvanecer los criterios de reproducción de dominación en la educación misma; tanto Gramsci, como Marx son defensores de la libertad, la desaparición del Estado a través de las condiciones que liberen al hombre de «la explotación del hombre por el hombre» es la libertad, llámese comunismo, llámese de la forma que sea; pero no de una libertad viciada por contenidos mercantiles, ni mucho menos por libertades basadas en egoísmos socio-políticos: una libertad enajenada y sacralizada como objetivo primario y último de la civilización humana por medio de fines de «ganancia» es una libertad hipócrita.

En AL por ejemplo, la educación en comparación con el *mezzogiorno* italiano, posee un estrago más que la propia ya dominación de clases y la exclusión de los grupos subalternos a mejores condiciones de la calidad educativa y, más aún, de el desarrollo del pensamiento crítico y libre. Donald R. Winkler y Santiago Cueto, en un reciente estudio descubre que los problemas étnicos y raciales son en consecuencia los más graves en AL, en un particular estudio de caso en Ecuador, encontraron con datos empíricos que,

- *Los trabajadores no blancos e indígenas ganan mucho menos que los trabajadores blancos y no indígenas y las mujeres ganan mucho menos que los hombres en todos los grupos étnicos y raciales.*
- *Las familias indígenas tienen muchas más probabilidades de ser pobres que las familias no indígenas.*
- *Existe una gran variación en los índices de ingresos y pobreza de los diferentes grupos étnicos.* (Donald R. Winkler, 2004: 19).

[...] “La desigualdad en los ingresos entre los diferentes grupos étnicos, raciales y de género puede explicarse a partir de las diferencias en las características productivas,

especialmente la educación, o la discriminación del mercado laboral, que implica que se pague un salario diferente a trabajadores con similares características productivas”. (Ibíd).

Si bien, estos sociólogos han corroborado con estadísticas lo que en el fondo de sabe, su problema intelectual radica en una solución parcial, en “combatir” la discriminación género-etnia-raza, para incluir a todos por igual en el círculo de la explotación del mercado, antes que apelar a que la educación sea un rasgo ineludible para la libertad, viéndola solamente como preparación “para la productividad”.

2.9.2 El principio educativo y la Libertad

Gramsci como filósofo y como pedagogo nunca podría haber estado en contra de la idea de libertad y más aún de su realización, es decir, Gramsci creía en una idea de libertad más completa que la liberal. Gramsci incluso fue privado de su libertad personal, así como la Italia de aquellos años. Tanto Marx como Gramsci son críticos del modo de producción en el que actualmente vivimos; no es el encarcelamiento lo que desarrolló sus posiciones libertarias tan fuertes, sino esencialmente los problemas de: el *Intelectual*, la *cultura*, la *escuela*. No hay libertad, mientras la educación y el desarrollo de la cultura sean actividades sólo de las clases dominantes o de sectores sociales privilegiados. Por ello la reforma educativa es crucial para formar desde la educación elemental a hombres y mujeres libres, pero a la vez responsables con su sociedad; críticos y conocedores de sus derechos, ejercitando una cultura cívica y también ser conocedores de sus representantes en el gobierno; consientes y partícipes en el Estado, libres, porque pueden realmente decidir su futuro independientemente de las condiciones en las que nazcan. La idea de la libertad entendida fuera de la doctrina liberal, es una condición necesaria que debe tener siempre presente el intelectual orgánico subalterno, pues de él se espera que la «reforma educativa» genere en las nuevas generaciones una nueva forma de entender la libertad respecto a las contribuciones que cada sujeto tiene que dar a su comunidad.

De tal modo el papel de la *scuola unitaria*, que propone Gramsci, debe ir en este sentido: 1. Corresponder al papel de lo que hoy son las escuelas elementales y las escuelas de nivel medio³⁶; 2. Que tal correspondencia sea un periodo formativo de no más de tres o cuatro años; es decir, que el ciclo de aprendizaje de la lectura y la escritura, así como las matemáticas básicas, la geografía y la historia, sean disciplinas que se cubran en este periodo; 3. En estos mismo años formar al niño en los elementos más descuidados de la educación básica, como son la falta de conocimiento de su entorno social, así el alumno de la *scuola unitaria* en estos primeros años deberá cubrir las primeras nociones de Estado y Sociedad. Lo anterior en sí y para generar elementos primordiales en su nueva *Weltanschauung* para contraponer todas aquellas concepciones venidas de los ámbitos sociales tradicionales: “*concezioni folcloristiche*”; 4. Por último, la

³⁶ A diferencia de las escuelas elementales latinoamericanas, en Italia el nivel medio concluye con los estudios aquí equivalentes a un nivel de secundaria. La “Scuola Superiore” italiana corresponde al nivel bachillerato.

didáctica debe moderar la “tendencia dogmática” que es característica de estos primeros años que se dan a través de modos pedagógicos oficiales y tradicionales de carga tendencialmente política y facciosa; el estudiante de la scuola unitaria y el resto de sus conocimientos a través de ella terminarían a los 15 o 16 años.

Se debe ser especialmente cuidadoso con el estudiante puberto-adolescente que, con las crisis que llegan en esta etapa y sus “pasiones instintivas”; de acuerdo a esto Gramsci advierte que tal etapa es la que más debe estar alejada de la educación “dogmática-mecánica”, en la que se ha suplantado el razonamiento por la habilidad de la memoria; todo ese rezago de autonomía moral y autodisciplina intelectual es lo que afectaba a la Italia de Gramsci, el cual decía claramente que las Universidades que no han adoptado el plan de seminario, la trascendencia intelectual de sus estudiantes era todavía un “*passagio ancora piú brusco e meccanico*”. (Gramsci, 1971 (b): 133-134).

Es importante entender que para Gramsci la *scuola unitaria* transporta la vida la vida colectiva a los estudiantes en formación básica, es decir, niños en formación para la vida social-humanista compuesta de valores básicos de fraternidad colectiva “[...] *La scuola unitaria o di formazine umanistica (inteso questo termine di umanismo in senso largo e non solo nel senso tradizionale) o di cultura generale, dovrebbe proporsi di immettere nell’attività sociale e giovani dopo averli portati a un certo grado di maturità e capacità, alla creazione intelletuale e pratica e di autonomia nell’orientamento e nell’iniziativa*” (Gramsci, 1971 (b): 131).

La *scuola unitaria* es una etapa decisiva en el sentido de crear los valores fundamentales del “humanismo”. El humanismo en este sentido educativo propuesto por Gramsci es como veíamos, *l’autodisciplina intelletuale* y *l’autonomia morale*; dichos conceptos son las bases para la realización de estudios ulteriores, tanto científicos, como práctico-productivos. De tal forma que el estudio para la reproducción de la ciencia y en la vida deben comenzar en la última etapa de la escuela, y quitar este monopolio a la Universidad, puesto que, partiendo de la idea de que la formación y reproducción intelectual de todos los seres humanos es válida, la Universidad no puede ser el único centro autorizado para reproducir el conocimiento; la naturaleza del conocimiento y el aprendizaje debe cubrir la totalidad de los espacios de la vida colectiva, sea el centro de trabajo, el barrio, las asociaciones, etc. La educación superior o universitaria es la cumbre que forja la responsabilidad autónoma del sujeto, es decir, una *scuola creativa* en unidad, rompe con la alienación cultural de la dominación de clase. Como bien destaca Eugenio Garin “[...] *Gramsci si sforza di connettere le posizioni che veniva assumendo la padagogia idealistica attraverso i concetti di autonomia, di formazione interiore, di educazione spirituale, con le esigenze del movimento operaio. Egli non pensa che si debba sacrificare nessuna delle conquiste della «scuola umanistica» adeguatamente intesa, del «metodo storico», o «della cultura del secolo XIX». Di qui la sua condanna dell’Università popolare, condotta sue due linee: perché rispecchia la concezione positivistica del sapere, erché pone la cultura del popolo a un livello inferiore di informazione e recezione passiva) di fronte alla cultura dei gruppi dominanti che è elaborazione attiva, presa di coscienza egemonica. D’altra parte le due linee convergono:*

perché il positivismo, con la sua veduta naturalistica e quindi fatalistica consacra la disparità degli uomini” (Garin, 1975: 53).

Pertinente es la distinción referida a que la *scuola creativa* se distingue de la *scuola attiva*, puesto que ésta última es la heredada por la traición liberal y en la que deben ponerse ciertos límites de su doctrina. La *scuola unitaria*, es parte de la *scuola attiva*, y cumple esa gran función de descentralizar los métodos pedagógicos mecánicos y tradicionales, por ello que el liberalismo tenga esa gran relevancia histórica de romper con las tendencias patriarcales y parroquiales no sólo en la educación, sino en todos los ámbitos de la vida social.

Pero la *scuola creativa* es la fase más desarrollada de todas “è il coronamento della scuola attiva”; si bien el desarrollo y proceso que debemos al liberalismo ha roto con las estructuras tradicionales, ese primer momento debe ser superado porque aun este tipo de escuela tiende a disciplinar y/o a nivelar y a generar una especie de conformismo: “conformismo dinámico”. La etapa creativa del periodo de “colectivización” que Gramsci no hereda, realiza la *personalità*, que se expresa autónoma y responsable, con una conciencia moral y social sólida y homogénea “[...] *Così scuola creativa non significa scuola di «inventori e scopritori»; essa indica una fase e un metodo di ricerca e di conoscenza, e non un «programma» predeterminato con l’obbligo dell’originalità e dell’innovazione a tutti i costi. Indica che l’apprendimento avviene specialmente per uno sforzo spontaneo e autonomo del discente, e in cui il maestro esercita solo una funzione di guida amichevole come avviene o dovrebbe avvenire nell’Università. Scoprire da se stessi, senza suggerimenti e aiuti esterni, una verità è creazione, anche se la verità è vecchia, e dimostra el possesso del metodo; indica che in ogni modo si è entrati nella fase di maturità intellettuale in cui si possono scoprire verità nuove. Perciò in questa fase l’attività solastica fondamentale si svolgerà nei seminari, nelle biblioteche, nei laboratori sperimentali; in essa si raccoglierano le indicazioni organiche per l’orientamento professionale.*

L’avvento della scuola unitaria significa l’inizio di nuovi rapporti tra lavoro intellettuale e lavoro industriale non solo nella scuola, ma in tutta la vita sociale. Il principio unitario si rifletterà perciò in tutti gli organismi di cultura, trasformandoli e dando loro un nuovo contenuto”. (Gramsci, 1971 (b): 134-135).

Marx fue un convencido de que la libertad es liberarse de las condiciones ocultas por ese “enorme cúmulo de mercancías” que atan al sujeto en su vida social, todas ellas son las que jurídicamente han sostenido la explotación, la acumulación de capital desproporcionada y la degradación del hombre a ser simplemente una mercancía. Más aún, como ha tratado Enrique Dussel en *Las Metáforas Teológicas de Marx*, el mecanismo ideológico es “uno mismo” en el plano religioso y económico, eso es lo que sostiene la dominación ideológica a través de fetichismo (véase: E. Dussel, 1993: 37); Marx pensaba que los burgueses asumen que las instituciones feudales son “artificiales”, mientras que las de ellos “naturales” porque están basadas en la idea de libertad y ésta se antepone a toda forma social y política: *iusnaturalismo*. (Véase K. Marx, 2007: 99). Todas estas cadenas no pueden demostrar que los seres humanos realmente sean libres, puesto que

la libertad no sólo es una cuestión jurídica, sino de realización absoluta del actuar racional-material de todos los sujetos. La libertad empieza por el estómago, es decir cuando al menos se cubran para todos las necesidades realmente básicas de cualquier sociedad, diciéndolo de otra forma, no hay libertad mientras no haya equidad, y la mayor igualdad posible de las condiciones materiales, sin llegar a una igualdad absoluta, que finalmente sería falaz; de otro modo sería, sí, una libertad, pero discriminatoria, de grupo, de clase, del discurso político, de las élites “[...] *Las mercancías son cosas y, por tanto, no oponen resistencia al hombre*”. (K. Marx, 2007: 103).

2.9.3 La Organización Académica

Tan fragmentada es la labor académica en las Universidades y Escuelas Superiores con la Sociedad, que surge la necesidad de focalizar bien las tareas que estos centros científico-culturales deben a toda la organización colectiva. Gramsci veía una división entre Universidades y Academias, una desunión perfectamente marcada en la producción intelectual de sus académicos, cuestión que era impulsada desde el aparato-hegemónico educativo de las clases dominantes/dirigentes. Los círculos académicos son el buen ejemplo de la “separación existente entre la cultura y la vida, entre los intelectuales y el pueblo”. ¿No es finalmente la función de la Academia, el organizar la cultura y el conocimiento científico, y expandirla al campo social?; las nuevas situaciones que espera Gramsci se cumplan, deben situarse en la reconciliación entre vida y cultura, entre trabajo intelectual y trabajo industrial³⁷. Desde luego que la creación intelectual ocupa un lugar primordial en el desarrollo de métodos de producción para satisfacer al mundo material; de ahí, que “[...] *Gli elementi social impeggiati in nel lavoro professionale non devono cadere nella passività intellettuale, ma devono avere a loro disposizione (per iniziativa collettiva e non di singoli, come funzione sociale organica riconosciuta di pubblica*

37) Gramsci da gran importancia al trabajo industrial, puesto que en el desarrollo de la vida material, y su materialismo histórico saben que cualquier Sociedad existente se basa en la producción; producción social que garantiza la satisfacción de necesidades básicas, como el comer, vestirse, protegerse de las contingencias de la naturaleza, etc. Marx sabía por ejemplo, que el liberalismo asumía ya por hecho, que sólo su desarrollo económico-político había inventado las formas de producción, como si en la antigüedad los griegos o romanos sólo hubieran vivido del robo. El liberalismo político y la economía clásica han sostenido que sólo hay dos tipos de instituciones, por un lado las artificiales, y por otro, las naturales. El liberalismo, según sus teóricos es natural, al igual que el catolicismo sostiene que su religión es la natural, puesto que las demás son invenciones del hombre; es decir, artificiales. Ricardo como Destutt de Tracy y Bastiat creen que el origen de la riqueza de sociedad se basa en que ellos viven en la primera era en la que se inventó el trabajo productivo. Si los griegos y romanos vivieron del robo, al menos sería necesario que existiera algo para robar, en otras palabras: que el objeto del robo se reproduzca continuamente. La economía burguesa no inventó el o los procesos de producción, mientras el humano es humano necesita satisfacer necesidades materiales, que sólo la producción de su trabajo, primero individual y luego social le otorga; si bien la base material del mundo antiguo estuvo oculta por relaciones que daban más importancia a la política, esto no quería decir que no hubiera un proceso de producción; el liberalismo y la economía clásica sólo le otorgan más valor a la producción generalizada de mercancías a enfrentarse en el mercado. (en: Marx, 2007: 97-99).

necessità ed utilità) istituti specializzati in tutte le branche di ricerca e di lavoro scientifico, ai quali potranno collaborare e in cui troveranno tutti i sussidi necessari per ogni forma di attività culturale che intendano intraprendere” (Gramsci, 1971 (b): 136-137).

Tal disgregación de las actividades académicas requiere un proceso de colaboración estricta entre todos los sectores académicos superiores; el proceso tiene como fin la centralización e impulso de una cultura nacional, centralización que es sostenida por el desarrollo de la *scuola unitaria*.

2.9.4 La importancia del Arte en la educación cultural

“El Arte es educador en cuanto arte”, dice Gramsci; más no es arte “educador” ya que sería un *aparato de hegemonía*. Gramsci evoca al arte del *Risorgimento* y le desagrade el dannunziano³⁸ por su tendencia fascista; realmente lo que ve Gramsci en el arte educativo es la preferencia moral que en cuanto sujetos vemos nuestra realidad expresada en el mundo; se desea un arte en cuanto es reflejo de nosotros, más no el arte como un fin en sí mismo, de ahí que quede desechado el arte dannunziano “[...] Del mismo modo que quien desea que un espejo refleje una belleza y no una persona fea, no desea un espejo distinto del que tiene delante, sino una persona distinta”.

Ahora bien, la poesía no genera poesía, esta idea croceana que Gramsci rescata se basa en la idea de que es absurdo pensar en una partenogénesis que reproduzca la vida poética en cuanto poesía y no como transformación; no hay recetarios literarios, el hombre se rehace en cuanto transformador permanente de su mundo, y de ahí el poeta o literato toma a ese hombre, o al hombre que es presente, entiende su pasado y trasciende a su futuro. Una nueva poesía refresca el espíritu. Tal idea de Croce, dice Gramsci, es válida para el materialismo histórico porque así como literatura no genera literatura, ideología no genera ideología, ni ocurre tampoco con las superestructuras; la partenogénesis no sirve, se debe fecundar la historia, la actividad revolucionaria que crea lo nuevo, nueva literatura, nuevas categorías: “*il nuovo uomo*”: nuevas relaciones sociales, como *La Divina Comedia*, que anuncia tiempos nuevos, una nueva historia.

El *uomo vecchio* no es siempre un factor negativo; él se transforma en el *uomo nuovo* porque subvierte en algún momento sus relaciones primitivas. De que el *uomo*

³⁸ Este tipo de arte se debe a Gabriele D’Annunzio, novelista y dramaturgo italiano, Su ideario nació en Fiume cuando escribió junto a Alceste de Ambris su Constitución. De Ambris se encargó de la parte legal mientras que D’Annunzio aportó sus habilidades como poeta. La Constitución establecía un estado corporativista, con nueve corporaciones para representar a diferentes sectores de la economía (empleados, trabajadores, profesionales) así como una «décima» (invento de D’Annunzio), representación de los «humanos superiores» (héroes, poetas, profetas, superhombres). La Constitución declaraba también que la música era el principio fundamental del Estado.

nuovo haya creado una poesía nueva puede agradecerse al “canto del cisne”, a todo aquello que expresa y anuncia el *uomo vecchio* negativamente renovado.

2.9.5 La Ricerca del Principio Educativo

El anuncio de los nuevos tiempos requieren principios pedagógicos novedosos; hablábamos de la necesidad del desarrollo de la *scuola unitaria*, y de la realización de la *scuola creativa*, de centralizar el método educativo para que no sea segmentario o exclusivo de una clase, para evitar los vicios académicos que han expandido cada vez más la separación entre el conocimiento científico-intelectual cultural con el pueblo. Por lo anterior, es prudente terminar este capítulo con los alcances que la investigación pedagógica pueda dar a nuevos ciudadanos, que desde su temprana formación adquieran elementos que los preparen para la vida colectiva sujeta al cumplimiento y ejercicio de sus derechos independientemente de su elección profesional.

Gramsci aspiraba a la unidad educativa de Italia, es decir a preservar y fomentar una continuidad entre escuela elemental, media y superior. La separación del principio educativo unitario radica incluso antes de la época de la Reforma de Gentile³⁹. Gentile defendía una uniformidad escolástica de realización meritocrática segmentada en cada escuela de acuerdo a su nivel. Gramsci no propone una uniformidad sino una unidad escolástica que pueda centralizar las tareas educativas para la realización autónoma de la racionalidad del sujeto, mientras que la escuela «gentiliana» prepara cuadros «mejores» para la administración del Estado; Gramsci basa su unidad académica en la idea de unidad social y expansión del conocimiento a cada sector de la vida social.

Se debe evitar caer en posiciones pedagógicas mecanicistas como la gentiliana, o bien idealistas como la posición hegeliana de Antonio Labriola que cita Gramsci a partir de la serie de conversaciones recopiladas por Benedetto Croce, que el profesor cassinés

39^o Giovanni Gentile fue profesor en Palermo, Pisa y Roma. Llegó a ser ministro de Instrucción Pública durante el fascismo. Su reforma educativa estaba basada en su forma degenerada de interpretación hegeliana: “*La filosofía educativa de Gentile partía de una concepción particular del Estado y de la autoridad. Gentile defendía la teoría de un Estado como forma suprema de realidad espiritual en la que la voluntad y la libertad del ciudadano debían, necesariamente, coincidir. Este filósofo consideraba el Estado como una sustancia ética en la que la conciencia misma del individuo y la síntesis de las conciencias individuales debían coincidir Mussolini coincidía con Gentile en esta visión del Estado, y especialmente en el reconocimiento de la autoridad del Estado de Mussolini para la posibilidad de la liberación y la completa realización del individuo*” (Gavari Starki, s/a: 4). “*Aparte de su particular concepción de Estado la filosofía educativa de Gentile se definía por el principio de la meritocracia que se tradujo en un riguroso sistema de exámenes. En contra de las teorías que defendían la creación de una escuela media única, Gentile proponía la creación de nuevas vías para los escolares de edades comprendidas entre los 11 y 14 años. En estas nuevas vías se separaría los mejores, que se convertirían en los futuros dirigentes en el liceo classico (enseñanza secundaria superior de carácter académico), del resto del pueblo. El sistema así constituido poseía un marcado carácter selectivo regido por el principio ya aludido de «pocas escuelas pero buenas».* (idem).

entabló durante su vida con amigos y alumnos: “[...] *Cosí nelle Converzazioni Critiche (serie seconda), pp. 60-61: «“Come fareste ad educare moralmente un papuano?” domandò uno di noi scolari, tanti anni fa al prof. Labriola, in una delle sue lezioni di pedagogia, obietando contro l’efficacia della pedagogia. “Provvisoriamente (rispose con vichiana ed hegeliana asprezza l’herbatiano⁴⁰ professore), provvisoriamente lo farei schiavo; e questa sarebbe la pedagogia del caso, salvo a vedere se pei suoi nipoti e pronipoti si potrà cominciare ad adoperare qualcosa della pedagogia nostra”»* (Gramsci, 1971 (b): 150). El mismo Hegel, comenta Gramsci influyó en Gentile y en el liberal Bertrando Spaventa (profesor de Labriola) a propósito de “los que quisieran siempre mantener al hombre en la cuna, un momento de autoridad que educa para la libertad a los pueblos inmaduros”, Gramsci destaca que Hegel había afirmado que la servidumbre es la cuna de la libertad: “*Para Hegel tanto para Maquiavelo el “nuevo principado” (es decir el periodo dictatorial que caracteriza los comienzos de todo nuevo tipo de Estado) y la esclavitud a él ligada se justifica como educación y disciplina del hombre que aun no es libre*”. (Gramsci, Ídem: nota a pie de página⁴¹: 151). Spaventa, sin embargo defendía su posición de la “cuna” en dos sentidos, claramente justificable para el colonialismo, no obstante como ferviente crítica liberal al proteccionismo arancelario.

La lucha contra la educación mecanicista, anacrónica y basada en la tradición, será un buen punto de partida para el enlace analítico que haremos sobre América Latina en el siguiente capítulo. Las condiciones económico-político-sociales de la Italia de principios del siglo XX son muy similares a las experiencias latinoamericanas de los años 80’s del S. XX hasta nuestros días, más aún en el panorama educativo, pero eso lo veremos más adelante.

Gramsci creía que una sociedad que resolviera el rezago educativo a través de políticas gubernamentales, que integraran la noción social junto con el conocimiento científico y la racionalidad autónoma de los sujetos de acuerdo a la expresión de su propio pensamiento, era el primer gran paso para romper con el *folklore*. En las escuelas elementales antes de la reforma de Gentile se promovían dos principios, uno era introducir al alumno en las nociones elementales de ciencias naturales, y por otra parte asegurar la formación integral a la sociedad civil por medio de los conocimientos de derechos y deberes del ciudadano “[...] *Le nozioni scientifiche dovevano servire a introdurre il bambino della societ s rerum, e diritti e doveri nella vita statale e nella societ s civile. Le nozione scientifiche entrevano in lotta con la concezione magica del mondo e della natura che il bambino assorbe dall’ambiente impregnato di folklore, come le nozioni di diritti e doveri entrano in lotta con le tendenze alla barbarie individualistica e localistica, che   anch’essa un aspetto del folklore*” (Gramsci, 1971 (b): 138).

40^o Influenciado por la filosofía de Johann Friedrich Herbart, filósofo y pedagogo alemán, alumno de Fichte, de influencia kantiana.

41^o La Traducción es m a.

La escuela a través de la enseñanza encabeza una lucha contra visiones tradicionalistas y transparenta las *Weltanschauungen* de sus alumnos, a la vez que difunde una visión contrapuesta a elementos primitivos. A través del conocimiento del mundo natural (leyes de la naturaleza como dato objetivo al que hay que adaptarse para dominarlo) y el mundo social (leyes civiles y estatales como producto de la actividad humana, y por esa razón también cambiables por el hombre para perseguir sus fines colectivos). La unión entre el dominio del conocimiento científico social y natural está determinada por el trabajo, aquí Gramsci demuestra su materialismo histórico y su acople intelectual con Marx, en el sentido de que todas las actividades humanas están regidas por el trabajo humano, es decir, la producción; el trabajo “[...] *dell’attività teorico-pratica dell’uomo, crea i primi elementi di una intuizione del mondo, liberata da ogni magia e stregoneria, e da l’appiglio allo sviluppo ulteriore du una concezione storica, dialettica, del mondo a comprenderé il movimento e il divenire, a valutare la somma di sforzi e di sacrifici che è costato el presente al passato e che l’avvenire costa al presente, a concepire l’attualità come sintesi del passato, di tutte le generazioni passate, che si proietta nel futuro*” (Gramsci, 1971 (b): 139).

En la vida académica profesional, simplemente profesional, o la educación a secas, es decir, independientemente del papel de los seres humanos en la vida productiva deberá ser regida, piensa Gramsci por el principio democrático, es aquí, el punto final del objetivo de este capítulo; finalmente Gramsci plantea el problema de los intelectuales para desarrollar en todos los sujetos de una sociedad el principio democrático y el desarrollo pleno de sus *Weltanschauungen* por medio de la educación y el papel de la escuela, así como sus urgentes reformas. La educación da la concepción del mundo particular y general a la vez, en el primer caso como autonomía de un ser humano racional único, pero que es responsable de su comunidad y de su responsabilidad social-civil, y al mismo tiempo como parte de la comunidad política expresada en la organización estatal. Piénsese en la des-ideologización de la educación de toda doctrina sea estatal, social, civil, política, religiosa, Gramsci abogaba por una educación libre; libertad en la educación y educación para la libertad “[...] *La educación es un campo en el que la teoría y la práctica, la cultura y la política se confunden inevitablemente, y donde la investigación y el descubrimiento intelectual se combina con la acción social y política. Sin embargo, no es infrecuente que se produzca una distinción, si no una oposición, entre esos dos aspectos de la educación, y el uso ideológico de la cultura y la ciencia a menudo provoca la "neutralización" de los efectos educativos y políticos del desarrollo cultural y la "justificación" del poder político por teorías domesticadas que, en consecuencia, pueden definirse como "ideologías". Es difícil, dentro de la división y separación tradicional de las disciplinas y campos de investigación cultural, definir todo lo que forma parte de esta "educación", ya que la educación se registra paralelamente al crecimiento de los niños y su escolarización, ya sea en los jardines de infancia o en la universidad. Con todo, el perfil de Gramsci como "educador" no se basa en las pocas páginas de sus escritos dedicadas a la escuela y a la educación en un sentido tradicional, sino más bien en el supuesto de que el núcleo del mensaje de Gramsci, e incluso la finalidad de sus escritos son "educativos" en el sentido lato y profundo de la palabra*”. (A. Monasta, 1993: 633). Debemos abolir la escuela tradicional porque se torna oligárquica, en la forma por la cual

estaba destinada a una nueva generación, de los grupos dirigentes, que tenía que llegar a ser dirigente, aunque no del todo oligarca en su enseñanza, ya que nos hereda por medio del liberalismo el rompimiento con una tradición anterior que concebía al mundo mágicamente. Para romper con el esquema tradicional se debe desechar la “multiplicación de tipos de escuela”, esto es, que cada sector social tiene una tipología educativa, con una escuela específica que perpetua los estratos de una determinada función tradicional, directiva o instrumental, es por ello importante la noción de la *scuola unitaria* en primer lugar, y que el estudiante llegue a realizarse profesionalmente en la *scuola creativa*; de tal forma evitar la multiplicidad de escuelas, es el primer principio para que el sujeto obtenga de la enseñanza un carácter social, para después dar paso a la generalización del espíritu democrático “des-estratificado” “[...] *Manovale e operario qualificato, per esempio, contadino e geometra o piccolo agrónomo ecc. Ma la tendenza democratica, intrinsecamente, non può solo significare che un operario manovale diventa qualificato, ma che ogni «cittadino» può diventare «governante» e che la società lo pone, sia pure «astrattamente», nelle condizioni generali di poterlo diventare: la democrazia politica tende a far coincidere governanti e governati (nel senso del governo col consenso dei governati), assicurando a ogni governato l'apprendimento gratuito delle capacità e della preparazione tecnica generale necessarie al fine. Ma il tipo de scuola che si sviluppa come scuola per il popolo non tende neanche più mantenere l'illusione, poiché essa si organizza sempre più in modo da restringere la base del ceto governante tecnicamente preparato, in un ambiente sociale politico che restringe ancor più l'«iniziativa privata» nel senso di dare questa capacità e preparazione tecnico-politica, in modo che si ritorna in realtà alle divisioni di ordini «giuridicamente» fissati e cristallizzati più che al superamento delle divisioni in gruppi: il moltiplicarsi delle scuole professionali sempre più specializzate fin dall'inizio della carriera degli studi è una delle manifestazioni più vistose di questa tendenza”.* (Gramsci, 1971 (b): 146).

Capítulo 3. Las principales categorías gramscianas en el contexto de los «intelectuales orgánicos»

Pero como el capital es por naturaleza un *leveller*, esto es, exige en todas las esferas de la producción, como uno de sus derechos humanos innatos, la *igualdad* en las condiciones de explotación del trabajo...

Karl Marx, *Das Kapital*.

Hemos visto sin duda algunas categorías teóricas de Gramsci a lo largo de este texto; categorías como hegemonía, revolución pasiva, democracia obrera, intelectuales (tema central de esta tesis), etc., la necesidad de exponerlas a profundidad se vincula a la necesidad de mostrar ciertos ejemplos, algunos temas que darán el rumbo y una mayor comprensión a la cuestión meridional latinoamericana del capítulo 4.

3.1 La Sociedad Civil

Es indudable que los liberales italianos de los siglos XVIII, XIX y principios del XX hayan insistido en comprender, en un primer momento, a la sociedad civil bajo la herencia hegeliana. Gramsci, es también un hegeliano potencial, en la medida que su idea de sociedad civil está más cercana a la realización del sujeto histórico, lo que sería espíritu absoluto en Hegel. Por ello la sociedad civil a partir del pensador alemán, traslada a la realidad occidental la idea de *totalidad*. Pero el liberalismo europeo trajo consigo un sin número de interpretaciones de esta idea, que oscilaron entre nociones de justificación del absolutismo, hasta posiciones ultra-liberales justificando al Estado liberal normativo a través de los derechos inalienables de los individuos a través de la sociedad civil como parte del todo.

Lo más preciso es, que Hegel entendía a la totalidad como ese momento en que su idealismo pasa a ser histórico y conforma una realidad, pensable, racional y por ello

perceptible y tangible. Hegel, no es un liberal o un conservador, es un filósofo que se situó en el ámbito político de su época y quiso romper con las concepciones deterministas heredadas de pensamiento kantiano. Hegel se parece más a Gramsci y viceversa, en la medida que no aceptan determinismos, ni historicismos viciados como el desarrollo histórico del socialismo soviético que tanto preocupó a Gramsci; es más heredero del hegelianismo Gramsci que Croce, por defender un desarrollo y progreso humano, más allá de categorías ideológicas: realización en donde la eticidad, traslada el espíritu subjetivo al espíritu objetivo, dando así forma al espíritu absoluto: la vida ética en el Estado. Pero gran cuidado se ha de tener en este análisis comparativo entre Hegel y Gramsci, puesto que pueden de aquí derivar malinterpretaciones gramscianas acerca de conceptos tales como el bloque histórico o la hegemonía, trasladándolos al plano de un historicismo absoluto, cuestión que no es ni de Hegel, ni de Gramsci, más bien un historicismo pos-crociano.

Para Gramsci, la sociedad civil tiene un fundamento muy preciso, y con esto, quiero dejarlo claro desde el principio: su fundamento está en las relaciones sociales de producción⁴². No siempre ha existido la sociedad civil, puesto que para que esta exista debe realizarse, al menos en parte, una construcción jurídica del concepto de ciudadano y de toda la trama y drama de derechos civiles que conlleva, es decir, que se debe al liberalismo político la fundación de la sociedad civil en sentido moderno. La sociedad civil moderna es producto de las relaciones capitalistas, relaciones sociales de producción que dan vida a una serie de derechos civiles que hacen posible la reproducción del sistema, como lo veíamos con anterioridad, si no existiera un posicionamiento político y después jurídico de la libertad, no sería posible que el obrero vendiera libremente su fuerza de trabajo en el mercado, ni mucho menos que llegara a trabajar día con día a la fábrica en el ejercicio de «su libertad de venta», es necesario pues, que el proletariado sea sociedad civil, que el obrero sea ciudadano.

La tradición liberal trajo junto al desarrollo del capitalismo esa serie de derechos «sacralizados», en los cuales la intención última parecía ser el individuo y su desempeño privado en la sociedad política, pero que en el trasfondo fetichiza todo el aparato oculto de reproducción y privilegios de clase. El Liberalismo es más cercano al anarquismo y de ahí, su insistencia utópica en la historia, el desesperado y forzado intento de establecer una “libertad”, o la “libertad” como si fuese invento de esta doctrina, antes que resolver las necesidades materiales de la mayoría de la población en el mundo es una contrariedad ya insostenible, un sistema mundo (capitalista-liberal-cristiano-ultraindividualista) que no se puede mantener, el liberalismo inventa su «sociedad civil» para justificar la realización de la propiedad privada; es prudente un paréntesis de Gramsci respecto a una experiencia que tuvo en la cárcel sobre el tema de la cercanía «ultraindividualista» entre liberalismo y

42) Aquí se basa todo el marxismo de Gramsci, aunque algunos intérpretes gramscianos han tratado de incidir en la importancia de la cuestión social, moral, política, pedagógica, lingüística de su teoría general, lo cierto es que hay que llamar a Gramsci por su formación permanente, la de un marxista crítico de la crítica, así como Marx hizo crítica de la crítica a la economía política: *Das Kapital*.

anarquismo “[...] *En Palermo durante la espera, mientras controlaban el equipaje, encontré en un depósito penal a un grupo de obreros en Turín quienes se dirigían al destierro, con ellos había un formidable tipo de anarquista, ultraindividualista*⁴³, conocido como el Único, quien se niega a confiar a quien sea su filiación, y en especial a la policía y a las autoridades en general, “soy el Único, y basta” es su respuesta. En la muchedumbre que esperaba, el Único reconoció entre los criminales comunes (mafiosos) a otro tipo, un siciliano (el Único ha de ser de Nápoles o más abajo) arrestado por motivos varios, entre lo político y lo común, y empezaron las presentaciones; el otro me miró un buen rato y preguntó: «¿Gramsci, Antonio?» Sí, Antonio, contesté. Replicó: «No puede ser porque Antonio Gramsci debe ser un gigante y no un hombre tan pequeño»”.

(Gramsci, 2003: 63).

En el plano de la teoría, la lucha de clases representa otro momento en el cual podemos entender el problema de la sociedad civil en Gramsci, debido a que, la igualdad jurídica que nos determina el liberalismo esconde las relaciones sociales de producción y fragmenta la visión de clase, de un mundo perfectamente partido en la lógica de la producción. Ane Showstack ha remarcado que el concepto de sociedad civil emerge necesariamente de la posición contractual del liberalismo político, pero es precisamente ese contractualismo y su relación con el Estado de derecho, lo que hace impensable desde su fundación como Estado liberal creer en la idea de un individuo autónomo-separado “[...] *the concept of civil society as it emerges from contract theory and liberal political thought cannot be separated from the notion of an autonomous, separate individual: a universal figure whose essence is defined in terms of his relation to the rule of law*” (A. Showstack, 2000: 57). Más aún, las relaciones que el mismo individuo guarda con el mundo de la producción (sistema capitalista) hacen imposible pensar en que puedan existir individuos «aislados» de las formas políticas expresadas en estratificaciones gubernamentales, instituciones públicas o el propio Estado, puesto que la idea del capitalismo se basa en la existencia de un Estado y una organización política que impacta a la sociedad civil en su conjunto, sean clases dominantes o subalternas. Así, de la misma forma, la historia del liberalismo político ha fundado la necesidad de una retribución pública –no tan fuerte como en el republicanismo– a la sociedad como principio fundamental de la permanencia social y la vigencia del contrato, de su sistema normativo. En otro sentido, cada individuo posicionado en las sociedades liberales tiene y adopta cuestiones culturales muy diversas, sino decir, casi únicas “[...] *The concept of the individual can be viewed from still other more recent perspectives, not available to the founders of liberal tough, for example psychoanalysis. It is clear that concrete individuals, you and me, each have different life histories and both complex and evolving inner dynamics and identities* (A. Showstack, 2000: 59). Necesitamos un concepto de

43) El compañero de cárcel “el Único” como conocedor del anarquismo tomó ese pseudónimo de la obra del alemán Johann Kaspar Schmidt (Max Stirner) *Der Einzige und sein Eigentum (El Único y su Propiedad)*, especialmente de sus posiciones que fomentan el egoísmo y el solipsismo moral que fundaron las bases para su idea del “individuo soberano”, defendiendo el egoísmo radical del “yo empírico” y finito, desligado de cualquier codificación moral, como verdadera realización del individuo.

“individualidad”, pero eso no quiere decir, como acertadamente comenta Showstack que deba ser una categoría única propuesta por la tradición liberal “[...] *On different levels and from different perspectives we need the concept of the individual. But this does not mean that it’s in liberal political thought, or that the criticisms of this notion of the abstract individual and of the particular concept of equality which accompanies it can be ignored. The most familiar criticism is that the social conditions make it impossible for all individuals in fact to enjoy the full benefits of the protection of the rule of law and of civil rights because of the different cultural, economic, and social resources. In addition, a marxist approach would criticize the universality of the notion as historical and as obscuring the inevitable structural imbalance of power between individuals who are, in fact, situated in classes, an imbalance which imposed by the relations of production*” (A. Showstack, 2000: 59).

Resulta claro que el «todo civil», la sociedad civil: clase burguesa y proletariado, clases dominantes, dirigentes y subalternas, que poseen los “mismos derechos” garantizados por el Estado liberal se trasladan a una irrealidad homogénea para garantizar la reproducción del capital, pero en consecuencia, heterogénea⁴⁴ en el sentido de la división social del trabajo y de la división social de la conciencia de clase, esto es lo que Gramsci entiende por Estado: *sociedad civil + sociedad política= hegemonía acorazada de coerción*; si bien, ya no hay, o no es posible hablar del proletariado como esa única clase social que encabezará la insurgencia de la emancipación, Gramsci optó por denominarlas «*clases subalternas*», en contraposición a la burguesía y a sus intelectuales. Christine Buci-Glucksmann fue la primera en ver esta problemática, sólo que ella, lo hizo en relación a la crítica a la teoría del bloque hegemónico, heredada por algunos intérpretes de Gramsci, como H. Portelli y E. Sereni. Piensa Glucksmann que asociaban al bloque histórico como “totalidad”, más no como “unidad social” [...] “el concepto de bloque histórico depende de la teoría de las relaciones de fuerza, y no a la inversa. Esta inversión de las prioridades explicativas es decisiva en el análisis del Estado, en la medida en que la prioridad concedida al «bloque histórico» como unidad social tiende a ocultar el lugar del Estado en el funcionamiento de un bloque histórico «en el poder». Y más aún el error denunciado por Badaloni tiene mayor peso cuando se llega a pensar la totalidad social a partir de una simple relación expresiva entre sociedad civil y Estado”. (C. Buci-Glucksmann, 1979: 95).

Debe comprenderse, creo, una totalidad, en cuanto cada sujeto es parte del «todo», más no justificando al todo a partir de sus intereses individuales o de grupo, o bien de clase; aquellas posiciones que definían la bloque histórico como un momento de totalidad, sólo se limitaban a imponer un bloque hegemónico por otro nuevo como lo ve H. Portelli, o bien, en un rompimiento entre el vínculo orgánico entre estructura y superestructura [...] “El problema de la creación de un nuevo bloque histórico es

44¹ Dussel en sus *20 Tesis de Política* lo entenderá desde el papel que el «sujeto» tiene en los campos; un sujeto es a la vez miembro del campo social, luego se traslada al familiar, en otro punto al deportivo, al ecológico, político, etc.; atraviesa varios campos. Algunos miembros de la sociedad civil pueden ser sociedad política a la vez y viceversa.

entonces, en realidad, el de la creación de un nuevo sistema hegemónico, pero es también el problema de la irrupción de una crisis orgánica en el bloque histórico que debe desembocar en una situación favorable para las nuevas fuerzas sociales [...] la irrupción de una crisis orgánica en el bloque histórico, es decir, la irrupción del vínculo orgánico entre estructura y superestructura, el hecho de que los intelectuales no representan más a las clases” (Portelli, 2007: 119). Es ridículo un rompimiento entre estructura y superestructura, puesto que son parte del todo social y dependen recíprocamente de ellos ambos conceptos, puesto que es precisamente la vinculación orgánica que reconoce Portelli lo que hace posible la existencia de ambas; las clases no crean las estructuras ni determinan las superestructuras, sino que la relación de fuerzas determina a través de los sujetos históricos el curso de la historia, la estructura y superestructura están ahí, basta que las clases subalternas (entonces sí como sostiene Portelli: “organizadas o no) expresadas en un bloque hegemónico estén ahí para fundamentarlas. No hay irrupción⁴⁵ entre superestructura y estructura sólo relación de fuerzas que impulsan la crisis orgánica para establecer un nuevo orden hegemónico, en lo cual no se equivoca Portelli.

La sociedad civil es una categoría perteneciente a la superestructura, es decir, la sociedad civil es parte de un todo, pero un “todo” no es necesariamente permanente e infinito; es una expresión del sistema ético que caracteriza a una sociedad, por ello, la sociedad civil en Gramsci, se ha interpretado como una ideología de la clase dominante: porque cubre todos los ámbitos de la vida social, desde el arte al derecho. Así como la economía y la literatura; se puede ver a la sociedad civil como una Weltanschauung que traspasa todos los campos sociales y las vincula directamente con la clase dirigente y que es auspiciada por la filosofía, la religión, el folklore y el sentido común; o bien como la dirección ideológica de la sociedad, en la cual el papel de los intelectuales es crucial, así como el sistema educativo, la difusión cultural y los medios masivos de comunicación como estructuras de difusión de la ideología. En contraparte nos dice Gramsci [...] “las clases subalternas, por definición, no se han unificado y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en “Estado”: su historia, por tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil, es una función “disgregada” y discontinua de la historia de la sociedad civil y, a través de ella, de la historia de los Estados o grupos de Estados. Hay que estudiar, por tanto: 1) la formación objetiva de los grupos sociales subalternos, por el desarrollo y las transformaciones que se producen en el mundo de la producción económica, su difusión cuantitativa y su origen a partir de grupos sociales preexistentes, de los que conservan durante algún tiempo la mentalidad, la ideología y los fines; 2) su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, los intentos de influir en los programas de estas formaciones para imponer reivindicaciones propias, y las consecuencias que tengan esos intentos en la determinación de procesos de

45) Para solidificar mi argumento, Guido Liguori (especialista reconocido en los estudios gramscianos y miembro de la International Gramsci Society) comenta: “[...] sostuve en general que el concepto general de los Cuadernos no es el de la sociedad civil sino el de Estado ampliado o bien, siendo Gramsci un pensador muy dialéctico, Estado y sociedad, pero también estructura y superestructura son en sus escritos conceptos orgánicamente no separados ni separables”. (Liguori, 2004: 168).

descomposición, renovación o neo-formación; 3) el nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consentimiento y el control de los grupos subalternos; 4) las formaciones propias de los grupos subalternos para reivindicaciones de carácter reducido y parcial; 5) las nuevas formaciones que afirmen la autonomía de los grupos subalternos, pero dentro de los viejos marcos; 6) las formaciones que afirmen la autonomía integral, etc". Q XXIII.

Advertimos que un elemento básico para comprender este concepto clave en Gramsci es su análisis en los *Quaderni* sobre la *Civiltà Cattolica*, pero también sobre el análisis del Estado en relación a las interpretaciones de Estado policía, Estado gendarme, Estado carabinero y el Estado sereno. Trasladándonos a la correcta exposición de Manuel Sacristán sobre la *Civiltà Cattolica* y a la justa cita que realiza de Pio XI acerca de las "tres sociedades necesarias" (Véase: Sacristán, 2007: 290-291); habría que analizar hasta qué punto el concepto civil de la Iglesia católica ha coexistido-sobrevivido a las reformas liberales burguesas en una perfecta adaptación como las especies naturales simbióticas. El concepto de sociedad civil a través de la tradición liberal ha mantenido y propiciado un modelo de Estado corporativo-económico en la medida que mantiene y alimenta a las clases parasitarias; la corporación es perfectamente delimitada por la protección de los intereses de clase y su reproducción a través del Estado coercitivo, llámese policía, gendarme, etc.; esta noción no rompe con el mundo medieval, al contrario subsiste con viejas estructuras contradictorias con la bandera que ensalzan los liberales, la *Civiltà Cattolica* es buena prueba de ello, así como los aparatos burocráticos, la formación de cuadros dirigentes e intelectuales que reproduzcan la cultura e ideología dominante. Marx, en *El Capital* posiciona una crítica muy aguda al respecto acerca de la traición del liberalismo respecto al espíritu progresista que tantas transformaciones heredó a la historia, finalmente lo vemos como comparsa del Capital: [...] "Para «protegerse» contra la serpiente de sus tormentos, los obreros tienen que confederar sus cabezas e imponer como clase una ley estatal, una barrera social infranqueable que les impida a ellos mismos venderse junto a su descendencia, por medio de un contrato libre con el capital, para la muerte y la esclavitud. En lugar del pomposo catálogo de los «derechos humanos inalienables» hace ahora su aparición la modesta Magna Charta de una jornada laboral restringida por la ley, una carta magna que «pone en claro finalmente cuándo termina el tiempo que el obrero vende, y cuándo comienza el tiempo que le pertenece a sí mismo» *Quantum mutatus ab illo!* (Marx, 2007: 364-365).

La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, las primeras Constituciones liberales, son el reflejo de un acomodo de fuerzas que finalmente normativizan otro modo de producción, el surgimiento de una nueva clase dominante y de una nueva clase dominada mediante reajustes jurídicos profundamente necesarios, los derechos civiles modernos no son conquistas de la buena voluntad de los liberales de aquella época, de fondo y sin percibirlo está todo el aparato del proceso productivo de la reproducción del capitalismo. Si bien, Gramsci pensaba acerca del individualismo que [...] "Hay que estudiar lo que haya de acertado en la tendencia contra el individualismo, y lo que haya de erróneo y peligroso en ella. Actitud necesariamente contradictoria" (Gramsci, 2007: 353) .Encontrar una tendencia positiva y una negativa del individualismo debe ser

necesariamente histórica más no abstracta ni esquemática. Tal caso será para Gramsci un individualismo positivo el que se sepa como *hombre colectivo*, en un primer omento sin una separación clara entre su conformismo impuesto y su conformismo propuesto, el primero siendo una tendencia total de enajenación y alineación a una clase dominante, mientras que el conformismo propuesto es la primera forma de emancipación para alcanzar su libertad individual. El individualismo para Gramsci debe ser conciencia crítica [...] “no puede nacer sin una ruptura con el conformismo católico o autoritario y, por tanto sin un florecer de la individualidad: la relación entre hombre y realidad, ¿ha de ser directa o ha de proceder a través de una casta sacerdotal...? [...] la lucha contra el individualismo lo es contra un individualismo determinado que tiene un determinado contenido social: precisamente contra el individualismo económico en un período en el cual éste se ha hecho anacrónico y antihistórico (pero no se olvide que ha sido necesario históricamente y que fue una fase del desarrollo progresivo)” (Gramsci, 2007: 353-354). Queda claro, entonces, que la teoría gramsciana fomenta un individualismo liberador, una emancipación desde la verdadera autonomía del individuo, como crítico de las imposiciones sociales y/o políticas, un individualismo que sepa de sí que sería absurdo proponer una nueva sociedad, un nuevo Estado para las clases subalternas haciendo de él una maquinaria más fuerte, por consecuencia más autoritaria que la que combate. En AL p. e., el tema de la sociedad civil gramsciano es mayormente útil que en las sociedades industrializadas; tenemos pues sociedad civil «preformada», por un lado por la reproducción ideológica del Estado de clase y sus intelectuales, por la otra por los centros de opinión pública en manos privadas y con «sentimiento de clase». La centralización de los espacios de opinión pública por las clases dominantes y el Estado de clase en AL forman ciudadanos incapaces de distinguir el bien individual y el bien público, o bien se hace creer que el primero es condicionante del segundo. Pero la fortaleza de los Estados burgueses latinoamericanos impone además un “sentimiento nacional acrílico” que funciona perfectamente para fetichizar la dominación de clase y la explotación como no ocurre en los capitalismo avanzados; de tal forma se piensa generalmente en AL que la unidad nacional es el no conflicto entre las clases fundamentales, dando así un aseguramiento a la explotación. Se hace creer que la sociedad civil “somos todos los habitantes de un país”, que tenemos igualdad de derechos y que tenemos principalmente igualdad en opinar y hacer crítica pública. Todo lo anterior puede ser demostrado parcialmente, pero basta decir que la diversidad cultural de los pueblos latinoamericanos enfrenta un pluriverso de expresiones históricamente irresueltas y que no caben en un concepto tan acotado como lo es «sociedad civil». En 1994 en México, p.e., el subcomandante Marcos hacía un “llamado” a la sociedad civil mexicana para apoyar la causa neozapatista que él dirigía como intelectual orgánico, el problema de este caso, como en toda AL, es que nuestras sociedad civiles son expresión del significado negativo gramsciano, en otras palabras, son expresiones ideológicas de la dominación en su parte más pura y cínica; el segundo error del movimiento zapatista fue pensar que ese “llamado” sería contestado situándose ellos desde su la «exterioridad»; se debe conquistar pues, en primer lugar a la sociedad civil, pero no en la forma de opinión (que de por sí ya está corrupta a los intereses de las clases dominantes), sino como conquista contraideológica por medio de las *Weltanschauungen* de unidad crítica e ideológica

subalterna, es el paso para AL, de que todos aquellos que no son sociedad civil tenemos la ventaja de no estar corrompidos ni ser portavoz del discurso dominante, las clases subalternas en AL no son sociedad civil, pero tienen que serlo. Ese es el primer paso contrahegemónico.

La sociedad civil, por ello es producto de una nueva necesidad material del mundo de la producción, la sociedad civil para Gramsci, y en términos de Marx conglomeran toda la “*gelatinización*” que nos traspasa el liberalismo en forma de derechos civiles. La sociedad civil está ligada a las clases fundamentales, o bien, al menos a una de ellas; la sociedad civil tiene una concepción del mundo propia a partir de una ideología orgánica que hace posible que se mantenga el orden político estatal, y que la hegemonía se sitúe en el punto exacto del mantenimiento del poder político en un sentido homogéneo, necesario; generalmente Gramsci define a la sociedad civil como el [...] “conjunto de los organismos vulgarmente llamados privados... y que corresponden a la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad”, en un momento posterior la sociedad civil, aunque contrapuesta a la sociedad política, es su base y todo su contenido ético, fin último del Estado; la sociedad civil pensado como Estado coacción, que gradualmente pierde importancia, cuestión que no superó el liberalismo (Gramsci, 2007: 290-291). Gramsci, a partir del Q VIII fundamentó esta idea de Estado sin Estado, librarse de la coacción porque el respeto y la aceptación de la ley no puede ser una cosa externa a la conciencia, ni ser impuesta por una clase; entonces tenemos que de Estado policía a Estado gendarme, a carabinero, progresivamente se adoptará un Estado de Sociedad-Regulada, en un momento también en el cual Estado será lo mismo que gobierno y se identificará con la sociedad civil, en una fase de Estado vigilante-nocturno “sereno”, en una especie de organización coactiva que tutelaré el desarrollo de los elementos de la sociedad regulada, al tiempo de reducir gradualmente sus intervenciones autoritarias y coactivas; no por ello es un nuevo liberalismo, sino el comienzo de la una nueva fase de «libertad orgánica».

3.2 El Bloque Histórico

La historia, nos muestra a través de la experiencia del pasado nuestro presente y las decisiones que debemos tomar en el futuro; la acción humana determina a la historia y no a la inversa. Toda filosofía política debe recoger el papel valioso de las enseñanzas de la historia; Gramsci no es la excepción, puesto que la historia representa todos los tiempos pasados y posibles. La *relación de fuerzas* se vincula con estas líneas, puesto que es organicidad pura. El análisis de las fuerzas, de la *relación de fuerzas* operan la historia, y éstas fuerzas son impulsadas por la acción y la voluntad humanas. El problema del bloque histórico, es un problema de la transición, es decir de que la fuerza de la historia de las clases subalternas se haga presente (en la relación de fuerzas) en el campo político y que por medio de la organización de su sentido de “clases” vayan construyendo los principios de una nueva sociedad. La relación de fuerzas es, el problema de la unidad entre estructura y superestructura, por medio de éste se puede partir de un análisis preciso de las fuerzas que operan la historia, en un momento preciso y determinado, así

como su relación, Gramsci destaca: [...] *“quello che nessuna società si pone compiti per la cui soluzione non esistano già le condizioni necessarie e sufficienti o esse non siano almeno in via di apparizione e di sviluppo; quello che nessuna società se dissolve e può essere sostituita se prima non ha svolto tutte le forme di vita che sono implicite nei suoi rapporti”* (Gramsci, 1974: 64), puesto que estos principios nutren la metodología histórica gramsciana, el primero, representa a la acción humana –ya en el sentido social perfectamente delimitado– bajo criterios específicos enfocados a las tareas sociales como necesidad histórica y cuyas condiciones necesarias para elaborarlas se muestran al mundo; el segundo principio posee una propuesta puramente marxista, que el mismo Gramsci destaca: el desarrollo social de todas las formas de vida en todas sus relaciones antes de su desaparición, esto Marx, lo desarrolla en el *Prólogo* a la *Crítica a la Economía Política*, sólo que en vez de destacar el desarrollo de las formas de vida, Marx lo expone en el ámbito del desarrollo de las fuerzas productivas.

Gramsci piensa que esta metodología otorga las condiciones para un análisis histórico justo, pero para que el estudio de la estructura sea adecuado, se debe partir de una distinción de los *movimenti organici* (relativamente permanentes ya que en la historia nada es absolutamente permanente) con los *movimenti di congiuntura* (ocasionales, inmediatos, “casi accidentales”). Si bien estos últimos también dependen y parten de los fenómenos orgánicos, su importancia no es más que transitoria [...] *“essi danno luogo a una critica politica spicciola, del giorno per giorno, che investe i piccoli gruppi dirigente e le personalità responsabili immediatamente del potere”*. (Gramsci, 1974: 64). En contraparte, los *movimenti organici* otorgan una visión más amplia de la crítica histórica social que se refleja en toda la sociedad, pero concretamente a los grandes agrupamientos (*grandi aggruppamenti*)⁴⁶, en cada periodo histórico que ha existido, se puede identificar esta distinción.

Las crisis orgánicas pueden ser cortas y dar paso a una nueva sociedad, pero sin duda a mayor extensión de la crisis, el problema se torna más interesante, porque las estructuras han entrado en un proceso de maduración, o bien, han madurado del todo; la maduración se refiere a procesos de contradicción incurables, en los que las clases dominantes y dirigentes en un frente común de su fuerza política en defensa de la estructura, tratan de sanear y superar (dentro de ciertos límites) la conservación de esa sociedad que se torna cada vez más arcaica y anacrónica ante el florecimiento de una nueva necesidad y realidad social representada por las clases dominadas.

46^o Aquí Gramsci, desde luego, se refiere al grueso social expresado en las clases subalternas y, aunque los movimientos históricos orgánicos también penetran en las clases dominantes y dirigentes, puesto que también son clases fundamentales, Gramsci verá que esta situación de movimiento orgánico estará más posicionada en la emancipación de las clases subalternas precisamente por la oportunidad histórica que este movimiento representa, *grandi aggruppamenti*: clase obrera, campesinos, clases medias, las masas, el pueblo en general y los intelectuales que surjan a partir del movimiento orgánico de las clases subalternas, o bien, los que siendo parte del bloque hegemónico de las clases dominantes se identifiquen con el naciente bloque histórico de los oprimidos.

El problema de que si las fuerzas antagónicas (clases subalternas) llegan a realizarse en una nueva sociedad será el punto clave de esta teorización, ya que éstas clases deben “demostrar” históricamente su intervención en la historia, y demostrar, queriendo decir el saber la responsabilidad que encamina esa nueva realidad fuera de divisiones ideológicas, filosóficas, religiosas, políticas o jurídicas; darse cuenta, pues de que existen las condiciones necesarias para el actuar: la acción social, que resuelva estas tareas y de curso a la historia; [...] “*perché ogni venir meno al dovere storico aumenta il disordine necessario e prepara piú gravi catastrofi*”. (Gramsci, 1974: 65).

El bloque histórico tiene un actor bien definido: el sujeto histórico; este puede ser bien un intelectual (no por separado), un sujeto común, un gobernante, etc., sin embargo, el sujeto histórico de la emancipación de las clases subalternas no puede ya estar ligado a las clases dominantes, puesto que representan la anacronía histórica, se pone en marcha la crisis orgánica. El intelectual, como parte de la organicidad, es decir, el intelectual orgánico se liga a una clase fundamental, más no es clase por sí mismo; puede bien estar del lado de las clases subalternas, como con el bloque hegemónico de las clases dominantes. Decimos lo anterior partiendo del supuesto de que los intelectuales son sujetos históricos en la medida que se vinculan y relaciona con una clase fundamental; es decir, su papel en la historia es guiar a través de una concepción del mundo superior a las clases en conflicto; en el caso de las clases subalternas y el pueblo en general “conectarlo dialécticamente con las leyes de la historia y prepararlo con una *Weltanschauung* científica y coherentemente elaborada”.

Benedetto Fontana ha profundizado en lo anterior, [...] “el conocimiento simplemente abstracto del intelectual deviene en vida y política si se liga a los sentimientos y las pasiones experimentadas por el pueblo” [...] la doble relación entre intelectual y pueblo-nación y entre conocimiento y sentir-pasión, es paralela a la relación entre sentido común y buen sentido. El sentido común es la opinión que es incoherente y ambigua, pero que puede, sin embargo, contener elementos de verdad en la medida en que proliferan entre las gentes. Buen sentido, del otro lado, es el sentido común de la gente mientras su pasión y experiencia son imbuidas por el conocimiento y la razón, es decir cuando la gente empieza a “pensar” coherentemente produciendo sus propios intelectuales, el intelectual orgánico o el filósofo democrático” (B. Fontana, 1998: 60).

Otra interpretación ligada al «rol intelectual orgánico» es la de Poulantzas, en la cual el bloque histórico no es [...] sino la formulación teórica del «presente» histórico de factura hegeliana, la co-presencia de las instancias en la totalidad expresiva del devenir lineal, y la ideología se convierte en simple expresión de la historia. (Poulantzas, 1980: 255). No obstante Poulantzas cree ver en Gramsci un «historicismo absoluto» mediante la metáfora de su ideología-«cemento», es decir, como una uniformidad permanente e indisoluble por medio de la relación ideología dominante/unidad de una formación social. La cuestión dialéctica demostraría por el contrario que la ideología no se muestra como un bloque uniforme, sino como «subconjuntos» de bloques que forman un bloque más grande; la *Weltanschauung* por ello destaca que al ser una visión del mundo, no es tan homogénea como una ideología, Gramsci piensa que la primera es la expresión de una

visión «no historicista» de lucha de bloques ideológicos, sino de una relación compleja de diversos puntos de vista de las reivindicaciones de la gran diversidad de las clases subalternas, por ello siempre importante resultará incidir en el proceso de apertura democrática entre ellas y a su vez que en el reconocimiento de las diferencias (subconjuntos), estará presente la unidad (bloque construido por muchos subconjuntos) de la emancipación, de la cual la uniformidad de estas clases y su causa última y homogénea será destruir el círculo de explotación capitalista.

Ahora bien, el bloque histórico sólo se identifica y expresa en la figura del Estado como bien ha destacado Portelli; es decir, éste agrupa a la superestructura del bloque histórico tanto intelectual/moral y político y, porque el Estado preserva su unidad a través de un grupo social que asegura el carácter homogéneo del bloque histórico: los intelectuales. Más aun, la comparación que ha realizado E. Dussel en su *Política de la Liberación (tomo II)*, ha caminado en la crítica comparativa a Max Weber respecto al papel inalienable de los ciudadanos de una comunidad política en la dirección del bloque histórico [...] “Lo que Weber entiende por poder, es decir, el ejercicio de una dominación con pretensión de legitimidad sobre sujetos obedientes, debería aclararse en su contenido. No sería propiamente el ejercicio delegado del poder consensual de la comunidad política, sino una dominación (que no es aquí, como para Gramsci según veremos, la pura coacción monopólica del Estado contra los derechos de la comunidad) con una legitimidad aparente (ya que los tres tipos de legitimidad de Weber no son sino “apariencia” de tales), sobre ciudadanos más o menos aislados, debilitados en la posibilidad de generar poder desde abajo” (E. Dussel, 2008 § 19: 133 [borrador])

El «nuevo» bloque histórico –es nuevo en la medida de que se fundamenta «otro bloque» para la extinción del anterior– debe resolver la distinción entre *società civile* y *società politica*, y a su vez empatar las necesidades de participación política de todos los miembros de la comunidad “desde abajo” (clases subalternas) y a través de sujetos libres (toda la comunidad política) y no dominados por una política de clase. A lo anterior surge un problema sumamente delicado: la hipótesis acerca de que si el carácter ideológico del marxismo es suficiente para abolir los cánones de la sociedad capitalista burguesa, y expresar un rumbo político viable que deberán seguir las clases subalternas como fin único e ideológico en la toma del poder político del Estado. Portelli ha profundizado en lo siguiente: [...] “Durante la lucha por derribar la bloque dominante, el nuevo sistema hegemónico debe ligar orgánicamente los dos momentos de su superestructura: frente al bloque dominante, para quien la aparente diversidad de las organizaciones –especialmente de la sociedad civil– es un factor de extensión de su hegemonía, la superestructura de la dirección de la clase obrera y de sus aliados debe ser homogénea y hasta monolítica. Esta homogeneidad se expresa por el rol centralizador del Partido Comunista: no puede haber más que una ideología –el marxismo–; el partido debe ser a la vez sociedad civil y sociedad política del nuevo sistema hegemónico. Es sociedad política en tanto dirección de las operaciones «militares» de toma del aparato del Estado, pero también por la función de «policía» del partido: «Es difícil pensar que un partido político cualquiera (de los grupos dominantes pero también de los grupos subalternos) no cumpla asimismo una función de policía, vale decir, de tutela de un cierto orden político y

legal». Para ser legítima, esta función de policía debe ser progresiva, es decir «funcionar democráticamente (en el sentido de un centralismo democrático) en el interior del partido y, en el exterior, tender «a mantener en la órbita de la legalidad a las fuerzas reaccionarias desposeídas y a elevar el nivel de la nueva legalidad a las masas atrasadas». En lo que respecta al Partido-sociedad civil, éste se manifiesta por la difusión entre las clases subalternas de la ideología-concepción del mundo de la clase obrera: el marxismo”. (Portelli, 2007: 40). Sin embargo, Portelli, tienes razón en tres tesis: 1. El bloque histórico que deberán encausar las clases subalternas debe ser orgánico, una relación orgánica que no lo desprenda de su superestructura establecida íntimamente con el viejo bloque, así como su expresión dialéctica de emancipación; 2. El Partido Comunista es la expresión institucional democrática de la organización de la clase obrera y de las clases subalternas para focalizar las tareas políticas y militares de la lucha por el Estado; 3. El papel democrático –centralismo democrático⁴⁷ en primera instancia y como sólo organización del poder político ante la reacción política– del Partido es una tarea constante, la sociedad civil como expresión ideológica del partido, a lo que yo sumaría ideológica y crítica de sí misma (sociedad-partido) debe ser una tarea permanente y para siempre, si se carece de sentido democrático se corre el peligro de crea aristocracias obreras o de otra índole que gobiernen el partido, y puesto que el partido-sociedad es toda la sociedad es irrenunciable la eterna participación de su sociedad civil. Lo que resulta ambiguo y en ocasiones peligroso es, el sentido de la homogeneización ideológica de toda la sociedad (civil y política) al marxismo. Pienso que Portelli comenta a un Gramsci aún incompleto, de 1917-1919 en el cual por medio del *L’Ordine Nuovo* expresa una serie de categorías a cerca de la organización del Partido Comunista en ciertas comparaciones con las experiencias soviéticas, pero que nunca fueron motivo de plantear una uniformidad de ideología, más aún Gramsci fue un crítico aguerrido de estas posiciones homogéneas [...] “el Partido Socialista es un modelo de sociedad libertaria, disciplinada voluntariamente, por medio de un acto explícito de conciencia; imaginar toda la sociedad humana como un colosal Partido Socialista, con sus solicitudes de admisión, no puede dejar de solicitar el prejuicio contractual de muchos espíritus subversivos, educados más en Jean-Jacques Rousseau y en los folletos anarquistas, que en las doctrinas históricas y económicas del marxismo” (Gramsci, 2007: 101-102). Gramsci insistió a lo largo de su vida los riesgos de centralizar el rumbo del bloque histórico a una sola “clase vanguardia”, más aún, en el riesgo político que enfrentaban las clases subalternas en reproducir los mismos parámetros y las mismas instituciones que creó la burguesía como el parlamentarismo, el sistema de partidos, la democracia representativa, etc., serían catastróficas para entender y fundar una nueva sociedad, desprendida totalmente de tradicionalismo, figuras arcaicas y grupos políticos privilegiados; es cierto, pues que Gramsci siguió convencido a lo largo de su vida de la necesidad del Partido

47) Entiéndase Centralismo Democrático como el modelo de organización y funcionamiento del Partido Comunista en aras de su instauración en el poder político, y sólo como agente parcial que tenderá necesariamente a desaparecer conforme se establezcan bases sólidas para la libertad y participación de la sociedad civil; La combinación de centralismo y democracia supone potenciar la disciplina consciente y el sacrificio voluntario de la libertad en aras de la máxima eficacia. El centralismo democrático se opone al burocratismo y a cualquier forma de autoritarismo.

Comunista, pero eso no quiere decir que la línea ideológica del Partido se única y exclusiva, sí, es verdad que aprendemos del marxismo las herramientas para nuestra liberación, Marx diría que debemos superar y fortalecer la crítica que el mismo realizó en consecuencia de nuevas realidades y problemas. El Partido se muestra como un anti-partido liberal-burgués en el cual la acción política sólo irá como idea regulativa de una nueva sociedad política, como una idea del Estado y preparación para organizar el poder político; El Estado nunca se teoriza *a posteriori*, esto daría la pauta a la planeación de un esquema de dominación, que en sí determinista.

Es por ello necesario desechar las interpretaciones de *bloque histórico* ligadas tendencialmente a la figura y papel del Partido, a diferencia de las revoluciones liberales-burguesas, que instauraron figuras institucionales estatales y gubernamentales que degeneraron en el mantenimiento de élites y viejas oligarquías, o peor aún, en partidos-pantallas de una supuesta participación y representación, el sentido de un Partido Comunista es, su apertura a la participación de cualquier miembro de la sociedad civil, el Partido pues debe funcionar como esa gran institución que recoja cada demanda de cada sujeto y la resuelva en términos de la nueva superestructura, por medio de una verdadera representación, ya que al estar un Partido abierto a toda la sociedad civil, se instaura el principio de la eterna participación y la eterna vigilancia de nuestros representantes, el Partido debe asegurar que cualquier ciudadano por «simple» que sea su aportación a la sociedad pueda llegar a dirigir las tareas del Estado, sólo así el Partido se muestra como el verdadero representante de la sociedad civil y amalgama a esta la participación política en la dinámica de hacer de todos los ciudadanos sujetos-activos en las decisiones de la comunidad; el Partido dejará de serlo en la medida que toda la sociedad civil se integre como sociedad política y sea así innecesario el papel del Estado.. Una propuesta interesante es la de Umberto Cerroni en la cual afirma que la transición al socialismo (en nuestro caso del bloque histórico) ha de ser ya no por etapas en las que [...] “el partido revolucionario va restringiendo progresivamente sus alianzas y sus conexiones hasta alcanzar el monopolio político con el que se identifica el poder socialista. Al contrario, la transición es un proceso de desarrollo de la democracia política hacia formas cada vez más amplias de autogestión obrera y popular... el paso hacia el socialismo se individualiza precisamente con la afirmación de esta autogestión popular y con la difusión de los procesos de socialización y programación democrática: ya no se puede reducir a signos formales exteriores de apropiación del poder por parte de fuerzas carismáticas” (U. Cerroni, 1979: 80). La importancia del partido es fundamental, pero sólo en la medida en que el espíritu democrático se expanda a todas las clases subalternas; el principio del bloque hegemónico de estas clases es sin duda la reconstrucción de un nuevo sentido de la democracia. Por ejemplo, Palmiro Togliatti, compañero y gran amigo de Gramsci, pensaba que las tareas de partido deberían integrar a las masas, pero que en el seno de la clase obrera se extraiga lo mejor de sí, es decir, las fuerzas más preparadas para

encaminar la transición al socialismo, sin embargo y por influencia de Gramsci, Togliatti⁴⁸ creía también en la construcción de un bloque que [...] “una todas las fuerzas antifascistas y democráticas, todas las fuerzas auténticamente nacionales, y oponer dicho bloque de fuerzas al invasor alemán y los restos del fascismo, aplastar al primero y destruir al segundo a fin de que sean, de esta manera, creadas las condiciones para la instauración y consolidación de un verdadero y seguro régimen democrático”. “[...] El impulso democrático no ha venido, ni viene, en la actual situación italiana, de las clases dirigentes. Ha venido, y continua viniendo, de las masas populares y de los partidos que mejor las representan y que han luchado y siguen luchando para que los principios constitucionales progresivos sean respetados, aplicados y desarrollados. Viene de la clase obrera, de nosotros los comunistas, de los compañeros socialistas y de aquellos demócratas que no se han doblegado al poder de las clases dirigentes burguesas y de los partidos que las representan”. (P. Togliatti, 1972: 47-48). La citas reflejan, sin embargo, que la construcción del partido es un trabajo primero para el bloque histórico, y en última instancia este es el desglose de la superestructura que representan las clases subalternas y la siempre presente necesidad de democratizar al bloque histórico. Togliatti fue marcado profundamente por la filosofía de su amigo, el gran intelectual orgánico; la tarea democrática de las clases subalternas es en sí una «nueva forma» de democracia desligada de la liberal; gracias al empeño de Togliatti, al menos en la comprensión y difusión del ideal democrático obrero [...] la obra de Gramsci surgió de la época de la Resistencia y de la liberación como una especie de piedra angular del marxismo italiano. La publicación de sus escritos después de la guerra no es solamente un monumento al gran mártir desaparecido; se realizó para legitimar, en la historia del PCI, la tradición del grupo de Turín, del cual formaba parte también Togliatti, contra el grupo de Bordiga, fundador y primer dirigente del Partido. (E. Hobsbawm, 1981: 28).

No es posible ya, ni siquiera en la vida de Gramsci, pensar que la entrada de un nuevo bloque histórico llegará por medio de la *revolución permanente* –idea más ligada a la tradición liberal que a los fundamentos críticos del marxismo– que databa desde las efervescencias jacobinas heredadas de la Revolución Francesa hasta el Thermidor⁴⁹. Tal concepto está superado desde que el pensamiento europeo, principalmente en Francia, vio un desarrollo industrial más amplio con la expansión del colonialismo, ya que antes de este periodo no existían desarrollos políticos institucionales tales como partidos políticos de masas, ni mucho menos grandes sindicatos económicos; un retraso evidente que

48^o Palmiro Togliatti creía a diferencia de Gramsci que el concepto de pueblo representaba el concepto más avanzado de lo que llamaría Gramsci las clases subalternas, sin embargo, esta idea no está perfectamente elaborada por Togliatti, sólo aparece en el discurso. Gramsci, creía que las clases subalternas ya abarcaban en sí mismas la categoría de pueblo, por lo que no es necesario profundizar en su vinculación

49^o Nombre del undécimo mes del calendario republicano francés; el adjetivo termidoriano se aplica al periodo de la Revolución francesa conocido como Directorio o reacción termidoriana, por haberse iniciado con el golpe de estado del 28 de julio de 1794 (10 de termidor del año III).

posicionaba la idea de revolución permanente al no existir una noción generalizada y posicionada de la *hegemonía civil*. Partimos del argumento anterior para introducir la propuesta gramsciana del concepto de revolución pasiva que veremos en seguida.

3.3 Revolución Pasiva/Revolución Restauración

El concepto de revolución pasiva está más cercanamente vinculado a un cambio profundo en las relaciones económico-sociales en ausencia de un movimiento popular fuerte, como lo ha destacado Sabine Kebir a finales de los 80's y principios de los 90's. El problema de la revolución pasiva y en consecuencia de la revolución restauración, son de hecho parte de un intento de Gramsci por construir una teoría moderna de la revolución. Gramsci pensaba que la revolución pasiva atraviesa por dos momentos en el campo de estudio de la ciencia política: [...] "1) *Che nessuna formazione sociale scompaia fino a quando le forze produttive che si sono sviluppate in essa trovano ancora posto per un loro ulteriore movimento progressivo; 2) che la società non si pone compiti per la cui soluzione non siano già state covate le condizioni necessarie, ecc*". (Gramsci, 1974: 96).

De manera concreta la revolución pasiva es un cambio "desde arriba", es decir, que las condiciones para un cambio en la superestructura económico-social dependen de minorías, llámese: oligarquías, burguesía, pequeña burguesía, élites, la clase política, aristocracias, burocracias, etc. Dicha transformación es parecida a una "contrarrevolución", pero no del todo; primero, la revolución pasiva sí implica cambios, como ya decíamos en la superestructura, de manera que éstos pueden enfrentar nuevas necesidades históricas, no necesariamente democráticas, no necesariamente populares; se trata una transformación "desde arriba", por la cual las clases dominantes y dirigentes modifican lentamente las «relaciones de fuerza» para neutralizar los movimientos populares de las clases subalternas [...] "Pero una «revolución pasiva» como el fordismo no se identificaba completamente con una «restauración»; producía también elementos progresistas. El fascismo italiano era para Gramsci una «revolución pasiva», al menos por la introducción de cierto dirigismo estatal en la esfera de la planificación económica". (Kebir Sabine, 2004: 158).

Pero la revolución pasiva se distingue más por el segundo momento, en la medida que arguye a la formación de la *voluntad colectiva* a través de la investigación e identificación del proceso mismo, o lo que es lo mismo, el cómo se forman las voluntades colectivas permanentes y cuáles son sus fines inmediatos y concretos, es decir: la línea de la *acción colectiva*. [...] "se pregunta si nuevas formas de vida puedan desarrollarse sin que las viejas relaciones de fuerza cambien, pero al mismo tiempo reflexiona sobre aquel texto marxiano para comprender los modos y las formas a través de las cuales es posible llegar a la constitución de una nueva voluntad colectiva. Gramsci intenta definir una gnoseología de la historia como teoría de la constitución de los sujetos políticos... ubicar en la historia procesos constitutivos de los sujetos hegemónicos [...] Y de Marx, Gramsci saca la lección que de una nueva subjetividad histórica no puede decirse constituida mientras es el viejo orden quien sabe organizar y desarrollar las potencialidades que

resultan vitales para la reproducción del sistema social. Una nueva subjetividad histórica es plena sólo cuando no se limita a interpretarse a sí misma como expresión de pasiones y deseos particulares, sino cuando puede reorganizar en formas más democráticas y expansivas las funciones dirigentes y las tareas ejecutivas del sistema social y recomponer aquellas funciones y tareas en una nueva forma unitaria, en un nuevo orden ético-político” (M. Montanari, 1998: 107).

Se debe ser cuidadoso en la interpretación del concepto, puesto que, como bien advertía Gramsci, la doble tarea científico-política de la revolución pasiva debe ser elaborada críticamente y depurada de todo principio “mecanicista” y “fatalista” [...] “*Così devono essere riportati alla descrizione dei tre momento fondamentali in cui può distinguersi una «situazione» o un equilibrio di forze, col massimo di valorizzazione del secondo momento, o equilibrio delle forze politiche e specialmente del terzo momento o equilibrio politico-militare*” (Gramsci, 1974: 96-97). Por ello, el problema del concepto es científico-político y no filosófico-político, porque requiere análisis específicos de la práctica política en la historia, como por ejemplo el análisis de la “relación de fuerzas”.

El «tercer momento», el de la relación de fuerzas, sin duda causa un profundo interés por su riqueza histórico-política; puede entenderse que la revolución pasiva a pasado situaciones históricas como la ocupación austriaca de los Habsburgo con un numeroso poderío militar en Italia antes del triunfo del *Risorgimento*, o bien, el desarrollo del cristianismo en el Imperio Romano, mientras otras más ingenuas para Gramsci, como lo fueron el «gandhismo» y el «tolstoísmo» por su matiz religioso.

Ya llegado el tema, permítaseme denotar la importancia de *Il Risorgimento* italiano en el desarrollo del concepto, puesto que el proceso de unificación italiana ha mostrado los mejores ejemplos de *revolución pasiva*, *revolución restauración*, *guerra de posición* y *guerra de maniobra* o *movimiento*, y aunque todos conceptos van ligados necesariamente, se tratarán en los sucesivos apartados. Gramsci se basa en el desarrollo del *Risorgimento*, según Vincenzo Cuoco⁵⁰, del cual aprende y perfecciona el concepto de revolución pasiva, por el cual las condiciones de la revolución napolitana fueron manifestadas por necesidades influenciadas del exterior o bien, ajenas a las necesidades del pueblo, siendo concentradas en las clases acomodadas; tal es el caso de la Revolución Francesa [...] “*La Francia, fin dal 1789, avea fatta la più gran rivoluzione di cui ci parli la storia. Non vi era esempio di rivoluzione, che, volendo tutto riformare, avea tutto distrutto. Le altre aveano combattuto e vinto un pregiudizio con altro pregiudizio un'opinione con un'altra opinione, un costume con un altro costume: questa avea nel tempo istesso attaccato e revesciato l'altre, il trono, i diritti e le proprietà delle famiglie, e finanche i nomi che nove secoli avean rese rispettabili agli occhi de 'popoli [...]La rivoluzione francese, se benne prevista da alcuni pochi saggi, ai quali il volgo non suole prestar fede, scoppiò improvvisa e savalordi tutta l'Europa. Tutti gli altri sovrani, parte per*

50^o Vincenzo Cuoco es heredero de la tradición filosófica de Vico y de la difusión platónica en Italia, entre su obra más destacada y de importancia para Gramsci está: *Il Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*. Fue partícipe en la revolución napolitana de 1799.

parentela che li univa a Luigi decimosesto, parte per proprio interesse, temettero un essemplio che potea divenir contagioso” (V. Couco, 1913: 17), más no así, de las condiciones del pueblo italiano, ni en su realidad, ni en su contexto histórico; esta lectura está estrechamente vinculada a la idea del *intelectual cosmopolita*, del cual, a raíz de una falta de identidad italiana antes del *Risorgimento*, se exportaban e importaban conocimientos intelectuales ajenos a la realidad de Italia.

Il Risorgimento según Gramsci, puede empezar a partir de 1848, en este contexto histórico, las Jornadas de Milán y la sublevación veneciana, la secesión de Sicilia y la sublevación napolitana representan Estados autónomos que se han librado de la ocupación austriaca. Pero no sólo *Il Risorgimento* se puede enmarcar en esta serie de levantamientos emancipatorios; Gramsci cree que un elemento fuerte de conciencia de la “unidad cultural” en Italia ha estado presente, al menos, desde el s. XIII con la unificación lingüística literaria de Dante. Y aunque este último no represente un hecho histórico concreto, sin duda hizo expresa la necesidad de un lenguaje y sentimiento común italiano. Otro aspecto, sugiere Gramsci, es el de la necesidad de la independencia italiana de la influencia extranjera. La unidad nacional se debió al equilibrio de la relación fuerzas a nivel internacional [...] “esto se verificó después de 1748⁵¹, es decir después de la caída de la hegemonía francesa y la exclusión absoluta de la hegemonía española y austriaca, pero desapareció nuevamente después de 1815⁵²... entre los elementos internacionales es preciso considerar la posición del Papado, cuya fuerza en el ámbito italiano estaba vinculada a la fuerzas internacional: el regalismo y el josesismo⁵³, es decir la primera afirmación liberal y laica del Estado, son elementos esenciales para la preparación de la unidad. De elemento negativo y pasivo, la situación internacional pasa a ser un elemento activo después de la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas, que amplían el interés político y nacional a la pequeña burguesía y a los pequeños intelectuales, que dan cierta experiencia militar y crean cierto número de oficiales italianos. La fórmula “República una e indivisible” adquiere cierta popularidad y, pese a todo, el Partido de

51¹ Gramsci se refiere al segundo Tratado de Aquisgrán, firmado en 1748, que puso fin a la Guerra de Sucesión Austríaca iniciada en 1740. Las negociaciones comenzaron en Aquisgrán (entonces una *ciudad imperial libre* dentro del Sacro Imperio Romano Germánico) el 24 de abril y el acuerdo se suscribió finalmente el 18 de octubre. Bajo las potencias imperiales: Gran Bretaña y Francia.

52¹ 1815 fue el fin de las guerras napoleónicas, el Congreso de Viena de 1815 resolvió, entre otros temas, dividir el territorio italiano en nueve pequeños estados, la mayoría bajo el control parcial o directo del imperio austriaco, a saber: Cerdeña, Lombardía - Venecia; Parma – Placencia; Modena – Reggio; Toscana, Luque, el Estado de la iglesia del Papa Pío VII; las dos Sicilias y San Marino.

53¹ Tendencia regalista que se dio en Austria por vincularse al emperador José II. Por regalismo entiéndase: el conjunto de teorías y prácticas sustentadoras del derecho privativo de los soberanos sobre determinadas regalías (derechos y prerrogativas exclusivas de los reyes, inherentes a la soberanía). Especialmente de las que chocaban con los derechos del Papa.

Acción proviene de la Revolución Francesa y de sus repercusiones en Italia”. (Gramsci, 2000: 65-66).

Esta última tesis, sostiene a mi parecer, la intención de Gramsci de mostrar que el movimiento liberal a escala internacional fue una revolución pasiva; primero, porque se adaptó a las viejas estructuras feudales a través de una secularización parcial; segundo, la confesionalidad de los Estados al mundo feudal-cristiano sigue latente hasta nuestros días y fue trasladado al colonialismo; y tercero, debido a que esa revolución pasiva de corte liberal trajo consigo importantes conquistas en el plano de la historia material: conquistas de derechos civiles, políticos y una expansión de las formas de la producción, primero con un incipiente capitalismo (precapitalismo) y que culminaron en la Revolución Industrial y en la hegemonía mundial del sistema capitalista (protocapitalismo) implantaron un cambio en la superestructura, pero sin desvincularse con el “viejo orden”. Como tal, la expansión del pensamiento liberal se muestra y posiciona al mundo de una forma acotada, limitada y en muchos sentidos llena de contradicciones [...] “La burguesía propiamente industrial nunca realizará una revolución claramente en su favor. El así llamado «bonapartismo» indica la ambigüedad de un bloque histórico en el que la burguesía deberá compartir el poder con clases o sectores de clase preburguesas o antiburguesas”. (E. Dussel, 2007: 345). “Anti-Derecho” compartido de la apropiación del mundo por las oligarquías burguesas mundiales muy lejana a una verdadera legitimidad popular.

Posiblemente el lector tendrá una buena objeción en reclamar que la explicación del concepto *revolución restauración* debería situarse antes que el de *revolución pasiva*, no obstante, hago lo contrario para definir gran parte de la dialéctica gramsciana para finalizar con este concepto general de «revolución». La revolución pasiva es una extensión categorial de la revolución restauración, por ello Gramsci tiene una fuerte formación de ver a la historia como dialéctica, y en la medida que el marxismo tradicional para él, representa un “historicismo absoluto” se va expresando la historia como un largo camino de revoluciones pasivas. D. Kanoussi ha mostardo, de manera erudita, esta distinción [...] “Lo que Gramsci llama revolución-restauración no es entonces más que la forma misma de la dialéctica. Todo el proceso histórico de formación del mundo moderno ha sido para él un amplio proceso de revolución pasiva”. (D. Kanoussi, 2000: 145).

3.4 Relación de Fuerzas, Guerra de Posición y Guerra de Movimiento (Maniobra), Guerra de Asedio y el Problema de la Conciencia de Clase.

Los problemas de «dirección política» tienen su fin en el “estire y afloje” de la hegemonía propia de la lucha de clases. Se debe ser consciente y enfático en que la dirección política no es una actividad exclusiva del gobierno que encabeza los intereses del Estado. La dirección política es propia de sindicatos, Partidos, grupos y asociaciones dentro de la sociedad civil, es decir, los elementos de dirección son propios tanto de la *società civile* y la *società politica*. El primer elemento a tratar por Gramsci es el de la «espontaneidad», tal cual “propio de las clases subalternas” que en su «dirección consciente» no han hallado la importancia de que su historia pueda marcar algún valor trascendente, o dicho de otra

forma, las clases subalternas se sitúan en el «*para sí*⁵⁴», no cumpliendo el punto primigenio de su dialéctica del «*en sí*⁵⁵» y su retorno del autoconsciente: en sí → para sí → en sí⁵⁶. Lo anterior es el gran problema de *dirección consciente* (dirección política) que atañe a las clases subalternas y, que es necesario resolver mediante la autoreferencia de éstas clases al *en sí* y romper este círculo de alienación. [...] Puede decirse que el elemento de la espontaneidad es por eso característico de la «historia de las clases subalternas», e incluso uno de los elementos más marginales y periféricos de estas clases, que han cobrado conciencia de clase «para sí» y que por ello no sospechan siquiera que su historia pueda de ella dejar pruebas documentales.

Éste énfasis gramsciano y su influencia hegeliano-marxista, destapará los elementos hasta antes ocultos de la problemática de la conciencia de clase, más aun de la propuesta de la autoconciencia social minada por la fetichización del «*Capital*» en todos los ámbitos de la vida social. En consecuencia, Gramsci es útil más para América Latina y el mundo periférico debido a las condiciones industrialización parcial, desarrollo manufacturero y con burguesías nacionales endebles o dependientes de los países capitalistas hegemónicos. Ya lo decía Marx, que el paso a una nueva sociedad será a través de alcanzar el máximo de desarrollo del sistema capitalista; la noción de que el proletariado sea la clase única que expresa esa nueva sociedad y en que sus manos está la transformación, no es ortodoxia, sino *objetividad*. Los problemas de dominación y explotación de clase en las sociedades industrializadas serán resueltas una vez que la clase obrera –y no el campesinado, ni las burocracias, ni otros tipos de gente empleada etc. – resuelva a su favor la lucha de clases y, gane la batalla final contra el capitalista; las demandas parciales de los demás sectores oprimidos son importantes, pero no resuelven la contradicción mayor que está dada sólo en la relación clase obrera-capitalista. Por ello Gramsci habla de clases subalternas y no del proletariado en particular como «*sujeto revolucionario*», y consecuentemente Gramsci es mayormente útil para América Latina, África, e incluso el mundo asiático y musulmán, donde no se han dado procesos de industrialización colosales como las naciones del Atlántico occidental. Para la teoría de Marx nos encontramos mayoritariamente en la fase «cooperativa» manufacturera, parcialmente con tintes de Gran Industria pero sin llegar a sus niveles altamente sofisticados: el obrero en América Latina es un «obrero colectivo⁵⁷» que ha perdido sus dotes artesanales, pero que aún conserva parcialmente el uso de la herramienta, de tal manera, esto tiene un punto a favor: la no *maquinización* «total» en las

54¹ La autoconciencia es *para sí* en cuanto que para otra. Mi existencia reflejada en el otro.

55¹ Lo que Hegel entiende como la autoconciencia que se contempla a sí misma.

56¹ Tómese en cuenta que el autoconsciente *en sí* y en su retorno en la comprensión de mundo regresa en el proceso del *para sí* a un nuevo *en sí* dotado de una objetividad mayor de su realidad.

sociedades del capitalismo periférico aun no han arrebatado la ya poca creatividad del obrero [...] el número de herramientas con que opera simultáneamente una máquina herramienta, se ha liberado desde un principio de las barreras orgánicas que restringen la herramienta de un obrero [...] la máquina, de la que arranca la revolución industrial, reemplaza al obrero que manipula una herramienta única por un mecanismo que opera simultáneamente con una *masa* de herramientas iguales o parecidas a aquella y que es movido por una fuerza motriz única... (K. Marx, 2008: 455 y 457), que en la Industria mecanizada de las grandes potencias ya ha robado al obrero, al grado de subsumirlo en su totalidad el servicio y ritmo de la máquina. Y se preguntará el lector si en todo el capitalismo periférico ¿no habrá un punto de llegada a esta mecanización total?; la respuesta tajante es no; el capitalismo global necesita aquellas ramas manufactureras en donde el número de obreros explotados es mayor, donde las leyes nacionales mantienen salarios muy por debajo de los niveles básicos de subsistencia, donde el capital necesita niveles de extracción de plusvalor alto que ya no son posibles en sus países de origen; el mundo periférico es útil para el capitalismo global porque sólo de esa forma puede seguir manteniendo tasas de ganancia tan altas. (Gramsci, 1973: 31).

Después de esta breve explicación para tratar de introducir la mayor relevancia para la situación en América Latina a partir de Gramsci, podremos continuar con el segundo requisito de los criterios de «dirección». La disciplina no es una relación lineal como ocurre, por ejemplo, en el mundo de la producción, de la fábrica, de la explotación disciplinada y la sumisión del obrero en la jornada laboral, sino que el pensar en una disciplina de las clases explotadas para la dirección política será en términos de una consciente política de la directriz clave. Pero, en ciertos periodos (p. e. en la *guerra de movimiento*) será necesario recurrir a la disciplina mecánica (militar), es decir: una aceptación pasiva de órdenes políticas. Pero, volvamos a la disciplina «no-lineal» que es de mayor importancia táctica. Ésta, no anula la personalidad en el sentido orgánico – indica Gramsci– su función es solamente limitar al albedrío y las pasiones que pueden desembocar en una acción irresponsable, así como la *vanidad* que muchos sujetos pueden anteponer para sobresalir por encima de los fines colectivos. [...] “la disciplina, por consiguiente, no anula la personalidad ni la libertad: la cuestión de la «personalidad y la libertad» no se suscita por el hecho de la disciplina, sino por el «origen del poder que ordena la disciplina»”. (Gramsci, 1973: 40). Así, Gramsci observará que el carácter

57) Gramsci lo llama en franca cita a Marx y a *El Capital*: «trabajador colectivo», en sí, Gramsci fortalece el concepto de «obrero colectivo» al señalar que las clases dominadas alcanzarán en gran medida su liberación al comprender que el fenómeno del trabajo colectivo es dado en términos del desarrollo técnico de las clases dominantes, o dicho de otra forma, el descubrimiento de que el fenómeno de la producción no se limita a producir una cierta mercancía, sino a la apropiación de trabajo impago que el burgués se apropia, es salir del círculo de alienación en el cual el obrero está sumido en la fábrica; cuando el trabajador colectivo comprende serlo [...] y no sólo en cada fábrica en particular, sino en esferas más amplias de la división del trabajo nacional e internacional, y de esta conciencia adquirida impone una manifestación externa, política, justamente en los organismos que representan a la fábrica como productora de objetos reales y no de beneficios. (Gramsci, 1977: 100). Es ahí cuando las clases explotadas descubren su «Exterioridad».

disciplinario es, junto a la libertad una necesidad del espíritu democrático, ya que si la autoridad⁵⁸ es, «una función técnica especializada» y no un simple arbitrio, es decir, una imposición «exterior», la disciplina se torna como elemento necesario de orden democrático y de la libertad. Finalmente, la libertad es «responsabilidad» pensado a profundidad [...] Al concepto de libertad se le tendría que acompañar del de responsabilidad, el cual genera la disciplina, y no directamente la disciplina entendida como impuesta desde fuera, como limitación coactiva de la libertad. Es la responsabilidad contra el arbitrio individual, o sea la única libertad es la «responsable», la «universal», en cuanto se coloca como aspecto individual de una «libertad» colectiva o de grupo, como expresión individual una ley”. (Gramsci, 1990: 192-193).

Dado el concepto de disciplina es preciso, inmediatamente pasar a *guerra de posición* y *guerra de movimiento*. Me viene en mente, la idea de Gramsci, en la cual las estructuras de la *società civile* son *en sí*, como el «sistema de trincheras⁵⁹», de aquí partimos del primer concepto: *guerra de posición*⁶⁰ que, es una acción militar táctica, en la cual el posicionamiento táctico, ahora, el campo político se torna a largo plazo y de cierta medida más sólido, si se quiere una concentración inaudita de hegemonía, es necesaria la participación de las más amplias masas; no puede ser resuelta por un golpe de mano, por imperio de la voluntad, requiere un desarrollo largo, difícil, lleno de avances y retrocesos, pero tras lo cual, si se logra la victoria, ésta es más decisiva y estable que en la guerra de maniobra. La *guerra de movimiento* en lo político, fue perfectamente ilustrada por la revolución bolchevique de Octubre, es decir, una guerra frontal, en la cual el ataque es directo, inmediato y con una misión específica. Gramsci tenía particular interés por la guerra de posición, debido a que encaraba formas más dinámicas, estratégicas y fuertes –de preparación política– para encaminar la hegemonía a la conquista del Estado, y podemos decir conquista en relación a los ejemplos del propio Gramsci al establecer una relación sincrónica entre la conquista del Estado y la conquista de América que entablaron las potencias europeas “[...] En cierto sentido puede ser parangonada con las guerras coloniales o con las viejas guerras de conquista, cuando el ejército victorioso ocupa o se propone ocupar en forma estable todo o una parte del territorio conquistado. Entonces, el

58¹ La «autoridad» debe cubrir un grupo socialmente homogéneo, no así, de imposición de un grupo sobre otro dentro de la sociedad, ello, para que no se convierta en simple dirección, o peor aún, en dominación. Sólo así, la disciplina es autónoma y libre.

59¹ Es prudente destacar que Gramsci no trasladó tales conceptos de ciencia militar para aplicarlos tal cual a la guerra política, considerando que ésta última poseía situaciones más complejas debido a la pluriversidad del campo social.

60¹ En la ciencia militar la «guerra de posición» o de «trincheras» es aquella en la cual los ejércitos combatientes mantienen líneas estáticas de fortificaciones cavadas en el suelo y enfrentadas.

ejército vencido es desarmado y dispersado, pero la lucha continúa en el terreno político y en el de la «preparación» militar. (Gramsci, 1974: 88). No por ello, piénsese que la guerra de maniobra es inútil, en gran medida, ésta aporta el golpe más fuerte en la lucha tanto militar como política, el problema es en relación a su carácter espontáneo del cual, si no está sostenido por una táctica de *posición* será difícil invadir, conquistar, establecer y mantener el poder político; no es que haya preferencia por alguna, pero una adecuada combinación «guerras» (Gramsci las llama *forme di lotta miste*) favorecen la lucha política [...] “*La resistenza passiva di Gandhi è una guerra di posizione, che diventa guerra di movimento in certi momento e in altri guerra sotterranea: il boicot taggio è una guerra di posizione, gli scioperi sono guerra di movimento, la preparazione clandestina di armi e di elementi combattivi d’assalto è guerra sotterranea*” (Gramsci, 1974: 89).

La guerra de posición puede entenderse de forma más simplificada como una «guerra estratégica» en la cual la preparación política y la disciplina son sus fundamentos, es una función táctica, más no estratégica es pues, un estire y afloje de las relaciones de fuerzas; tal cual los ejemplos de la ciencia militar en Gramsci, puede observarse la misma ejemplificación en Perry Anderson [...] Una guerra de posición no está, en realidad, constituida simplemente por trincheras propiamente dichas, sino por todo el sistema organizativo e industrial del territorio situado tras el ejército en campaña (P. Anderson, 1991: 20). Piénsese p. e., en el campamento de sitio del ejército mongól a China por Genghis Khan, o el sitio a Tenochtitlán por parte de los españoles. La guerra de movimiento, por el contrario es es una situación de «ataque frontal», es acción de combate que busca destruir la cohesión enemiga mediante una serie de acciones rápidas, violentas e inesperadas que produzcan un deterioro rápido y turbulento de la situación a la que el enemigo no puede hacerle frente.

3.5 Hegemonía

Hegemonía, en primer lugar, a de tratarse en Gramsci como un sinónimo de *società civile* o bien, *hegemoni civile*, no por ello de forma exclusiva, sino en la medida de la «emancipación» dominante de clase. Pero antes de hacer esta descripción, creo que una correcta línea de investigación hace referencia a lo expresado en Gramsci en *L’Ordine Nuovo*. Lo anterior lo ratifica, L. Gruppi que ha insistido en que las bases de investigación del concepto *hegemoni* se dan a través de un «hilo conductor», desde *La cuestión meridional* (1926) a las notas de los *Quaderni*. (L. Gruppi, 1981: 41). Lo cierto es que Gramsci, intentaba romper con el esquema mecanicista y evolucionista del materialismo y encontrar desde la Italia rural a sus incipientes embriones de industrialización, un movimiento de organización obrero-campesino a partir del ejemplo de los *soviets*. Lo interesante del movimiento obrero italiano, es que la génesis de su organización se dio a partir de la vida en la fábrica, lo que dio la pauta para que Gramsci dedicara tantas líneas a describir los *Consejos de Fábrica* de la clase obrera fundamentalmente situada en el Norte italiano, mientras que la cuestión campesina de importancia vital para el *mezzogiorno* y Cerdeña y Sicilia. La importancia de la vida en la Fábrica, o para decirlo mejor: la importancia de la vida del obrero explotado en la fábrica, es un punto crucial que

marca a mi parecer el importante vínculo con Marx y su posición respecto a la *Teoría de la Jornada Laboral*. No sobra decir, que la bandera nacional del *capitalismo* es inexistente, puesto que su nacionalidad es un solo signo, la ganancia y la extracción de *plusvalor*; de esta manera lo expuesto por Marx es válido para cualquier sociedad donde haya pisado el *Capital*. En el capítulo VIII de *El Capital*, Marx, se da a la tarea de describir las atrocidades que sufre el obrero en la fábrica, desde la simple explotación de una jornada laboral media, a la sobre-explotación de los Ramos Industriales ingleses y la extensión nocturna de la jornada impaga, y del trabajo infantil; del cómo *p. e.* todos estos abusos se pasan por alto por la *Ley* imponiendo multas ridículas a los «patrones», que prefieren pagarlas sin reserva, a fin de continuar con éstas prácticas: en suma, la *Ley* que viola no es justa; las penas son risibles porque la misma autoridad, el Estado, es de clase. (K. Marx, 2007: cap. VIII).

Lo misma situación, aunque con sus respectivas particularidades nacionales, pasa en Italia y en otras partes del mundo. El *Capital* sólo estará donde sea posible la extracción de plusvalor «*Totalidad*». Gramsci entendía muy bien lo anterior, y por ello para él era importante desarrollar un manifiesto teórico-político de los *Consejos*, y las *Comisiones de Fábrica* en suma de que experimentaban la vida misma de la explotación «*Exterioridad*»⁶¹, más que la organización del *Partido*, o del desarrollo intelectual del movimiento. Pero todo esto, a diferencia del movimiento bolchevique, no podría estar completo sin la alianza de todas las clases subalternas: en síntesis el *plebs*⁶² que ha dejado de ser *populus* y que aspira a ser un nuevo Orden, un nuevo Estado. Esta alianza de la historia es lo que se llamará: *bloque hegemónico*.

Si bien, tratando de insinuar, que el bloque hegemónico es el *populus*: el pueblo que se emancipa como «*negación*» de la dominación de un sistema injusto; la hegemonía es incorpórea, es decir, sólo es la potencialidad inmanente de la lucha de clases, mejor aún, la síntesis de la *società civile* y la *società política* que en la forma de la investidura del Estado se inclina sobre una clase en particular. No debe existir una disociación entre sociedad política y sociedad civil, puesto que ambas son expresiones de un concepto común: el pueblo (pero entendido siempre como clases subalternas); si el pueblo es el agente político del bloque histórico, la cuestión orgánica: sociedad civil + sociedad política = pueblo; pueblo + Estado Ampliado = hegemonía civil, entonces, *populus hegemoni*. Pero la hegemonía nunca es un momento, cerrado «*Totalizado*», es «*Totalidad*», pero no se totaliza. De ello se afirma que la hegemonía si bien, en primer lugar es potencialidad de las clases dominadas y que en las contradicciones del sistema capitalista mismo encuentran su expresión como «*nueva sociedad*»; dicha sociedad, como lo ha descrito

61^o Para el debate de «*Totalidad*» y «*Exterioridad*», recomiendo: E. Dussel op. cit. (2007): «LA REBELIÓN DE LAS VÍCTIMAS Y LA LENTA INVENCION DEL ESTADO SECULAR». pp. 71-87.

62^o Del concepto de Ernesto Laclau en *La Razón Populista*, y posteriormente incluido por E. Dussel en su obra.

Francisco Piñón se ha de basar en la figura del *Partido* como «organizador» de la potencial hegemonía de las clases subalternas en las cuales ésta institución es la escuela de la vida estatal: la experiencia ha adquirido por las clases subalternas [...] “Para Gramsci, el partido debe estar involucrado en la vida social y política de su país [...] ya no estaba radicado en la fase corporativo-económica, en pura organización técnicas con dogmas por defender, sino en ese momento de reforma intelectual y moral de la sociedad en orden a la creación de una nueva cultura [...] los partidos serán escuelas de cultura política, de dirigencia intelectual” (F. Piñón, 1995: 88-89), de tal desarrollo de formación político cultural, es lo que definirá Gramsci como la «formación de una voluntad colectiva nacional-popular» y en la cual tal *voluntad colectiva* es el *Moderno Príncipe*: el operador y organizador de la expresión «activa de las clases subalternas»; la hegemonía es también el Estado vigente, ya sea en consenso o crisis, pero en este último caso con pérdidas de poder hegemónico; así, en los Estados Liberales y/o Republicanos donde reina la «división de poderes» se puede ver que son «órganos de hegemonía política» institucionalizada estén fetichizados o no, pero al igual que el Estado, las instituciones de gobierno corruptas padecen fugas de poder hegemónico [...] Naturalmente, estos tres poderes son también órganos de la hegemonía política, pero en una medida diferente: 1) Parlamento; 2) Magistratura; 3) Gobierno. Hay que anotar en especial la impresión desastrosa que provocan en el público las irregularidades en la administración judicial: el aparato hegemónico es más sensible en este sector, al cual pueden asimilarse también las arbitrariedades de la policía y de la administración pública. (Gramsci, 1974: 119).

De tal suerte, ya en aquellos años, Gramsci destacará que la fetichización de las instituciones son un problema más que grave en torno al mantenimiento del aparato hegemónico, más aun, que el punto más endeble de todo este poder dominante se encuentra en el ejercicio de la «Ley», siendo que ésta ya no puede más ser respetada cuando atenta con la vida y promueve la injusticia⁶³.

63¹ Como lo ha señalado E. Dussel [...] Puede verse que Gramsci ha alcanzado una expresión precisa. El Estado, en cuanto que ejerce el poder, tiene por fundamento al consenso de la mayoría de la población, cuyos intereses son cumplidos (universalidad) por la propuesta de un grupo de la comunidad política: la clase obrera (particularidad). Ese consenso es fruto del “convencimiento”, no de dominación o violencia. La pluralidad de las voluntades ha sido aunada por el consenso, convergencia en la que consiste el poder, que, por su parte, desde abajo hacia arriba funda el ejercicio delegado del poder de las instituciones del Estado. [...] Para Gramsci, entonces, una clase es dirigente si ejerce el poder con el consenso de las mayorías (si es hegemónica), pero si pierde dicho consenso pasa a ser una clase dominante (sin hegemonía), y por lo tanto ejerce principalmente la coerción¹. Para que haya hegemonía debe haber consenso, pero un consenso que no es del tipo de la legitimidad weberiana, ni meramente ideológica (tal como la formulaba el marxismo standard o el althusserianismo), ni puramente racional discursiva (como en J. Habermas). Es algo más complejo. Se trata de un sentido del consenso que supone una teoría compleja de la integración política de la comunidad, donde el horizonte crítico-revolucionario es su horizonte de constitución, al igual que un análisis ampliado del campo institucional del Estado. (E. Dussel, *Política de la Liberación*, T. II., 2008, s/p.)

Por ello, *hegemoni civile*, es la fuerza intrínseca impulsada de la sociedad civil que a través de las clases subalternas tiene en sí misma la potencialidad de una nueva sociedad, tanto en su papel de conciencia como *clase* (Marx), o como *clases subalternas* (Gramsci), de las contradicciones mismas del capitalismo: la sociedad comunista existe ya en la vida en la Fábrica, en la explotación de todo trabajo humano que genere plusvalor; una clase explotada por otra, llamada dominante. El problema de cómo focalizar esa fuerza hegemónica es su verdadera importancia dentro de la teoría marxista. Por ello, el problema de la hegemonía es un problema de «alianzas» (guerra de posición) entre clases explotadas disgregadas: clases subalternas. No es ya un problema de «vanguardia» de un solo sector: el proletariado fabril. El cómo conducir esas alianzas se verá en Gramsci en el problema de la «guerra militar». De tal manera, la importancia de romper con la esquematización de una clase «vanguardia», es lo que llevó a Chantal Mouffe a fines de los 70's a demostrar que la hegemonía en Gramsci no era un problema teórico a resolver para el proletariado de forma exclusiva, sino que tal concepto representaba una teoría orgánica de todas las clases dirigentes, siendo la primera la clase que ya ejerce y conduce la hegemonía que es la clase dirigente burguesa, y la clase dirigente primigenia de las clases subalternas (el proletariado) está potencialmente cargada de ella. [...] *“The problematic of hegemony is to be found right from the first of the Prison Notebooks, but with an important innovation: Gramsci no longer applies it only to the strategy of the proletariat, but uses it to think of the practices of the ruling classes in general”* (C. Mouffe, 1979: 179). De forma más precisa, el rompimiento y a la vez reconstrucción con el concepto de hegemonía en Lenin que auspicia un movimiento proletario con una fuerte necesidad de liderazgo político desde el partido [...] *“we are still at the stage of the leninist conception of hegemony seen as the leadership of the proletariat over the peasantry, that is to say that it was political leadership which constituted the essential element of this conception in view of the fact that hegemony was thought of in terms of a class alliance. It is only later in the Prison Notebooks that hegemony in its typically gramscian sense is to be found, and here it becomes the indissoluble union of political leadership and intellectual and moral leadership, which clearly goes beyond the idea of a simple class alliance”* (C. Mouffe, *Ibíd.*). o bien, como ha destacado E. Dussel en *Política (t. II)* [...] *“Lo que para Lenin significa todavía una táctica de alianzas se transforma lentamente para Gramsci en una estrategia del consenso intersubjetivo, no sólo basado en intereses económicos y políticos, sino justificado teóricamente, ideológica y culturalmente. La hegemonía se funda en un consentimiento social y político, que no sólo abarca la objetividad de la ideología (tradicional en el ya naciente marxismo *standard*), sino igualmente la subjetividad propiamente política. No interesa tanto que el consenso funde la legitimidad (en la esfera formal), sino que el consenso constituya intrínsecamente el poder hegemónico (que nunca es poder unánime, aunque se debería tender a él como un postulado político).*

[...] El movimiento *L'Ordine Nuovo* se proponía partir del ejemplo bolchevique, aunque inspirándose igualmente de Sorel, Barbusse, De León (el líder marxista norteamericano), y otros teóricos del momento, y por ello Lenin no podía dejar de ser la fuente principal de inspiración política estratégica. (E. Dussel, 2008: s/p). Pero Dussel, sin

embargo, está pensando –en su aclaración a pie de página–⁶⁴ que Gramsci utiliza las categorías de «infra» y «súper» estructura como cuestiones endebles que no consideró importantes el Marx maduro, no obstante Gramsci ha destacado el papel de estas categorías solamente para el desarrollo de la «relación de fuerzas», es decir, de un momento parcial, que en nada funda la idea de pensar en un desvío de la subjetividad política, Gramsci es consciente que el marxismo necesita pensar en una «apertura subjetiva» de las «alianzas políticas de las clases subalternas», pero focalizando el carácter objetivo de la «guerra de movimiento» del nuevo bloque histórico.

Entendido el bloque histórico como la unión indisoluble entre «liderazgo político» y «liderazgo moral-intelectual», a tales aspectos, la guerra militar, es una guerra de tácticas políticas que preparan al pueblo para conducir el bloque histórico. Lo anterior supone pensar en lo que Gramsci llamó el «Estado Ampliado» o «Estado Pleno». En definitiva, el papel intelectual-moral posiciona el frente cultural-filosófico para alcanzar el Estado Pleno, pero no hay tal Estado, es decir, no hay elementos suficientes para construir un nuevo «bloque histórico», mientras no sean evidentemente homogéneas la estructura y superestructura no habrá situación hegemónica, ésta característica sólo es posible cuando se haya superado la fase económico-corporativa del Estado. No es posible ya, pensar en términos economicistas en la teoría marxista, de tal forma Gramsci piensa que la teoría de la «relación de fuerzas» es fundamental para entender los momentos de homogeneidad entre estructura y superestructura: [...] “1) ninguna sociedad se propone tareas para cuya solución no existan ya las condiciones necesarias y suficientes o no estén, al menos, en vía de aparición y desarrollo; 2) ninguna sociedad desaparece y puede ser sustituida si antes no desarrolló todas las formas de vida que están implícitas en sus relaciones” (Gramsci, 1974: 64).

El combate al «economicismo» es la lucha frente al economicismo burgués y su propagación en la teoría marxista de forma más precisa. El pensar a la economía como «un todo», sugiere, como en el historicismo a pretender una serie de cambios globales a partir de reduccionismos simplistas causi-proféticos de la toda realidad social [...] *L'economia è tutto, Molti filosofi ed economista «borghesi» hanno ripreso questo ritornello [...] Essi si ingegnano a dimostrarci che tutt la diplomacia è comandata da quistioni di tariffe doganali e di prezzi di costo. Queste sperienza scientifica e procedono da una specie di scetticismo superiore che vorrebe passare per una eleganza suprema. La passione in politica estera? Il sentimento materia nazionale? Suvvia! [...] Questa roba è buona per la gente comune. [...] È completamente falso che i popoli non si lasciano guidare che da considerazioni di interesse ed è completamente vero che essi obbediscono soprattutto a delle considerazioni dettate da un desiderio e da una fede*

64) [...] Es verdad que lamentablemente Gramsci usa todavía aquellas categorías sumamente endebles (y que para el Marx definitivo no fueron categorías de importancia), en aquello de la “infra-“y “supra-estructura”, aunque tiende ya a mostrar la mutua co-determinación de a) lo material económico, con b) la toma de conciencia y c) los momentos en los cuales los “intelectuales” (orgánicos o no) juegan una función propia. (E. Dussel, ibíd.: s/p).

ardente di prestigio. Chi non comprende questo non comprende nulla. (Gramsci, 1974: 54).

El precio costoso de mantener al economicismo es reducir la historia y toda la «acción humana» a intereses inmediatos; se sacrifica a la filosofía de la praxis que da objetividad a la emancipación de las víctimas, de las clases subalternas. Gramsci creía que encaminar esta lucha sería desarrollar la teoría del «Partido político»⁶⁵ como fin objetivo, al igual que el concepto de hegemonía como conducente de la expresión potencial de las clases dominadas. Una lucha contra la teoría de la «revolución permanente», que el marxismo *standard* contraponía al desarrollo de la «dictadura democrática-revolucionaria».

No es sino hasta el desarrollo de *Previsione e Prospettiva* que, el concepto de hegemonía figura en la teoría de la acción estratégica, es decir de la acción colectiva; la acción política que es la forma más sofisticada de la acción colectiva supone esa «doble perspectiva». La dialéctica gramsciana tiene un fuerte impulso de ésta apreciación de *la política*, concentrándose en el ejemplo del *Centaurio Machiavellico* [...] “*ferina ed umana, della forza e del consenso, dell’autorità e dell’egemonia, della violenza e della civiltà, del momento inividuale e di quello universale (della «Chiesa» e dello «Stato»), dell’a agitazione e della propaganda, della tattica e della strategia, ecc.* (Gramsci, 1974: 59). El centauro maquiavélico representaba a su vez la dominación de clase de una forma simple; [...] se ha confundido gravemente al centauro, a la dicotomía ley-fuerza (hombre-bestia), con el Estado ampliado de Gramsci, sin considerar la consistente remisión a la relación príncipe-pueblo. El príncipe es centauro, pero no pueblo. Por lo tanto, ahí donde Maquiavelo insiste en esa relación se encuentra en germen la idea de Estado ampliado, no en la idea de centauro (M. González Madrid, 2002: 216). Es preciso corregir que ésta representación mítica es asociada de forma más precisa a la lucha de clases desde su cuestión dialéctica. De los opuestos que ejemplifica Gramsci, es preciso destacar: «fuerza y consenso», ya que es a través de este binomio por el cual se sostiene o quebranta la hegemonía dado que Gramsci consideró en el *Q VII* que el papel de la «opinión pública» está estrechamente ligado al de hegemonía política [...] “es el punto de contacto entre la «sociedad civil» y la «sociedad política», entre el consenso y la fuerza. El Estado, cuando quiere iniciar una acción poco popular, crea previamente la opinión pública adecuada, o sea organizada y centraliza ciertos elementos de la sociedad civil (Gramsci, 1990: 197).

La fuerza está expresada por la potencialidad política (*potentia*) que tienen las clases; las clases subalternas poseen la *potentia* intrínseca de una Nueva Sociedad ya permeada en la vida y las contradicciones del capitalismo, por ello es necesario que las clases subalternas como parte de la sociedad civil rompan con el esquema «oficial» de la opinión pública y subsumirse en su realidad concreta; mientras las clases dirigentes se sostienen por el consenso de los dirigidos; el punto de inflexión estará en la medida en

65) Toda la obra de los *Quaderni del Carcere* estará marcada por la alegoría del «Partido Político Revolucionario» como el «Moderno Príncipe».

que la dirección se sustituya por dominación⁶⁶ y no haya más consenso, sino posibilidad de la fuerza, de encaminar la «hegemonía» y las alianzas populares denominadas «bloque histórico».

Por supuesto que hablamos de un marxismo científico: dialéctico, no *standard*. Si bien Gramsci, tiene una muy marcada tradición al rescate del verdadero marxismo, no comparto que aquellas lecturas en las que en su teoría no haya un grado de originalidad en el tema del *Centauro Maquiavélico*. John Hoffman ha tratado sólo superficialmente este tema [...] “*The famous antinomies centred around Machiavelli’s Centaur, the levels of force and consent... ecc [...] all reflect a broad view of politics and the State which Gramsci shared with Lenin; Marx and Engels. It is certainly true, as we shall see, that Gramsci sought to analyse de two levels, the problem of coercion and consent, in discrete terms but it cannot be said that the presence of this antitheses in themselves constitute a new and fundamental dimension within Marxist political theory. Gramsci’s claim to originality must be sought elsewhere*” (J. Hoffman, 1984: 59), e incluso de una forma parcialmente alusiva en algunas citas a C. Mouffe en su ya famoso *Gramsci & Marxist Theory* que no dejan muy en clara la cuestión dialéctica de la cual Gramsci de sirve interpretando a Maquiavelo. Si bien, el marxismo de Gramsci no ha de encontrarse en su «originalidad» en la alegoría centaurea, ha de revalorarse académicamente en los términos del estudio de la transición política. A mi parecer, y como sostengo en esta tesis tal relación sostiene un debate «tras-temporal» con Maquiavelo respecto al problema de la conquista, instauración y del mantenimiento del *Nuevo Principado*, del Estado potencialmente socialista. No es casualidad, que Gramsci afirmara que Maquiavelo fue un precursor del marxismo.

¿Cómo alcanzar, conquistar, dirigir y mantener la hegemonía?; la previsión y la perspectiva a las que arguye Gramsci es de alta influencia maquiaveliana. Gramsci combatió las interpretaciones endebles de la «doble perspectiva». Para el filólogo de Cerdeña, será la perspectiva el primer aspecto clave para encaminar la hegemonía en la lucha de clases; se trata de combatir ciertas posiciones de «inmediatez» que desvíen la situación dialéctica a una reducción, de ésta a lo simplemente temporal. No hay que adelantar temporalmente la situación causalmente hegemónica, sino comprender su situación dialéctica en su momento histórico concreto respecto a los «aparatos de

66^o Es necesario aclarar que *Clase Dirigente/Dominante* como se utiliza en esta tesis es, clase finalmente y siempre dominante, aunque con funciones variables, ya sean institucionales, ya sean de relación con las clase que representan, se mueven en esta ambivalencia [...] una clase es *dominante* en dos formas, es decir, es «dirigente» y «dominante». Es dirigente en relación a las clases aliadas, y dominante en relación a las clases adversarias. Por ello, una clase puede (y debe) ser «dirigente» antes de tomar el poder. Una vez en el poder se convierte en dominante, pero continua siendo «dirigente». (Gramsci, Q 1).

hegemonía⁶⁷», la *virtù* de Maquiavelo [...] Sin esa oportunidad la virtud de su ánimo se habría perdido, y sin dicha virtud la oportunidad habría venido en vano. Era, por tanto, necesario para Moisés encontrar al pueblo de Israel, en Egipto, esclavo y oprimido por los egipcios, a fin de que ellos, para salir de la esclavitud, se dispusieran a seguirlo. Era conveniente que Rómulo no tuviera espacio suficiente en Alba, que fuera abandonado al nacer, si se quería que llegase a ser rey de Roma y fundador de aquella patria. Era necesario que Ciro encontrara a los Persas descontentos con el gobierno de los medos, y a los medos, blandos y afeminados por la larga paz” (N. Maquiavelo, 2001: 55⁶⁸) En segundo lugar, la «previsión» es el «ver bien el presente» y el «pasado» en cuanto a «movimiento» [...] *veder bene, cioè identificare con esattezza gli elementi fondamentali e permanente del proceso* (Gramsci, 1974: 59-60). Pero la previsión no puede ser «puramente» objetiva, aunque en gran medida lo debe ser. Prever es tener un «programa», un plan, una anticipación a «los hechos que se vienen». La previsión adquiere objetividad (más no por ello una pureza objetiva) cuando está vinculado a un programa [...] 1) porque sólo la pasión aguza el intelecto y contribuye a tornar más clara la intuición; 2) porque siendo la realidad del resultado de una aplicación de la voluntad humana a la sociedad de las cosas (del maquinista a la máquina), prescindir de todo momento voluntario o calcular solamente la intervención de las voluntades ajenas como elemento objetivo del juego general mutila la realidad misma. Sólo quien desea fuertemente identifica los elementos necesarios para la realización de su voluntad (Gramsci, 1974: 60). De tal forma la «anticipación a los hechos» rompe con el azar, con la fortuna; se puede encausar el poder hegemónico anteponiéndose a la contingencia; la preparación política y la organización «alianza» de las clases subalternas son el *moderno Principe*, el que encausa la hegemonía a favor de los «que no saben» los secretos del poder político, se trata de las «víctimas», de los «dominados», de los «oprimidos»: la «negación» que pretende invertir la «Totalidad» [...] No se me oculta que muchos han tenido y tienen la opinión de que las cosas del mundo están gobernadas por la fortuna y por Dios hasta tal punto que los hombres, a pesar de toda su prudencia, no pueden corregir su rumbo ni oponerles remedio alguno. Por esta razón podrían estimar que no hay motivo para esforzarse demasiado en las cosas [...] No obstante para que nuestra libre voluntad no quede anulada, pienso que puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de las acciones nuestras, pero la otra mitad, o casi, nos es dejada, incluso por ella, a nuestro control [...] ella muestra su poder⁶⁹ cuando no hay una virtud organizada y preparada para hacerle frente y por eso vuelve sus ímpetus allá donde sabe que no se

67¹ La teoría de los aparatos de hegemonía ocupa una cierta distancia con el concepto singular de *hegemonía*; la relación que guardan es, desde luego, inseparable. La diferencia radica en que los aparatos de hegemonía son momentos institucionales orgánicos que cumplen cierta función social de alienación ideológica como lo propondrá L. Althusser como *Aparatos Ideológicos de Estado*. Gramsci dedicará gran parte de este tema en sus escritos sobre la educación y el problema de la escuela tradicional, tal como lo vimos en el capítulo 2.

68¹ *De principatibus novis qui armis propriis et virtute acquiruntur.*

han construido los espigones y los diques para contenerla. (N. Maquiavelo⁷⁰, 2001: 134-135).

De tal medida, Gramsci llegó a sostener que a pesar del desarrollo necesario de una concepción política que mantuviera la «previsión» y «perspectiva» habría finalmente, que considerar que sólo era el elemento base para mover ese gran momento incorporado llamado: hegemonía; la previsión es necesaria, pero no basta para solidificar una *Weltanschauung*, ésta última, es el referente y motor de toda la «Totalidad» de un «Nuevo Orden»; en cada previsión está inmersa una concepción del mundo, una gama de posibilidades objetivas y esenciales hacia un mismo fin. [...] Sólo la existencia en el «previsor» de un programa a realizar hace sí que éste se atenga a lo esencial, a aquellos elementos que siendo «organizables», susceptibles de ser dirigidos o desviados, son en realidad los únicos previsibles [...] Generalmente se piensa que todo acto de previsión presupone la determinación de leyes de regularidad del tipo de las leyes de las ciencias naturales. Pero como las leyes no existen en el sentido absoluto o mecánico que se supone, no se tiene en cuenta la voluntad de los demás y no se «prevé» su aplicación. Se construye por lo tanto sobre una hipótesis arbitraria y no sobre la realidad (Gramsci, 1974: 60-61).

Sea cual fuese el caso, una correcta interpretación del concepto de hegemonía habrá de situarse sólo en su relación con la esfera material de las relaciones de producción inmersas en el capitalismo, basta decir, que lo que persiguen las clases dominantes son las formas más sofisticadas y eficaces por las cuales explotar el plusvalor, es el mundo de la producción el motor que sostiene al «capital», en nada importará a éstas clases ni un desarrollo de las formas de vida, del avance tecnológico, de las mejoras sociales en todos los campos: salud, educación, medio ambiente, etc., mientras no sea redituable en términos dinerarios. Las relaciones de producción por eso ocupan el papel central, puesto son *en sí*, y *para sí* del nacimiento, desarrollo y destrucción del «capital». La hegemonía, en gran medida, es la fuerza política potenciada –que deberá ser encaminada por una preparación política sólida: *previsión* y *perspectiva*– en la vida material del mundo de la producción, Gramsci reforzará y corregirá a la tradición marxista-leninista de acuerdo a que cada grupo o clase social es hegemónico cuando su construcción ideológica logra permear todos los estratos de una sociedad, convirtiéndolo en su *dirigente* moral, por contraposición al carácter *dominante* que implica el control del aparato de coerción: el Estado; las clases subalternas por ello asumen el papel histórico en el cual la hegemonía llegará a *dirigir* pero nunca así a *dominar*. De aquí, para finalizar, se vuelve necesaria la noción del «Estado Ampliado» y el «Estado Integral». Gramsci piensa que el Estado no sólo es «la dominación de una clase por otra»; la noción del Estado Ampliado supone que el

69 La Fortuna.

70 *Quantum fortuna in rebus humanis possit, et quomodo illis sit occurrendum.*

tránsito de la historia sólo ha sido un periodo largo de revoluciones pasivas, es decir, un Estado que sólo adhiere transformaciones aunadas a las nuevas necesidades materiales, pero que mantiene patrones arcaicos de dominación, recuérdese que Gramsci consideraba a las revoluciones burguesas y al fascismo como revoluciones pasivas; se vuelve latente la necesidad de una investigación acerca del desarrollo del Estado ampliado en el Renacimiento italiano, concretamente con Maquiavelo, ya que éste germen es aun enigmático. Puesto que el Estado ampliado supone una serie de revoluciones pasivas desde Maquiavelo –según Gramsci– el presupuesto de la hegemonía se vuelve un momento nubloso, en el cual transformaciones parciales de nuevas clases dirigentes y después dominantes se posicionan como un «Estado nuevo» que llega al poder como caudillo de la opresión que sostenía un «Viejo Orden». La realidad sin embargo, no es así, este tema seguramente compete a las citas de los *Quaderni* sobre G. Mosca.

Consecuentemente, la hegemonía sólo se reacomoda ante las hereditarias clases políticas que disfrazan transformaciones épicas vestidas de revoluciones pasivas. Siendo así la revolución pasiva en el tema de la hegemonía un terreno pantanoso, se observará que el pensamiento de Gramsci primero, fundamenta la idea del Estado integral, como lo ha destacado adecuadamente Emelio Betances, que no es más que su concepción de Estado en general: «hegemonía acorazada de coerción». El Estado ético, como ya hemos visto, es la culminación de la hegemonía de las clases subalternas, donde se funden sociedad civil y sociedad política en una sola, donde se amalgaman estructura y superestructura.

3.6 Crisis Orgánica

[...] “El otoño de 1929, con el *crac* de la bolsa de Nueva York, es para algunos el comienzo de la crisis [...] Para algunos, y tal vez no equivocadamente, la guerra misma es una manifestación de la crisis, incluso su primera manifestación; precisamente, la guerra fue la respuesta política y organizada de los responsables. Esto demostraría que en la práctica es difícil separar la crisis económica de la crisis política, ideología etc.” (Gramsci, 1990: 111). Arrancamos con esta cita, no para tener una pronta definición de lo que para Gramsci es la crisis orgánica, sino para comprender el carácter inseparable de lo económico y lo político, que en síntesis se resume: ¡El Estado es de clase!; hay que aceptar esta premisa independientemente de las objeciones del liberalismo político.

Las crisis orgánicas son crisis de toda la teoría social que se ha vuelto práctica social; si vivimos en una sociedad capitalista, la crisis es del capitalismo. Este tipo de crisis son de hegemonía, ya que las clases que una vez fueron dirigentes y encaminaron y ganaron una lucha contra la «tradición», ahora, en su anhelo por mantenerse en el poder del Estado y figurar sin consenso, han pasado a ser dominantes y a usar por medio del poder del Estado medios coercitivos, ideológicos y violentos para imponer su condición e intereses de clase. Las crisis orgánicas son momentos en los que las contradicciones del sistema capitalista están a un paso de

colapsarse, no obstante, las clases dominantes harán todos los esfuerzos, incluso, con el uso más degenerado de la violencia para mantenerse ante lo inevitable, tal cual fue el caso del *facismo* que Gramsci experimentó en Italia. Pero el sistema mundo ya está lejos de aquella época dorada del capitalismo, en la cual aun se podía hablar de una vasta legitimidad a finales del s. XIX y principios del XX, tal y como lo enuncia A. Negri. Las crisis orgánicas del capitalismo en el s. XX se han destacado por reacomodos de fuerzas ante la figura del imperialismo norteamericano y en una medida más abstracta de todo el capital industrial y financiero de las potencias occidentales, sin embargo la legitimidad se ha perdido, esta crisis de legitimidad es el comienzo de toda la crisis orgánica. Negri lo expone con franca claridad [...] “En los buenos viejos tiempos la empresa acumulaba y el Estado (tanto mejor si era un «Estado de derecho», pero no pasaba nada porque no lo fuera) legitimaba. El Estado como «consejo de administración de la burguesía» ha existido históricamente en el discurrir histórico del desarrollo capitalista, para cuya demostración serían más que suficientes las páginas marxianas sobre la utilización de la deuda pública [...] legitimar significa, a ese grado del desarrollo capitalista, fundar el título (sobre cuya base se establece una relación efectiva y legal entre ejercicio del poder y consenso civil) sobre las fuerzas representativas de la empresa capitalista, sobre los valores del desarrollo económico y sobre la mistificación directamente capitalista del interés general. (A. Negri, 2003: 348).

La falta de legitimidad, tal cual la describe Negri, es en Gramsci un periodo de crisis orgánica de manera general. La crisis orgánica empieza cuando los grupos sociales se empiezan a desprender de las que alguna vez fueron instituciones que representaban sus intereses, en palabras de Dussel, sería el equivalente a la fetichización, es decir, cuando las instituciones políticas ya no «mandan obedeciendo». Aquellos hombres que constituyen, representan y dirigen, ya no son más reconocidos como una expresión de la clase representada, o más aun, del pueblo en general. El primer síntoma de la crisis orgánica es, la incredulidad (no en el sentido de pérdida de fe, sino de confianza) en las instituciones de representación política, pero de forma más profunda, es una crisis del Estado, aunque su naturaleza abstracta no la denote tal cual; crisis del Estado en cuanto se pierde el principio clave del funcionamiento del aparato estatal de acuerdo a la relación representantes-representados, dirigentes-dirigidos, dominantes-dominados; es necesario señalar que de acuerdo a la intensidad de la crisis, estos tipos de relaciones cambian progresivamente. Fundamental interés tiene Gramsci en la figura de los partidos políticos, puesto que el sistema de partidos en las actuales sociedades liberales son cimiento del sistema de dirección y dominación; se pregunta el mismo: [...] “¿Cómo se forman estas situaciones de contraste entre «representados y representantes» que desde el terreno de los partidos (organizaciones de partido en sentido estricto, campo electoral parlamentario, organización periodística) se transmiten a todo el organismo estatal, reforzando la posición relativa del poder de la burocracia (civil y militar), de las altas finanzas, de la Iglesia y en general de todos los organismos relativamente independientes a las fluctuaciones de la opinión pública? En cada país el proceso es diferente, aunque el contenido sea el mismo. Y el contenido es

la crisis de hegemonía⁷¹ de la clase dirigente que ocurre ya sea porque dicha clase fracasó en alguna gran empresa política para la cual demandó o impuso por la fuerza el consenso de las grandes masas (la guerra por ejemplo) o bien porque bastas masas (especialmente de campesinos y de pequeños burgueses intelectuales) pasaron de golpe de la pasividad política a una cierta actividad y plantearon reivindicaciones que en su caótico conjunto constituyen una revolución. Se habla de «crisis de autoridad» y esto es justamente la *crisi di egemonia*, o crisis del Estado en su conjunto” (Gramsci, 1974: 74-75).

La crisis orgánica o simplemente cualquier situación crítica, no puede ser una situación unifactorial, las crisis no tienen una causa única, son un proceso social de muchas manifestaciones como ha descrito Gramsci en el Q II; se trata de una situación en el que las «causas y efectos» se complican y superponen. Gramsci combate las interpretaciones simplistas de la crisis [...] “Simplificar significa desnaturalizar y falsificar”. Por lo tanto: 1) Se trata de un proceso complejo, como en muchos otros fenómenos, y no de un «hecho» único que se repite de diversas maneras por una causa y origen únicos; 2) ¿Cuándo comenzó la crisis? La pregunta está vinculada al punto anterior. Tratándose de un desarrollo y no de un evento, el problema es importante. Se puede decir que la crisis como tal no tiene un comienzo, sino solamente algunas «manifestaciones» más ruidosas que se identifican con la crisis, errónea y tendenciosamente...” (Gramsci, 1990: 111).

De tal forma, las coyunturas no son crisis, sino reacomodos de toda la organicidad; la naturaleza misma de la coyuntura sólo es una cuestión sintomática de tantas posibles, estén latentes o dormidas. La crisis orgánica no tiene un inicio único identificable, pero en contraste se puede encaminar su desenlace. Como crisis orgánica, ésta lleva en sí misma la gravedad de la situación socio-económico-política, lo que hace posible desencadenar una fuerza potencial de cualquier clase en la dirección de una nueva sociedad, pero permítaseme señalar que esta «cuestión de clase» tiene «relaciones técnicas» en cada una de las diferentes posiciones de clase lo que desencadenado que las reivindicaciones de clase manifiesten ciertos patrones de crisis y lo que a su vez ha llevado a las facciones legislativas a exponer situación de crisis, sólo haciendo esto, más no resolviendo o complicando el proceso, en suma: [...] “1) la crisis es un proceso complicado; 2) que se inicia por lo menos con la guerra, si bien ésta no es la primera manifestación; 3) que la crisis tiene orígenes internos en los modos de producción, y por consiguiente, de cambio, y no en los fenómenos jurídicos y políticos, parecen ser los tres primeros para esclarecer una exactitud” (Gramsci, 1990: Ídem).

71¹ El subrayado es mío. Destáquese la literatura gramsciana respecto al carácter sinónimo de crisis orgánica y crisis de hegemonía. Esto es, puesto que la hegemonía «sostiene» todo el aparato estatal basado en el consenso legítimo; la crisis de hegemonía es crisis de todo el organismo puesto que ya no es más respaldado en todo el sentido de «confianza» popularmente.

Dado por supuesto que las crisis orgánicas –reflejando el materialismo histórico de Gramsci– son impulsadas por la cuestión de los modos de producción, entonces es correcto suponer que se trata de una crisis del Capital y, es que finalmente ¿no es así?, partiendo de que cuando las condiciones contradictorias del capitalismo con la sociedad y en particular con las clases explotadas es tan aguda que las relaciones jurídicas y políticas se tornan insuficientes, y a la par, destapan el velo que cubre las injusticias de este modo de producción, en gran medida, la crisis orgánica revela al fetiche. La desnudez es tal, que ni el liberalismo político con todas sus «buenas intenciones» puede deslindarse ajeno a esta responsabilidad con la justicia, es decir, de enmascarar la «explotación del hombre por el hombre».

[...] “En suma, el desarrollo del capitalismo ha sido una «continua crisis», si se puede decirlo de esta manera, esto es, un rapidísimo movimiento de elementos que se equilibran e inmunizaban” (Gramsci, 1990: 112). Así, el capitalismo se ha adecuado a las crisis, no necesariamente orgánicas, que van desde las leves a las graves. No obstante el capitalismo lleva en sí, el germen de su destrucción, sólo así, se puede hablar de que a excepción de la edad dorada, se encuentra inmerso en una crisis orgánica, pero dadas las condiciones de expansión del capital como p. e., en la función de la división del trabajo internacional, en las funciones de cada país (en particular a nosotros nos interesa el papel de «enclave» del capital), entre otros; ha aparecido la crisis a nivel mundial como algo profundamente latente, pero las condiciones antagónicas expresadas en la dialéctica social aun no son suficientemente fuertes para desarrollar las condiciones potenciales de una nueva sociedad; el problema de la fábrica es el problema «de todos», al ganar esa lucha, todas las demás habrán de resolverse [...] el problema fundamental es el productivo, y en la producción, el desequilibrio entre industrias progresistas, en las cuales el capital constante va aumentando, e industrias estancadas, donde se emplea masivamente la mano de obra inmediata” (Gramsci, Ídem).

Capítulo 4 *El Mezzogiorno latinoamericano. El papel de Intelectuales.*

¿De qué manera puede el pensador "pensar" Latinoamérica? ¿De qué manera debe el filósofo "oponerse" (ponerse-ante) Latinoamérica? ¿Cómo debe el intelectual descubrir la Latinoamérica en la que viviendo y con-viviendo no llega a hacerla objeto de su propia reflexión? Es siempre así, y ha sido siempre así,

lo más habitual, lo que "llevamos puesto", por ser tan cotidiano y vulgar, no llega nunca a ser objeto de nuestra preocupación, de nuestra ocupación.

Enrique Dussel, *América Latina. Dependencia y Liberación* 1973.

América Latina, tan semejante al *mezzogiorno* de la península itálica de la primera mitad del siglo XX guarda concordancia política, social y económica que es valiosa para situarnos en el mundo con una visión propia, de latinoamericano. La importancia de Gramsci, decíamos con anterioridad, es mayor en los ámbitos de la filosofía de la praxis para romper primero, con los esquemas de dominación cultural, ideológica, política y económica del «imperialismo» capitalista-occidental. No se trata de hacer una «calca» del pensamiento gramsciano al papel histórico que guardan «nuestros pueblos» – puesto que Gramsci guarda un cierto grado de eurocentrismo, necesario para él, de acuerdo a su realidad desde su espacio geopolítico– sino de ver hasta qué punto podemos utilizar sus conceptos de acuerdo a nuestras oportunidades históricas. Por ejemplo, se debe liberarse del eurocentrismo y de la cristiandad, no el cristianismo; uno de los grandes problemas latinoamericanos es que, al igual que Europa, nuestros Estados no son secularizados, (este problema lo alcanzó a ver perfectamente Gramsci a través de la *acción católica*) la parte hegemónica que aporta la Iglesia en América Latina es vital para la permanencia de las clases dominantes o bien, considerar la formación de los Estados latinoamericanos desde un punto de vista «*hierocrático*⁷²», tal cual lo señaló Gramsci en el Q VII; el poder político en AL y en Europa está profundamente ligado con la alianza y sumisión a la cristiandad (Ver: E. Dussel, 2008: UAM-Posgrado en Filosofía Política, clase del 2 de octubre en: <http://www.youtube.com/watch?v=ICE2FTdVJ4M>).

4.1 El *mezzogiorno* latinoamericano. El papel general de los intelectuales en América Latina

72' [...] "pero también pueden existir gobiernos «que actúan por impulsos religiosos y subordinan leyes, vínculos de vida civil y costumbres a los dictámenes religiosos», que sin estar compuestos por eclesiásticos son teocráticos. En realidad, elementos de teocracia subsisten en todos los Estados donde no existe neta y radical separación entre Iglesia y Estado, pero el clero ejercita funciones públicas de cualquier género, y la enseñanza de la religión es obligatoria o existen concordatos. Es el trastocamiento de la máxima de Maquiavelo: *regnum instrumentum religionis*". (Gramsci, 1990: 191).

Hablamos de *mezzogiorno*⁷³ en AL a dos situaciones 1) Al desarrollo periférico el capitalismo como descripción económica en este subcontinente y; 2) A la formación política del capitalismo en esta región respecto al autoritarismo progresista (revolución pasiva) del Estado capitalista como descripción política. Hablar de *mezzogiorno* en AL es en términos de la teoría gramsciana a la cuestión meridional (el sur de Italia empobrecido, con condiciones pre-capitalistas y situaciones políticas similares). Es evidente que a diferencia de Italia, AL, como veremos, no atraviesa por un movimiento de ultraderecha como el *facismo*, pero sí por un alto grado de autoritarismo populista que al igual que el fascismo darán unidad al proyecto de la clase dominante en aras del interés del pueblo, ambos sin embargo, revoluciones pasivas.

El *papel general* del intelectual orgánico en AL, supone una organicidad permanente en la cual el intelectual orgánico se identifique con su espacio de «localización», de lo cual nos es muy útil la filosofía de la liberación, es decir, una «persuasión permanente» pensada como «unidad orgánica» desde o latinoamericano, pensado «desde aquí»; recuérdese líneas atrás (cap. 1), que Gramsci veía en el intelectual cosmopolita italiano una ventaja de generar conocimiento de otras partes del mundo, pero que no tenían nada que ver con la realidad un líder intelectual vinculado, comprometido y sintonizado en pensamiento con la vida del pueblo-nación. El intelectual orgánico latinoamericano aun de las clases dominantes posee un pensamiento periférico y eurocéntrico, es bien, como anunciaba Gramsci un intelectual cosmopolita, conoce bien del mundo, pero sin reconocer su identidad. Por ello, el problema del papel de los intelectuales en AL, no es el problema de los intelectuales orgánicos de las clases dominantes, sino nos ocupa la formación y el papel de «nuestros intelectuales» como clases subalternas. No puedo desprenderme de la historia de AL; al menos por ello planteó la situación histórica que permita parcialmente ver de cara al mundo nuestra realidad; las notas disgregadas de los *Quaderni* agrupadas en *Pasado y Presente* son la muestra más clara de que Gramsci apoyaría al menos hablar, sin que esto lleve a otra tesis de nuestra historia pasada, para situarnos en el presente.

Observo que el papel de la intelectualidad orgánica subalterna está presente en Mariátegui, Túpac Amaru, en Bolívar, Bartolomé de las Casas, Francisco Suárez, José Martí, Guamán Poma, todos ellos intelectuales que figuran como el pensamiento de

73¹ El *Mezzogiorno* italiano posee una cierta unidad cultural a lo largo de la historia: sus costas en la antigüedad constituyeron la llamada Magna Grecia, durante el medioevo estuvieron bajo directo control de bizantinos y árabes, luego las islas de Sicilia y Cerdeña estuvieron en la soberanía de los normandos y la casa de Aragón. Hacia el Renacimiento el Mezzogiorno padeció una fuerte decadencia económica al encontrarse continuamente bajo los ataques de los turcos otomanos (por ejemplo toma y destrucción de Otranto). Pese a su gran valor estratégico, a partir de esa época la región se mantuvo económicamente deprimida, aun cuando gran parte pasó a la corona española y luego, con una rama de los Borbones se formó el Reino de las Dos Sicilias. A lo largo de todo el s XX el Mezzogiorno, pese a un lento desarrollo, se ha mantenido con estándares económicos inferiores a los del centro y norte de Italia y al promedio de Europa Occidental. Lo situamos como el «altermundismo» en el cual se desarrolló la vida y obra de Gramsci correspondiente al altermundismo latinoamericano.

identificación latinoamericana que hacen un «contradiscurso» antihegemónico y que representan la esencia para nuestros intelectuales orgánicos actuales, la inspiración de una filosofía antiimperialista, antihegemónica, anticolonial, anticapitalista. Siendo que la organicidad de nuestros intelectuales de hoy se ha disgregado a través de las teorías evasivas de la posmodernidad, es necesario, recuperar esa organicidad desde la óptica de una totalidad que permita visualizar las contracciones de clase y reconociendo a la par que existen intereses grupales que no por ello se desvinculen de su condición subalterna.

El *mezzogiorno* de inicios del s. XX en los mismos años de la historia de AL, en Italia, después del final de la primera guerra mundial, se sufrieron dificultades económicas serias. El desempleo, la reconversión industrial genero desmedidos asentamientos urbanos, el regreso de los veteranos de la primera guerra, eran problemas gigantescos en la península. La crisis económica aunada a la crisis mundial del *crac* del 29 golpeó más que a nadie a las clases medias y las clases productivas.

En enero de 1919, los católicos dieron vida al Partido Popular Italiano, con una tendencia realmente de izquierda y con inspiración católica. El fundador y el *ispiratore* de la nueva formación era Luis Sturzo. Mientras que el 23 de marzo de 1919 Mussolini funda el fascismo en la ciudad de Milán. Las elecciones políticas del 1919 demostraron el deseo de la innovación de la gente italiana, con fuerzas políticas amplias y participativas: la tendencia liberal fue eliminada (en gran parte por el descontento de la crisis); el aumento del partido popular de Sturzo; el ascenso en la vida política del Partido Socialista, y el cada vez más creciente movimiento fascista entre las clases medias y las clases dominantes. [...] *“Il Partito socialista ottenne 156 deputati in confronto ai 48 del 1913, il Partito popolare ne ebbe 100 in confronto ai 33 cattolici eletti nel 1913. I liberali persero la maggioranza. Ottennero infatti poco più di 200 deputati rispetto agli oltre 300 eletti nel 1913”*. (Il Biennio Rosso, s/a, s/p).

En el período sucesivo, entre 1919 y 1920, el proletariado estalló con huelgas, demostraciones y agitaciones a niveles nunca vistos en las fábricas italianas, contra el corte de los salarios y las pésimas condiciones de trabajo, así como la gran pérdida de poder adquisitivo. Entre las causas de esta agitación tenía un papel importante, también, el mito de la revolución rusa y del sueño a hacer como en Rusia una revolución.

La historia del *biennio rosso* comenzó en Turín el 13 de septiembre de 1919 con la publicación de *L'Ordine Nuovo* con el manifiesto *«Ai commissari di reparto delle officine Fiat Centro e Brevetti»*, en el cual se exponía el carácter oficial la existencia y el rol de los «Consejos de Fábrica» y la necesidad de formación de los núcleos de la gerencia independiente de las industrias de los trabajadores. Ya tres meses antes, Gramsci y Togliatti habían hecho frente al problema, siempre en la misma dirección, en su famoso artículo *Democrazia operaia*.

Turín, cuna de la industrialización italiana, se prefiguró como el centro del proletariado de esta Nación. Las protestas comenzaron en las fábricas de la mecánica

y, a continuación, seguir en los ferrocarriles, el transporte y otras industrias, mientras que los campesinos de las tierras. El malestar extendido en el campo del valle del Po, desencadenando duros enfrentamientos entre los propietarios y trabajadores, con la violencia por ambas partes, especialmente en Emilia Romagna. Los huelguistas, sin embargo, alcanzaron algo más que una «ocupación» en las fábricas, experimentaron por primera vez las formas de autogestión: 500.000 huelguistas están trabajando, produciendo para sí mismos. Durante este período, la Unión Sindical Italiana (USI) alcanzó casi un millón de miembros. El fenómeno se extendió rápidamente a otras fábricas del Norte, que participan el movimiento anarquista, pero sólo en parte apoyado por el PSI, que en ese momento estaba dividido entre reformistas y maximalistas. Gramsci advierte el fracaso de los políticos socialistas sobre el papel de asesoría intelectual al autogobierno proletario en las fábricas, por lo que trató de una sistematización en sus *Scritti Politici* de la primera teoría, la práctica de las tareas del movimiento obrero. Nada, sin embargo, en contra de la reacción de los industriales, que con el apoyo del gobierno reprimió el incipiente brote revolucionario.

Del 28 de marzo 1920 se posicionan dos bloques, una parte con los trabajadores de ir a la huelga, los demás propietarios, que aprobó el bloqueo en respuesta a las peticiones de los trabajadores. Después de varios meses de negociaciones sobre aumentos salariales, también rechazada por la Confederación General de Industria, renace el conflicto armado con la ocupación de fábricas por los trabajadores, 30 de agosto de 1920. Si bien el PSI trató de negociar con el gobierno presidido por Giolitti, industriales y propietarios de tierras, más pragmáticos, comenzaron a asegurar sus equipos de apoyo económico de la "ras" fascistas. Y así a la huelga de tierras en el Valle del Po, con una huelga general en el Piamonte de fábricas metalúrgicas y el empleo en muchas ciudades italianas con el fascismo responde a la violencia. Grupos de choque fascistas se financian para romper huelgas, atacar a los participantes así como el encarcelamiento de diputados socialistas y simpatizantes.

A principios de octubre de 1920 Giolitti logró obtener un compromiso entre los interlocutores sociales. Con este fin, también presentó un proyecto de ley para el control de los trabajadores en la fábrica, nunca aplicado. Los movimientos obreros al final habían conseguido resultados económicos positivos: los trabajadores ganaron las mejoras en los salarios y las condiciones de trabajo, la duración máxima de la jornada de trabajo pasó de 10-11 horas a 8. La clase media empezó a incidir fuertemente en la lucha de clases y a posicionarse ella misma como clase social. El temor de una posible revolución de pronto empujó a apoyar el fascismo de Benito Mussolini, así como la clase política liberal. Fue el mismo Giolitti para promover el ascenso del fascismo, cuando en las elecciones de mayo de 1921, tratando de absorber los fascistas en el curso de la parlamentaria insertada en bloques de los partidos nacionales se oponen a las masas (lo popular, socialista, comunista).

La violencia fascista continuó incluso después del *biennio rosso*, de forma intensificada. En el Valle del Po sólo, en el primer semestre de 1921, los ataques

realizados las escuadras fascistas fueron 726 en total. Los objetivos de esta violencia ponen claramente de manifiesto lo que el fascismo quería atacar; saldos documentados son los siguientes: 59 casas de personas simpatizantes con el PSI, 119 habitaciones de Trabajo, 107 cooperativas, 83 ligas campesinas, 100 círculos culturales, 28 trabajadores sindicalizados, etc. Los órganos del Estado para mantener el orden, no intervinieron a reprimir el movimiento anarquista, una vez más dejando claro quién era el enemigo potencial. Ha de destacarse la «Defensa de Parma» en agosto de 1922, comunistas y anarquistas respondieron mediante la creación de equipos de los *Arditi del Popolo*. (*Storia di Italia*, 2008: s/p). Italia enfrentó un periodo histórico tal cual se ha desarrollado la historia de AL, el momento no es la «vanguardia», sino la preparación política del bloque subalterno [...] No es posible pensar en un “ataque frontal” (guerra de movimientos), sino preparar largamente el momento oportuno, con “la guerra de posiciones también en el campo político. Esta parece ser la cuestión de teoría política más importante del período de posguerra”. Los militantes de la Europa occidental, entonces, deben abrirse camino desarrollando una estrategia política propia, nueva, diferente a la soviética. Para ello será muy útil la categoría de la hegemonía, que debe universalizarse, para poder diagnosticar la situación política coyuntural de la Italia de posguerra. Había que pasar del análisis de la hegemonía del proletariado (en Rusia), a la hegemonía de la burguesía en Italia, ante la que habría de abrirse toda la problemática de la construcción de la hegemonía proletaria como lucha antihegemónica contra la burguesía. (Dussel, 2008: 138).

El *Fasci Siciliani* (fascio siciliano, 1895-1896) aun como incipiente ideología, el movimiento fascista llegó con el *Fascio* de Milán hacia 1915 como una organización nacional. En 1919, terminada la guerra, las expectativas territoriales quedaron frustradas por el Tratado de Saint-Germain-en-Laye (el equivalente para Austria del Tratado de Versalles). D'Annunzio llevó a cabo una aventura militar que acabó en la creación del Estado libre de Fiume y la redacción de una constitución que puede entenderse como precedente inmediato del fascismo. Entre tanto, con un país empobrecido y un gobierno débil, Mussolini refundaba la organización de Milán con el nombre de *Fasci italiani di combattimento* (Fascios italianos de combate), que empezaron a destacar por su lucha callejera contra huelguistas, izquierdistas y otros enemigos políticos y sociales. El temor ante una revolución similar a la rusa de las clases medias y la alta burguesía italiana vio en los fascistas de Mussolini la mejor arma para desarticular los movimientos obreros organizados. Sus partidarios se fueron encuadrando de forma paramilitar como *Camisas Negras*. Entre sus dirigentes fundadores había intelectuales nacionalistas, ex-oficiales del ejército, miembros del cuerpo especial *Arditi* y jóvenes terratenientes que se oponían a los sindicatos de obreros y campesinos del entorno rural. El 7 de abril de 1921 se convertirían en partido político con el nombre de *Partito Nazionale Fascista* (Partido Nacional Fascista, PNF), caracterizado por su oposición a liberalismo y comunismo. En 1922, en la Marcha sobre Roma, Mussolini obligó al rey de Italia, Víctor Manuel III, a entregarle el poder, que detentó con el título de *Duce* (caudillo, que ya había usado D'Annunzio).

El fascismo rescató al igual que el populismo latinoamericano al modelo derrotado del capitalismo a partir de la crisis orgánica de 1929; mostraba una clara política de mercado con dirección estatal enfocada en un fuerte nacionalismo. El fascismo llegó por un lado a partir de la depresión mundial ha invadir Etiopía (1935) y Albania (1939). La defensa del capitalismo desde la ultraderecha generaría que el «regocijo burgués» por medio de la *Confindustria*, con cuyo acuerdo, sobre todo a partir del Pacto Vidoni (2 de octubre de 1925), se establecieron los elementos principales del régimen corporativo, muy restrictivo para las actividades sindicales (ilegalización de los sindicatos libres, del derecho de huelga, encuadramiento obligatorio de los trabajadores en el movimiento fascista -1926-). La misma *Confindustria* llegó a estar dirigida por el destacado fascista Giuseppe Volpi en los últimos años del régimen (de 1934 a 1943).

La parafernalia fascista llegó a AL en cierta medida con el populismo, si bien, doctrinas distintas los rasgos de autoritarismo y «manejo de masas» como política estatal dieron ejemplo de ciertas: los despliegues de masas, organizados y disciplinados. (Ver: E. Hobsbawm, 2000: 151-152).

El populismo en AL ha sido incluso comparado como fascismo de izquierda, sin embargo la posición política de éste es muy distinta aunque las similitudes se den el campo de la organización estatal corporativa. El populismo se destaca por ser una posición nacionalista que rompe con la dinámica del imperialismo, a su vez, es también un modelo del capitalismo en el cual se trata de fortalecer la economía nacional con el desarrollo de un mercado interno y políticas proteccionistas. J. C. Portantiero ha sido enfático en caracterizar el periodo que estudiamos como la «sociedad de masas», en franca alusión a M. Weber sobre la articulación masas-élites y el proyecto fracasado del socialismo soviético y de la planificación democrática de Manheim. El populismo en especial –coincidiendo con Portantiero– será la expresión más evolucionada de las condiciones socio-culturales del americanismo que tanto ocupó a Gramsci, es decir, el americanismo surge como [...] un nuevo mecanismo de acumulación y distribución del capital financiero basado inmediatamente sobre la producción industrial, en alianza con el Estado (J. C. Portantiero, 1987: 56). De tal manera, el populismo arrastra las condiciones más degeneradas de la dependencia capitalista periférica en una de las etapas más sólidas del imperialismo euro-estadounidense; un mundo industrial y productivo que proviene del exterior. El acomodo de los excedentes de capital de las metrópolis traerá al mundo periférico latinoamericano la expansión necesaria del totalitarismo capitalista a regiones en las que aun puede ser explotado mayor plusvalor a menor costo ya sea en impacto de degradación humana por el círculo de explotación, así como la destrucción de la ecología en nuestras naciones. Pero el americanismo expresado en lo que hemos llamado las “dictaduras progresistas” y el populismo como reacomodo del orden capitalista en las naciones periféricas latinoamericanas habrán de basar su racionalidad en la reducción al economicismo, cabe destacar que ese economicismo es burgués, Ontario a lo que piensa Portantiero, que ha confundido el argumento gramsciano de que la reforma cultural y educativa es sólo una adaptación a las nuevas exigencias de la economía burguesa, todo lo contrario, tal reforma educativa señala los elementos pervertidos que deben superarse precisamente de la proliferación

de una política de masas, por ello Gramsci habrá de enfatizar en la fortaleza de que ese pueblo reducido a masa pueda revertir las condiciones de acción política en un primer momento empezando a ser sociedad civil⁷⁴. Menos aun la idea que los intelectuales sean simples mediadores del determinismo económico y que sus funciones se centren exclusivamente en el seno de la producción. Si la contradicción fundamental se da sólo entre dos clases productivas, los vastos y restantes aspectos para la emancipación son sólidos bloques intelectuales que tiene que ver con todas las acciones de la vida humana en sociedad.

Pero aun el populismo como legalización del capitalismo periférico ha encontrado en sus acepciones más negativas el rol de *antidemocrático*; basta ver en la historia que hemos revisado de AL, como estos movimientos surgen de verdaderas efervescencias mayoritarias y populares, pero si la objeción es “que la mayoría puede muchas veces, más que menos equivocarse” el argumento es muy simplista, además, ¿por qué insistir ciegamente que la democracia es la mejor forma de gobierno? Si bien la democracia, ha sido recogida por el liberalismo para su subsistencia; la «democracia-liberal» es una contradicción tan tajante como el binomio weberiano: dominación-legítima.

Dado como hemos visto el periodo descomunal de «modernización» en AL, el populismo surge como el reclamo «popular» de atención a las demandas de las clases explotadas. El Estado populista reconcilia los intereses de las burguesías nacionales con los del pueblo general, dando así un proyecto nacional de intereses que parecieran ser los mismos. En América Latina los primeros ejemplos de gobierno considerados populistas fueron Álvaro Obregón en México, Getulio Vargas en Brasil, José María Velasco Ibarra en Ecuador, e Hipólito Yrigoyen en Argentina. En la Argentina, en particular, las dictaduras que derrocaron sistemáticamente a los gobiernos democráticos surgidos desde la aprobación del voto universal y secreto en 1912, lo hicieron con el argumento de que se trataba de gobiernos populistas. (Ver. A. Laria, 2007: s/p).

Fuera de la discusión que somete a examen E. Laclau sobre si el populismo es un «movimiento» o una «ideología», lo rescatable de su análisis es la posición «analógica» –de clara referencia aristotélica– sobre la referencia al concepto: «pueblo», es decir, su alusión por encima de las divisiones o contradicciones de clase. La cita recurrente “al pueblo” según Laclau tiene dos principales pecados: por exceso y por defecto [...] por defecto, por cuanto un discurso populista puede hacer referencia *a la vez* al pueblo y a las clases (presentando, por ejemplo, a una clase como realizadora histórica de los intereses del pueblo), por exceso, por cuanto, según veremos, no toda referencia al «pueblo» transforma automáticamente un discurso en «populista». (E. Laclau, 1978: 192). La clave de la ambigüedad que caracteriza las interpretaciones del populismo, según Laclau, es precisamente su principal analogía y a la cual debe su

74¹ Véase mi capítulo 2.

nombre [...] *pueblo* es un concepto que carece de estatus teórico definido (Ibíd.), sus supuestas precisiones conceptuales no llegan más allá del discurso alusivo o metafórico.

Pero la tarea de Gramsci es ver cómo el intelectual orgánico puede romper el esquema autoritario y las formas en las que se da una transmutación por medio del discurso popular para defender (a partir de demandas parciales o engañosas) el capitalismo; el populismo y el *facismo* representan formas fetichistas de lo popular que esconden en sí mismas los cambios reales necesarios en las contradicciones de la sociedad capitalista, en esto su Italia y nuestra AL han atravesado caminos paralelos. La diferencia no podría ser explicada mejor en cuanto [...] “el Estado populista es un Estado capitalista pero periférico. Esta última nota le define en su esencia, no es algo adventicio accidental. El ser periférico distingue al populismo del fascismo de Hitler y Mussolini; el ser capitalista lo distingue de los socialismo populares (como el de Cuba); el ser populista lo distingue de las democracias formales liberales o desarrollistas” (E. Dussel, 2007: 453).

Según Dussel habría que estudiar al populismo en tres etapas definidas siempre por la coyuntura internacional y nacional. Un *primer populismo* que inicia con Calles (1924), con Cárdenas con mayor profundidad (1934-40); en el Perú con el APRA en 1924 y extendido hasta el gobierno de Odría en 1948; en Ecuador con Velasco Ibarra de 1934 a 1970; el Brasil de Getulio Vargas (1930-45 y 1951-54); Argentina con J. Domingo Perón (1946-55); en Uruguay con el batlismo (1948), Chile con Ibañez en 1952; y Bolivia de Estenssoro y Siles Suazo (1952-56, 60-64) y (56-60) respectivamente. El *segundo populismo* identificado por los países con menos clase obrera y con la expansión del imperialismo de fase tecnológico-científica; Eliecer Gaitán y Rojas Pinilla en Colombia (1953-58); el Paraguay de Stroessner (1954); Pérez Jiménez en Venezuela; en el Caribe el caso más significativo: Batista (1940-59) y en Centroamérica Arbenz (1950-54). Y finalmente un *tercer populismo* como el de Torrijos en Panamá; Velasco Alvarado en Perú (1968 en adelante); el neoperonismo argentino (1973-76); y la continuidad de «diversos» tipos de populismo como el de Luis Echeverría, todos estos último como «nacionalismo modernizador».

La importancia de distinguir estas tres etapas, dará pie a entender el modelo capitalista latinoamericano a partir del «desarrollismo» y la «dependencia» del capitalismo metropolitano; la necesidad de divisas de exportaciones agrarias y de importaciones de tecnología de las potencias industriales habrá creado una AL de ideología capitalista dependiente. (Profundícese en T. Halperin Donghi, 2008 361-517).

Creo significativamente que el populismo es naturalmente latinoamericano porque sólo pudo darse bajo las condiciones psico-coloniales particulares de nuestros pueblos; el incipiente capitalismo introducido por el imperialismo de 1880 trajo a saber condiciones «extrañas» de reproducción del modelo social y político capitalista que se ven siempre reflejadas como condición «periférica», esto en la cultura y en la alta

cultura, como la filosofía se verá un reflejo de las posiciones academicistas eurocéntricas y de una intelectualidad dependiente.

4.2 El Papel de los Intelectuales en el contexto de las Revoluciones Pasivas en América Latina.

El *primer* papel de los intelectuales en AL es desprenderse de su carencia de organicidad, es decir, el problema de la formación o el paso de la intelectualidad a la intelectualidad orgánica de las clases explotadas; ambos, intelectuales de las clases dominantes y dominadas tienen una *Weltanschauung* vinculada a un mundo al cual no pertenecen, es decir, el gran papel primario que deberán tener los intelectuales latinoamericanos, es, primero, ser orgánicos ya no en un plano unilateral respecto al Estado de clase al que pertenecen, sino desde el enfoque cosmopolita gramsciano y a su vez, corresponder su actividad intelectual a los problemas políticos, filosóficos, sociales, económicos y culturales correspondientes a una identidad. El segundo problema es el del discurso «antihegemónico» de forma directa a lo que llamamos la dominación de clase, esto es, la contradicción de clase en el capitalismo. Tenemos entonces dos ejes a combatir de acuerdo a la situación del intelectual latinoamericano: 1) la situación psico-colonial de acuerdo a generar una propia organicidad y que influye de manera concreta tanto en intelectuales de las clases dominantes como de las clases dominadas; y 2) los intelectuales de las clases dominadas ya con una vinculación orgánica generar un «antidiscursos» que niegue el capitalismo a partir de las formas de explotación. América Latina tal cual heredera de la «invasión» y la conquista española y en el caso de Brasil la portuguesa, tiene por ese sólo hecho una identidad en su futuro histórico para la emancipación [...] “Los pueblos de la América española se mueven, en una misma dirección. La solidaridad de sus destinos históricos no es una ilusión de la literatura americanista. Estos pueblos, realmente, no sólo son hermanos en la retórica sino también en la historia”. Proceden de una matriz única (J. C. Mariátegui, 1924/2000: s/p) y esa libertad que debemos alcanzar no se agota con las «independencias» de sus naciones. La libertad en su interpretación, su teoría y práctica de América Latina nos pertenece sólo a los latinoamericanos, pensar AL desde nuestra «localización». Hemos visto, que A. Gramsci nos refiere un problema central: la formación potencial de la hegemonía de las clases subalternas, y es precisamente esto para lo que utilizamos el pensamiento gramsciano y su descripción categorial. Gramsci, es pues, finalmente un marxista europeo y en este sentido, un pensador no eurocéntrico porque ve al mundo desde su localización y se ocupa de la emancipación de otras partes del mundo desde el esquema marxista, no obstante que desconoce muchos temas; sin embargo, es necesario a partir de hoy y en una ulterior e inmediata investigación formar respecto a la teoría: un pensamiento gramsciano-latinoamericano. Son dos las tareas principales del *primer* papel de los intelectuales en AL: 1) Erradicar la dependencia intelectual, respecto a nuestra «visión del mundo», y; 2) Combatir el eurocentrismo en los centros universitarios. A partir de estos dos puntos es posible vislumbrar, sólo así una proliferación intelectual que fundamente respecto a nuestra realidad: la «negación» de

esta sociedad respecto al sistema ético-normativo del liberalismo político y el capitalismo.

La tarea no es tan simple, pero tampoco imposible. Gramsci, tanto como Marx han descrito, al menos parcialmente la «cuestión colonial» y sus críticas, principalmente en Gramsci han girado en torno al rompimiento del esquema hegeliano de la justificación colonial en sus *Quaderni*, mientras Marx, en las notas de *Acerca del Colonialismo*.

Marx no enfatizó en la cuestión colonial ibérica –salvo unas notas parciales– tanto como hizo con la India, China y la cuestión irlandesa, es decir, Marx sirve en este sentido a la cuestión colonial británica. Abundan sus artículos: “La Compañía de las Indias Orientales. Su Historia y Resultados”, “La revuelta india”, “Las atrocidades Inglesas en China”, “Argelia”, “El gobierno británico y la trata de esclavos”, “A propósito de la cuestión irlandesa”, etc. Gramsci participó un poco más al tema, concretamente en el Q XXVIII, relativo a la descripción comparativa entre «intelectual rural» e «intelectual urbano». Lo siguiente me resulta interesante como parte de un debate actual en la historia de la política y de la filosofía política, el tema de la: «Modernidad». ¿Cuándo empieza la modernidad? E. Dussel ha enfatizado en que hay tres modernidades: i) La primera «Modernidad temprana» (Cristiandad Hispanoamericana) y la “otra” primera «Modernidad» temprana (Cristiandad lusitana y la alteridad del esclavo africano); ii) La segunda «Modernidad» temprana (Cristiandades del Norte de Europa de 1630-1789); y 3) La «Modernidad» Madura (Gran Bretaña y Francia, y la Ilustración alemana)⁷⁵. Sin embargo esta propuesta está a discusión. Pienso que la *Política* de Dussel es un meritorio intento y un gran soporte dentro de la *Filosofía de la Liberación* para cumplir en mi trabajo un sólido discurso respecto a la emancipación del colonialismo, del capitalismo político (liberalismo) y del capitalismo económico, lo planteo de esta forma por el gusto que tiene el liberalismo político de separar una misma realidad.

Pongo de relieve a Dussel con base a la interpretación gramsciana del colonialismo; veamos por qué: Gramsci cree que en AL la base del desarrollo es a partir de los cuadros intelectuales españoles y portugueses, al menos del 1500 al 1600, lo cual expresa una agresiva «Contrarreforma» y un «militarismo parasitario». Son «cristalizaciones», llama Gramsci al clero y a la casta militar, que en Europa ya son expresiones fosilizadas de intelectuales tradicionales desde esos años, las que ahora persisten en el Nuevo Mundo, lo cual, no paso así, en las 13 colonias británicas del norte americano. Habría que ver hasta qué punto esto es verdad; Dussel diría que el desarrollo de la Modernidad depende del mundo hispánico-portugués, ya que la Europa latino-germánica estaba cercada por la «amenaza musulmana» “encerrada en su Edad Media”, siendo la única ruta marítima «no cercada» la península Ibérica y Venecia la única ruta al Oriente que dará posteriormente al Renacimiento italiano y que dará la pauta, nos dice Dussel, para ser el modelo del sistema inglés y estadounidense. A la

75^o Consultar: E. Dussel, 2007: §6, 7, 8, 9 y 10.

par, el desarrollo del pensamiento filosófico político moderno se origina en el sistema mundo hispánico: a través de Bartolomé de las Casas, Ginés de Sepúlveda. Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Francisco Guamán Poma, entre los más importantes, que son parte de la «Modernidad temprana» e influyeron directamente sobre filósofos como Hobbes, Kant y Descartes, estos últimos exponentes de la «Modernidad madura». (E. Dussel, 2007, especialmente: 96, 190, 191, 219, 220).

El discurso de la «Modernidad» en su sentido político es una disputa ancestral entre la Europa eurocéntrica y el reclamo de la América Ibérica por este título. Dussel, da elementos y datos duros suficientes para «empezar» a pensar de una forma distinta, como latinoamericano.

Por parte de Gramsci, se observa una descripción del elemento colonial conforme a al análisis de la esfera material, de manera global, de esta forma, la cuestión de los intelectuales aterriza desde la esfera material, en el plano cultural; así analiza que la base industrial en nuestras naciones no corresponde al capitalismo metropolitano [...] “*e non ha sviluppato soprastrutture complicate: la maggior quantità di intellettuali è di tipo rurale e poiché domina il latifondo*”⁷⁶ (Gramsci, 1971 (b): 31). El problema será para nuestro autor, un círculo a romper debido a la dependencia clerical y de los grandes propietarios no-burgueses. La cuestión todavía se complica más al respecto de la «composición nacional», es decir, el choque racial-cultural, por el gran número de indígenas y mestizos en la mayor parte del continente. Gramsci ve que tenemos implícita una *Kulturkampf* en el plano estrictamente cultural, mientras que un efecto *Dreifus*, en el cual no hemos alcanzado [...] “una situación en la que el elemento laico y burgués no ha alcanzado la etapa de la subordinación de los intereses y de la influencia clerical y militar a la política laica del Estado moderno” (Gramsci, 1971 (b): Ídem), será, como veremos en el recorrido histórico del *mezzogiorno* de AL, que los procesos de secularización empiecen a principios del S. XX como ya algo plenamente formado, sin embargo, la realidad de la confesionalidad de los Estados, tanto en Europa como en AL será algo permanente y oculto, aunque el Estado de derecho de cada nación niegue lo contrario. De esta forma Gramsci, verá que a principios del s. XX los países latinoamericanos comenzaran esta serie de procesos, pero claramente sin llegar a una etapa en la cual, el liberalismo político europeo, haya influido en estas tareas nacionales [...] “Los acontecimientos de estos últimos tiempos (noviembre de 1930) – desde la *Kulturkampf* de Calles en Méjico hasta la insurrección militar-popular en la Argentina, en Brasil, en Perú, en Chile y en Bolivia– demuestran justamente la exactitud de estas observaciones (Gramsci, 1971 (b): 32).

El *segundo* papel, de los intelectuales latinoamericanos –y resolviendo el problema de la adolescencia orgánica– será ver cómo pasar de la guerra de la movimiento a la guerra de posición; una tarea que desde el traslado de las categorías

76“ y no han desarrollado superestructuras complicadas: la mayor parte de los intelectuales son de tipo rural ya que domina el latifundio”.

de la ciencia militar fundamentan la posición revolucionaria. Los intelectuales orgánicos enfrentan ciertas posiciones críticas al orden establecido, pero perdiendo de vista —en muchos casos— la cuestión fetichista de la «*contradicción fundamental*» de clase, puesto que no son clase, de tal forma el «ataque frontal» en el campo político se vuelve una acción dispersa propia de este grupo social, pero en el curso de la guerra y con la incorporación cada vez más activa de las clases subalternas los intelectuales generan la reproducción de la estrategia de «posiciones», es decir la definitiva; por ello no se puede entender a las clases subalternas sin la formación de sus intelectuales, es pues la cuestión orgánica. El teórico político tal cual lo ve Gramsci, en el momento en que la guerra de movimiento sólo le genera derrotas, debe saber cuándo pasar en su papel de intelectual orgánico a la guerra de posición. Ese papel p.e., en AL sería el ver hasta qué punto las condiciones materiales pueden suscitar una política antiimperialista desgastada que vuelva nebulosa la condición de explotación de clase; Chávez, en este sentido con su discurso antiimperial habría desgastado a la sociedad civil venezolana porque la masa de intelectuales orgánicos de ese país no han generado las condiciones para la «victoria definitiva», en otras palabras empezar la guerra de posiciones que [...] requiere sacrificios enormes y masas inmensas de población; por eso hace falta en ella una inaudita concentración de la hegemonía [...] se ha entrado en una fase culminante de la situación político-histórica, porque en la política la «guerra de posición», una vez conseguida la victoria en ella, es definitivamente decisiva, o sea: en la política se tiene guerra de movimiento mientras se trata de conquistar posiciones no decisivas y, por tanto, no se movilizan todos los recursos de la hegemonía del Estado; pero cuando, por una u otra razón, esas posiciones han perdido todo valor y sólo importan las posiciones decisivas, entonces se pasa a la guerra de cerco, comprimida, difícil, en la cual se requieren cualidades excepcionales de paciencia y espíritu de invención. En la política el cerco es recíproco, a pesar de todas las apariencias, y el mero hecho de que el dominante tenga que sacar a relucir todos sus recursos prueba el cálculo que ha hecho acerca del adversario.

4.2.1 Per una storia degli intellettuali in America Latina

El *mezzogiorno* puede identificarse también, como una gran desagregación social, la cuestión meridional y la situación del campesinado del Sur, representaba una Italia precapitalista; de este hecho, los campesinos del *mezzogiorno* carecen de cohesión, en similitud, la de construcción de los Estados latinoamericanos se dio a través del vacío social. En los donde la población indígena es mayoría, se logró a costa de reproducir respecto a ésta la relación colonizador-colonizado impuesta por las metrópolis. Las notas de Gramsci sobre AL, deben ser abordadas, entonces, *como una necesidad a realizar la reconstrucción histórica de la función de los intelectuales*.

Es necesaria una reforma intelectual y moral que rompa con la «tradición». Y todo aquello que llamamos tradición, respecto a la influencia gramsciana, tendría que ver, necesariamente con la condición colonial y el imperialismo. Nos referimos, desde

luego, a la condición psico-colonial que persiste después de los periodos independentistas de AL, es decir, a la formación de los Estados Nacionales con clara identidad latinoamericana:

La formación de Estados Unidos y las guerras de independencia en América Latina constituyen la génesis de la era del nacionalismo. Aunque, de ningún modo, podemos decir que los Estados criollos de las Américas hubieran sido ejemplos “puros” del ideario de la nación moderna. Por ejemplo, el fundamento de “ser estadounidense” no era la identidad étnica o cultural, sino más bien una realidad circunstancial que había sido afectada por la inmigración europea. Eric Hobsbawm sintetiza esta arbitrariedad de la siguiente manera: “Americans are those who wish to be” (Jussi Pakkasvirta, 2005: 25).

La reforma intelectual de la que hablamos, sugiere primero, establecer una clara identidad de lo latinoamericano, es decir, de una misma raíz de dominación y conquista, de una misma rama del choque cultural de la Europa ibérica y nuestros pueblos originales. Es una reforma intelectual en la medida que: 1) en calidad de que “todos somos intelectuales” asumir las raíces propias que nos hacen semejantes al compartir el mismo esquema de dominación; 2) que los intelectuales orgánicos afines a la causa subalterna generen un pensamiento crítico latinoamericano descentralizado de los círculos intelectuales eurocéntricos e imperialistas.

La reforma moral necesariamente, rompería con la tradición, inhibiendo el sistema de creencias y normas que una persona o grupo social tenga como costumbre realizar. Este *mores*: “costumbre”, desde luego, en el más claro sentido orientador, no religioso, no ético, no erótico, etc. Inclusive, podría vincularse a la “inmoralidad” del sistema capitalista y de las atrocidades y atropellos a la humanidad que éste ha generado, en particular: subdesarrollismo, condición periférica, exclusión, contaminación, degradación humana, marginación, etc.

América Latina se ha caracterizado por una situación de sus intelectuales similar a la de los intelectuales italianos y el *mezzogiorno* descrita por Gramsci, pero la descripción adecuada debería realizarse en una investigación histórica. Pretendemos solamente, incidir al símil de acuerdo a las tesis de este trabajo en relación a un papel de los intelectuales, más no una historia de los intelectuales latinoamericanos. La importancia de dicha posible investigación es algo aun no realizado y que podría ser una investigación doctoral muy pertinente. Habría a mi consideración, realizar dos ejes de investigación: 1) La unidad lingüística y la derivación de la manifestación cultural por medio de esta, salvo el caso especial de Brasil que deberá tratarse adecuadamente, pero en un claro sentido de describir lo que es la «*latinidad*»; y 2) El desarrollo de la identidad o falta de ésta, en el caso de la formación de los intelectuales desde la conquista, hasta las manifestaciones del s. XXI de los gobiernos anti-imperialistas (Venezuela, Bolivia, Ecuador, Uruguay, Perú, etc.), así como los pro-imperialistas (México y Colombia). De estos dos puntos anteriores para una *ricerca* de los intelectuales latinoamericanos, habría que considerar en ambos la evolución de la burguesía latinoamericana a profundidad, identificando como esta clase fundamental a formado a sus intelectuales orgánicos, al tiempo de las manifestaciones antagónicas de las clases dominadas y la formación de sus propios *imprenditori*. Un proceso desde la

modernidad a partir de 1492 con el inicio del colonialismo, pasando por los periodos independentistas, el desarrollismo de finales del S. XIX, las dictaduras y los autoritarismo del S. XX, hasta el desarrollo de los socialismos del S. XXI. Temas específicos como la confesionalidad católica, la marginación intelectual del indio, el mestizaje, la inmigración europea, la situación del afro, etc.

Gramsci encerraba a AL, en el vocablo germano *Kulturkampf*, esto, desde luego, puede ser tema para muchas objeciones o concordancias académicas. Esta «lucha cultural» de la que hablaba nuestro autor, corresponde ya a la AL de principios del S. XX, la cuestión meridional de la que nos empeñamos a hablar en esta tesis. Siendo así, la concordancia de mirar hacia AL, implicó que en el IV Congreso de la Internacional se buscara la unidad de la clase obrera a nivel mundial: «romper el aislamiento», en la medida que Lenin había entendido –según Gramsci– la necesidad de dejar la política de *guerra de movimiento* (exitosa en 1917), a la guerra de posición necesaria para todo el mundo occidental. Tal como lo describe Jaime Massardo: [...] la política del Frente Único formalizada en el contexto del IVº Congreso, en el que, al mismo tiempo que Gramsci la información disponible no muestra que haya habido realmente contacto entre ellos, estarán presentes delegados de México, Argentina, Uruguay y Chile. Estos delegados latinoamericanos van a participar en la redacción del primer documento que la Internacional dirige a los obreros y campesinos de América Latina. Leamos algunos párrafos de este texto:

«La doctrina Monroe le sirve a los imperialistas americanos para asegurar sus conquistas en América Latina. Los préstamos, las nuevas inversiones de capitales americanos en las explotaciones industriales, comerciales o bancarias, las concesiones de vías férreas y empresas marítimas, las adquisiciones de yacimientos petrolíferos, entre otras múltiples formas de expansión de la penetración económica yankee muestran como el capitalismo norteamericano busca transformar en América del Sur la base de su poderío industrial. [...]. Estas actividades económicas *arrastran las diversas burguesías nacionales* a participar en las luchas imperialistas de América Central, de Panamá, de Colombia, de Venezuela, de Perú. *La burguesía de todas las Américas* prepara la reacción contra el proletariado convocando congresos policíacos y cuando los obreros de América del Sur se levantan contra las tentativas criminales del capitalismo yankee, como en la ocasión del proceso de Sacco y Vanzetti, las clases gobernantes ahogan estas demostraciones proletarias para probar su sumisión interesada y consiente al imperialismo del norte. La unión panamericana de la burguesía es un hecho evidente, tanto como su objetivo de mantener sus privilegios de clase y su régimen de opresión. [...]. Obreros y campesinos! [...] *la lucha contra vuestra propia burguesía se transformará cada vez más en lucha contra el imperialismo mundial* y se volverá una batalla de todos los explotados contra todos los explotadores [...].» (J. Massardo⁷⁷, 1999: s/p).

La manifestación de estos delegados, es una clara advertencia a los comunistas eurocéntricos de «dejar» de pensar a AL como un caso «especial», «aparte», de tratamiento específico porque “no se ha alcanzado” un desarrollo pleno de las

77¹ Citando: « Aux ouvriers et paysans de l'Amérique du Sud », *La Correspondance Internationale*, Année III, nº 5, 19 janvier 1923.

condiciones industriales, de la burguesía nacional, la excesiva dependencia del imperialismo, o como lo señaló el comunista suizo Jules Humbert Droz: “Los países de América Latina, a pesar de su independencia política formal, *son países semi-coloniales los cuales deben ser examinados del punto de vista de nuestra táctica en los países coloniales y semi-coloniales*” (Ver: Ídem).

Particular eurocentrismo se presenta en Gramsci respecto a la generalización *Kulturkampf-Dreyfus*, de toda AL. Un tratamiento injusto, pero que refleja la preocupación obsesiva de los comunistas europeos de aquella época. Dicha cuestión en Gramsci pareciera contradictoria, en el plano de pensar a *tutti gli uomini* como intelectuales en relación a esa *filosofía espontánea* como parte de la emancipación; pareciera ser que ese flanco débil del pensamiento gramsciano lo llevó a formular esta tesis de carácter economicista, tal cual lo determina al referirnos a nosotros: [...] La base industrial está muy limitada y no ha desarrollado superestructuras complicadas: la mayor parte de los intelectuales son de tipo rural ya que domina el latifundio [...] La composición nacional está muy desequilibrada también entre los blancos pero se complica para las masas cuantiosas de indígenas (Gramsci, 1971 (b): 31). Du historia es una narrativa de los intelectuales europeos e italianos, ¡hace falta una historia de los intelectuales latinoamericanos!

Si bien es cierto que el desarrollo pleno del modo de producción capitalista no ha llegado ni aun en el S. XXI en AL, las condiciones dialécticas de las formas de dominación de clase son las mismas; es absurdo creer que la vanguardia del movimiento de las clases explotadas lo representa sólo el proletariado avanzado de una sociedad industrial, debido que el sostenimiento de la mayor parte del capitalismo se da en la periferia, en las ex-colonias y en el mundo subdesarrollado, allá (o aquí) donde las condiciones de explotación son más agudas, lo son y lo fueron (sostenimiento y financiación de las metrópolis europeas que por ello desarrollaron el capitalismo y sostenimiento y financiación del imperialismo actual). Si ese fuese el caso (determinar una clase vanguardia), las clases explotadas periféricas serían la contradicción dialéctica por excelencia. Pero no se trata de eso, sino de encontrar la unidad entre todos los explotados del mundo, por ello, que a AL se le considere campesina, clerical, feudal, primitiva es un supuesto que se debe abatir, desde la misma intención que la Italia de Gramsci vivió o vive en el *mezzogiorno*; él precisamente como parte de esa región, de Cerdeña, puedo ver que el germen de la emancipación se dio en el Sur y no el Norte industrializado y «avanzado». Sí, es necesario fomentar esquemas más idóneos para romper con el tradicionalismo, generar una reforma educativa desde las trincheras de la *guerra de posición* y formar intelectuales propios, «orgánicos» que rompan con la concepción mágica del mundo y que generen objetividad y que desnuden la dominación de clase, deshacernos del proceso *Dreyfus*, y resolver nuestro *Kulturkampf*, como es el caso de los gobiernos progresistas latinoamericanos del presente siglo, pero la gran tarea (a la cual se debe estar preparado), es cómo nuestros intelectuales orgánicos pasan de esa *guerra de posición* a la *guerra de movimiento*.

4.2.2 El inicio del *Mezzogiorno* Latinoamericano

Podemos destacar que el discurso latinoamericano de la etapa que describo como *mezzogiorno* se enfoca en un rezago económico y político-cultural como la Italia pre-fascista y ya con el proyecto fascista desarrollado. En AL el discurso de la modernización (no de la modernidad) radica en un fuerte discurso hegemónico apegado a la «racionalidad»; éste fue motor de las reformas estructurales de las dictaduras progresistas y del populismo, alegando reformas “racionales” que no representaban sino cambios “desde arriba”, es decir la AL de este periodo está plagada de «revoluciones pasivas». Como es el caso de México en donde las condiciones de la «dictadura progresista» de Porfirio Díaz; la primera «revolución» del siglo XX se da en México, es la más violenta y larga de esta etapa. Porfirio Díaz fue ante los ojos del mundo, no tanto así de los mexicanos, un «tirano honrado» que bajo su doble cara política impulsó la modernización del país a la par con su gran posición conservadora esencialmente con la Iglesia católica. Para 1900, el país sufría una expansión urbana sin precedentes, lo que llevó para 1910 alcanzar el millón de habitantes en la Capital y sus suburbios. Es a partir de la entrevista Díaz-Creelman, que el régimen empieza a caer en una crisis orgánica nunca antes anunciada con tanta fuerza y, no es que ese hecho haya desembocado los brotes revolucionarios, sino un largo camino de más de treinta años de autoritarismo oligarca que de manera tajante se expresa en palabras del propio Díaz la «necesidad de la oposición» y de la transición. (Profundícese en Friedrich Katz, 1981: 78).

El intelectual orgánico por excelencia del régimen porfirista es Justo Sierra, que justificará la dictadura de esta forma [...] “Puede bautizársele con el nombre de dictadura social, de cesarismo espontáneo, de lo que se quiera; la verdad es que tiene caracteres singulares que no permiten clasificarlo lógicamente en las formas clásicas del despotismo. Es un gobierno personal que amplía, defiende y robustece al gobierno legal. [Es] un poder que se ha elevado en un país que se ha elevado proporcionalmente también, y elevado no sólo en el orden material, sino en el moral, porque ese fenómeno es hijo de la voluntad nacional de salir definitivamente de la anarquía [...]. Para justificar la omnímoda autoridad del jefe actual de la República, habrá que aplicarle, como metro, la diferencia entre lo que se ha exigido de ella y lo que se ha obtenido”. (La Revolución Mexicana: Crónicas, 2003: 7).

El descaro del sistema electoral porfirista, desencadena que Francisco I. Madero sea su rival más fuerte; después del encarcelamiento y el destierro, es con el Plan de San Luis que el hacendado rebelde, desglosa su lema de lucha tan famoso: «Sufragio efectivo: No reelección». Pero esto sólo fue una postura rebelde de un hombre y su familia que se beneficiaron, incluso hasta nuestros días con el régimen porfirista y, que a causa de intereses de grupo se posicionaron en contra del sistema político de eso años. Pero el movimiento popular se da en Morelos al mando de Emiliano Zapata, un cacique insurrecto que representa a través de su «guerra de movimiento», un golpe letal a los intereses del comercio azucarero de la región central del país. En el norte, se encabeza una gran lucha revolucionaria de los sectores más heterogéneos de la nación.

La cuestión regional del norte no alcanza de forma profunda la represión del porfiriato que sufrió en centro-sur, de tal forma, los ganaderos, mineros y agricultores norteros llegan a una revolución casi ganada en 1907 por el debilitamiento de la dictadura en el centro del país. La presidencia de Madero fue breve y las malas decisiones de alianza con las viejas clases políticas lo llevaron a la muerte; Félix Díaz y Victoriano Huerta pactaron su asesinato, siendo éste último su encargado de combatir la rebeldía zapatista ante la traición maderista de negarse a entregar las tierras (Ver: A. Córdova, 1973: 109-116). Fue hasta la rebelión de Venustiano Carranza a través del Plan de Guadalupe, que su intención de «primer jefe» expresó sus intenciones constitucionalistas. En el centro Zapata y Villa perdían poder y se manifestaron en contra del poder supremo de Carranza –que ocupó al frente del Ejército Constitucionalista la Ciudad de México en agosto de 1914– expulsándolo de la Capital a Veracruz. Fue gracias a el grupo de Sonora que Carranza recobró su poder y para 1915 con la victoria ante Villa, en Celaya. Villa y Zapata fracasaron en su intento de formar instituciones y consenso en el centro del país (crear instituciones propias de las clases subalternas), que en contraparte fue la característica más sólida de los constitucionalistas (que finalmente culminaron con el establecimiento de una revolución pasiva⁷⁸), un plan constitucional –que si bien a lo largo de la historia de México sólo se han cumplido parcialmente– recogían demandas tradicionales del pueblo⁷⁹ y consolidaban de forma autoritaria la paz en el territorio con el Congreso Constituyente de 1916 en la ciudad de Querétaro y su Carta Magna de 1917. Una limitada reforma agraria fue impulsada por Obregón y Calles a su conveniencia; la hegemonía de la dinastía sonorenses profundizaba un estancamiento de las «leyes progresistas» impulsadas en Querétaro; el artículo 123 servía de poco ante acciones estatales endeble que no promovían como debía ser al sindicalismo; el artículo 27 por su parte, le mantenía privilegios a las empresas extranjeras (principalmente petroleras) a seguir explotando los recursos del subsuelo a consecuencia del fallo de la Suprema Corte a favor de éstas, por «respetar» el principio de la «no retroactividad»; para el artículo 3 junto al 27 y 123 la Iglesia católica expresó su lado más retrograda y encabezó la rebelión cristera de 1926, en la que finalmente tuvo que pactarse fuera del marco constitucional con los intereses de la iglesia romana-apostólica. Se alcanzaron mejores relaciones con EU, pero el país se estancaba sus contradicciones. P. E. Calles, funda el Partido Nacional Revolucionario (PNR) que logra unir a todas las fuerzas políticas heredadas del nuevo orden; la institucionalización de la revolución es el primer proceso de la fetichización y la corrupción política que a través de la legalidad funda toda una cultura «pervertida» del mexicano moderno. (Véase Tzvi Medin, 1982: 55-79).

78: Y decimos «revolución pasiva» y no «revolución restauración» en la medida que sí hubo elementos progresistas. Revítese nuevamente el apartado relativo al tema del capítulo 3.

79: Principalmente los artículos 3, 27 y 123. Que desencadenaron un agguerrido debate entre carrancistas y obregonistas por las posiciones conservadoras del «primer jefe», y los intereses las cúpulas militares del «centauro del norte».

Finalmente, esta etapa es culminada por la figura del general Cárdenas, el cual hizo efectiva la reforma agraria, expulsó a Calles del país e hizo posible la expropiación petrolera del 18 de marzo de 1938, enfrentándose a las potencias mundiales mermadas por la crisis del 29 y evitando diplomáticamente una nueva intervención estadounidense; con Cárdenas inicia el periodo y antesala del moderno PRI, bajo su cargo se transforma en PNR en Partido de la Revolución Mexicana y sacraliza la sucesión presidencial que a partir de ese momento será de seis años.

Ya en el populismo de Lázaro Cárdenas reconcilió el movimiento popular con la burguesía nacional y el ejército a partir del PRM y a través del discurso a favor de la clase obrera y campesina consolidó y dio dinamismo al crecimiento económico capitalista y a la formación de la burguesía nacional también por la creación de la CTM, para ello, era necesario, desde luego controlar el mercado interno y el uso de los recursos naturales, principalmente del subsuelo, es así, como mediante el rompimiento con el imperialismo y la reivindicación del proyecto nacional como es posible la unión hegemónica entre clases subalternas y dominantes como un proyecto común. De la misma forma se da un proceso de *formación nacional periférica*, es decir el Estado en cuanto periférico se mantiene capitalista. El populismo a grandes rasgos lo [...] inician algunos autores con la revolución campesina (en realidad prepopulista) mexicana de 1910 contra el porfiriato, o con Irigoyen (1916-1922 y 1928-1930) en Argentina. Sin embargo su aparición es consecuente a la crisis del 29 (aunque anticipada teóricamente, por ejemplo, con Víctor Haya de la Torre en Perú. Que ya en 1924 expresa claramente las tesis populistas). (E. Dussel, 2007: 449).

Mientras que al extremo sur de América Latina, Uruguay sufría una transformación muy distinta. Esta historia gira en relación al desarrollo del Partido Colorado. Uruguay, desde su independencia adquirió prácticamente un sistema bipartidista que dura hasta fines del S. XX. Los orígenes de este partido se remontan a 1836 entre dos facciones civiles, una que apoyaba a Manuel Oribe y la otra a Fructuoso Rivera. El término «colorado» se remonta a la «Batalla de Carpintería»; los blancos eran partidarios de Oribe, los colorados de Rivera. Uruguay es el país latinoamericano por excelencia que prácticamente desde su independencia tiene una *società civile* fuerte y urbana, en todo el sentido gramsciano y en comparación a la Italia de la misma época.

[...] “La significación de los partidos había parecido desdibujarse luego de 1851 en la búsqueda de una alianza de las fuerzas políticas de la oligarquía urbana que las liberase de la tutela de los caudillos de base rural; se borró aún más durante el régimen militarista de Latorre y Santos; si ambos se proclamaban colorados (y el primero era, en efecto, un veterano de la defensa de Montevideo) eran sobre todo personeros del ejército profesional)” (T. Halperin Donghi, 2008: 325).

El partido colorado (PC), marcó una larga época de hegemonía civil de las oligarquías urbanas. Incluso, el garante estabilizador bipartidista fue una alianza corrupta que dio al Partido Blanco (PB) la posibilidad de dominar los Departamentos rurales. No es sino hasta la llegada de José Batlle –tras el legado de su padre– que

impulsó la modernización del país a una escala impresionante, primero, reformando al PC a través de un programa político que incluía a las masas populares tanto urbanas como rurales, siendo ésta última, ahora el gran bastión de la hegemonía colorada, en términos gramscianos esa alianza le permitió formar mediante los aparatos de hegemonía todo un bloque hegemónico legítimo, es decir el gobierno de Batlle se convirtió en la administración de la *clase dirigente* porque tenía un amplio consenso y legitimidad; en síntesis, la hegemonía batllista expresó plenamente la idea del Estado en Gramsci: *sociedad política + sociedad civil: Hegemonía acorazada de coerción*. Desde su llegada a la presidencia en 1903 Batlle y Ordóñez reprimió la resistencia del PB poniendo fin a una guerra civil sangrienta e impulsando las reformas más revolucionarias que América Latina pudo ver en muchos años; impulsos notables de obras públicas, la primer nación del *Welfare State* permitieron a Uruguay salir de la dependencia extranjera mediante programas de monopolio y seguros al comercio, legislaciones aduaneras proteccionistas y el desarrollo del sistema de comunicación carretera, a la par con la descentralización del monopolio británico en la industria ferroviaria fueron los motores del desarrollo acelerado, mientras que en materia civil se impulsó la abolición de la pena de muerte, ley del divorcio por sola voluntad de la mujer, el retiro de los crucifijos de los hospitales públicos, separación del Estado y la Iglesia Católica, la creación de la Escuela de Ciegos y la "ley de ocho horas en el plano laboral, así la actividad rural y ganadera quedaban de lado generando el descontento de la oposición.

El avance de la democracia civil, sin embargo, tiene claros tintes políticos dominados de fondo por el movimiento colorado, y se perfilaba para dar un salto a una fuerte democracia social partidista. Batlle, en su segundo periodo de 1911-1915 puso en marcha un sistema de retiros y pensiones (muy raro en ese entonces en AL, como en Europa y EU) y la proliferación del sindicalismo oficial. No obstante, el Uruguay progresista tenía grandes signos de escisión, principalmente con los sectores del no urbanos y con el ala conservadora del PC. Batlle puso en marcha una iniciativa para que el PC pudiera compartir el poder (subordinadamente) con los blanquistas, por medio de un poder ejecutivo colegiado, dando a la parte concejal sólo funciones administrativas y, reservaba al presidente las funciones de Estado. Contraria a las aspiraciones del presidente, la Asamblea Constituyente de 1916 marcó el fin de la unidad colorada, con una fuerte disidencia y paradójicamente, el ala blanca opositora terminó por salvar la hegemonía política de Batlle.

El fracaso del proyecto batllista radicó en la concentración hegemónica popular en un solo hombre, en un caudillo, el Estado empezó a degenerar y las clases que una vez fueron *dirigentes*, se convirtieron en *dominantes*. A su muerte, las perspectivas de sucesión creó una profunda inestabilidad política que duró hasta los años 50's. El batllismo acarreó en Uruguay la modernización política más importante de AL, pero su éxito estaba en la estabilidad económica; cuando los periodos de crisis orgánicas se hicieron evidentes, el proyecto se derrumbó, sólo era posible el batllismo en los tiempos de prosperidad, sin ella, sólo eran buenas intenciones.

En Argentina, nos situamos como el país que dio la pauta más desarrollada de «democratización». En las últimas dos décadas del siglo XIX al mando del general Roca, Argentina empezó un época de prosperidad aliando políticamente a su sociedad civil por un lado, de los terratenientes del litoral y en el otro, los extranjeros influyentes en la actividad comercial y del transporte. Las «clases subalternas» poco se beneficiaban del proceso tras la llegada masiva de inmigrantes europeos; la política de la sociedad civil argentina, a finales del s. XIX, era la política de las clases dirigentes trasladada tal cual a los sectores populares.

Las dos fuentes principales de inmigración serían la italiana y la británica. La Argentina «roquista» se abrió rápidamente a los mercados financieros internacionales, si bien Roca, trató al menos de regular estatalmente la expansión ferroviaria, no pudo contener la aceleración vertiginosa del capital nacional y extranjero. Roca impulsó una fuerte política de laicización que incluso fue apoyada por sus opositores Mitre y Sarmiento. La prosperidad, siguió con su sucesor Juárez Celman, que a su vez el fundamento de la estabilidad política, sacrificando la estabilidad monetaria y generando una aguda inflación en el mercado interno, la crisis se intentó disfrazar y fue hasta 1890 que se volvió incontenible. El fracaso de Juárez Celman, lo que desató una crisis orgánica de gran magnitud, permitiendo un despertar opositor y «otras formas» de ver la política interna. Pellegrini, sucesor de Celman, trajo la confianza de las clases dominantes tanto en el sector económico como el político. Un resurgimiento de Roca (lanzado a la oposición con Juárez Celman al excluirlo de la toma de decisiones) fue el motor de la confianza financiera. Ante lo anterior, el Frente Revolucionario se fragmentó frente a la rectificación de la «línea oficial», ante esto Mitre fijó posturas de reconciliación con el Régimen, pero el movimiento revolucionario difícilmente iba a desaparecer por una simple reconciliación de las clases dirigentes. La agitación política revolucionaria distaba mucho de ser «radical», del Frente Revolucionario, se separa una Unión Cívica Radical que [...] “proclamaba la necesidad de volver al imperio de la verdad constitucional y electoral” (T. Halperin Donghi, 2008: 330).

Pero Roca supo hábilmente «dar la vuelta» al debate electoral con Mitre. Desvanecida la hegemonía de Roca, y con la llegada del conservador Sáenz Peña a la presidencia, se abre el sufragio universal en este país, y es cuando el «radicalismo» encuentra su punto de entrada al poder político institucionalizado; en 1916 el «radical» Hipólito Yrigoyen llega a la presidencia de la República apoyado por los sectores de las clases medias urbanas del litoral, por las clases populares de las ciudades y por la clase media rural, principalmente. El radicalismo argentino de Yrigoyen se concentró en lo político, más que lo económico, fue un periodo en el cual se tenía la intención de reconciliar a la sociedad civil y a la sociedad política. En estos términos impulsó oficialmente al sindicalismo moderado para que se desligara de las amenazas revolucionarias del Partido Socialista, a la vez que apoyaba las moderadas exigencias en el campo e impulsaba una reforma universitaria para descentralizar el conservadurismo académico que era sostenido por la aristocracia conservadora del país. Esta etapa, por su naturaleza de «reconciliación» del Estado a través de la

sociedad civil y de la sociedad política, bien cabe en un proceso de revolución-restauración.

El radicalismo de esta etapa no podía situarse en la construcción de un ala política de izquierda; ha si fue como este radicalismo sólo era radical respecto a la bipolaridad política del país, y enfrentándose directamente al movimiento conservador. Las «amenazas revolucionarias» fueron fuertemente reprimidas, en 1919 se da «La Semana Trágica» que brotó de un movimiento sindical que veía posible una instauración «soviética» en Argentina. De aquí se desprende un periodo de autoritarismo, que fue seguido de la represión de u movimiento de peones rurales de la Patagonia. Si bien Yrigoyen no pudo reelegirse inmediatamente, el caudillismo y la figura del «Jefe» se hizo presente con su sucesor Marcelo Torcuato de Alvear, pensando el primero en que no representaría una amenaza a su papel de jefe del partido, pero la posición política conservadora de Alvear marcó la verdadera distancia, la cual culminó con el regreso del apoyo popular a Yrigoyen, mediante las elecciones de 1928. Esta sería la pauta para un gobierno paternalista que había roto con gran parte de la sociedad civil y regresando al «radicalismo» de la vieja escuela. Para 1929, Argentina fue tocada por la gran crisis, y las políticas yrigoyenistas no empataban con la Argentina ampliamente abierta al mercado, la cual, sufrió los estragos de no fortalecer una industria nacional y depender fuertemente de las exportaciones. Para 1930, ante el fracaso del presidente «radical» de conquistar al Senado (altamente conservador), este fue derrocado por un golpe militar, era el inicio de la dictadura.

En Chile, se da un proceso de industrialización importante, que va acompañado de la vanguardia liberal a fines del s. XIX. El liberalismo se apoyó en la guerra del Pacífico, e implicará el comienzo de ese predominio liberal obteniendo grandes privilegios territoriales sobre Bolivia y Perú, lo cual hizo que la sustitución de las funciones del campo quedara en estos espacios territoriales, mientras que el proceso de urbanización y desarrollo de la industria era un fenómeno que invadía al país entero. El presidente Santa María ampliaría las funciones del Estado, las obras públicas y la laicización en cementerios, así como la creación del Registro Civil; todo este proceso, similar en AL del extremo sur se dio gracias al auge exportador y de prosperidad económica. Para 1890, la crisis chilena fue tan aguda, que ni las altas rentas del salitre pudieron poner un alto a la recesión, y dieron origen a la guerra civil. El sucesor de Santa María: Balmaceda no contaba un amplio apoyo liberal y sumando la inconformidad con esta figura presidencial heredada de la Guerra del Pacífico; Balmaceda fue derrocado por la mayoría parlamentaria en un golpe de Estado apoyado por la marina y gran parte del ejército.

Inicia la etapa de una dictadura parlamentaria que sostenía su hegemonía gracias al apoyo financiero de sus candidatos, si la modernización chilena implicó la corrupción del sistema electoral, fue una modernización basta. De ahí se manifiestan timoratamente las dos fuerzas de la política de este país: La Unión Liberal y la Alianza Liberal-Conservadora. Para 1920 en el clima de las elecciones, Arturo Alessandri fue un personaje que se adecuó a las crecientes necesidades de las clases populares, y muy

en particular con la defensa de los derechos de los obreros salitreros. La clase obrera fue impulsora del movimiento *alessandrista*, y la base hegemónica de su gobierno, en términos reales, el proletariado chileno creció en esta etapa, a la vez que se formaba el Partido Comunista. El conflicto parlamentario cambió las reglas para la sucesión presidencial de 1924, pero para el 8 de septiembre de ese año, el conflicto legislativo y su adherencia con el poder militar hicieron renunciar a Alessandri, para dar lugar a la Junta Militar (impulsada esencialmente por los conservadores), pero una alterna fuerza militar (en la revolución de enero) que no quería dejar el poder a la Alianza Liberal-Conservadora, instauró nuevamente al presidente legítimo.

De este resultado, surge el coronel Ibáñez que será el Ministro de guerra de Alessandri y que preparará el camino político para sucederle, después del parcial mandato de Emiliano Figueroa. La de Ibáñez fue una dictadura progresista, marcada por un fuerte apoyo parlamentario que legalizaba su carácter dictatorial. Impulso este periodo grandes inversiones en obras públicas, y lo más destacable era su carácter previsor de las necesidades populares. Su confianza en la prosperidad, le hizo mantener relaciones crediticias con EU, del las cuales, se vieron desquebrajadas con la crisis mundial del capitalismo del 29. [...] “La depresión la transformó en un régimen más duro y represivo, a la vez que la privaba del apoyo popular; a mediados de 1931, tras unos días agitados en Santiago, el presidente Ibáñez cruzaba la frontera hacia el destierro” (T. Halperin Donghi, 2008: 337).

Perú enfrentó, a raíz de la derrota en la Guerra del Pacífico, una fuerte influencia del caudillismo militar. Nicolás Piérola se instituyó como caudillo popular, al ser uno de los principales jefes militares que resistieron el avance chileno. Piérola, se mostró como la innovación política ante un Perú que reclamaba más el civilismo que al militarismo, tal cual lo muestra la historia, el civilismo fue auspiciado sólo por la idea caudillista, dejando poco espacio al debate parlamentario y a la participación de la sociedad civil “[...] En contraste con el gran número de personas que participaban en las sesiones, muy pocas tomaban parte en los debates. En la prolongada discusión del Tratado Dreyfus (uno de los sucesos más importantes del parlamentarismo peruano en el siglo XIX) apenas 27 personas tomaron la palabra en la Cámara de Diputados, y tres diputados más participaron en el acalorado debate acerca de los cargos congresales contra los ministros que habían servido a José Balta, un presidente anterior. En el Senado este problema fue discutido solo por 18 personas. Y las leyes concernientes a temas de menor envergadura eran ventiladas por un número significativamente inferior de congresistas. Por ejemplo, solo 10 diputados tomaron la palabra en la discusión acerca de la insurrección de Piérola en 1874” (Mücke Ulrick, 2004: 116).

De las cuestiones más importantes está haber introducido la reforma monetaria (estableciendo en patrón áureo) trayendo estabilidad económica principalmente en las clases populares. Piérola trató de impulsar una reforma económica fuera de la línea del «entreguismo» de los gobiernos militares, que después de la derrota ante Chile habían entregado la industrias estratégicas (ferrocarriles, minas, puertos, etc.) a los acreedores extranjeros para eludir la deuda externa. Expandió la actividad agrícola en la costa, así

como el fomento a la minería y a la ganadería a manos nacionales. La reactivación económica fundó una nueva prosperidad en el Perú colapsado por la derrota de la guerra salitrera, ésta nueva política nacional sería el inicio de una continuidad de gobiernos que ratificarían esta línea, sin embargo, la política económica de Piérola marcaba un gran beneficio para la incipiente burguesía peruana, y en menor medida se beneficiarán las clases subalternas, desde la ciudad al campo.

La distribución desigual del ingreso generó descontentos populares y cuantiosas movilizaciones hasta culminar con la guerra civil de 1895. Tales acontecimientos marcaron el camino de «auge» latinoamericano marcado por las dictaduras progresistas, en este caso con la de Augusto Leguía que duró once años (1919-1930). Tras la idea de «*Patria Nueva*» la dictadura de Leguía que con mano dura estableció una política proteccionista y altamente dependiente de los préstamos estadounidenses, motor de sus “grandes transformaciones”. No fue diferente al resto de AL, que en Perú se haya dado una degeneración de la dictadura progresista a una involución hacia el autoritarismo, en 1923 es el suceso más lamentable para el movimiento obrero, del cual J. C. Mariátegui representaba un líder intelectual de las clases subalternas y que fue fuertemente reprimido por la dictadura del prócer de la Patria Nueva. [...] “El fin de la bonanza, que fue también el del poder de Leguía, devolvió a primer plano al ejército, que luego de 1895 sólo fugazmente había reaparecido en él; en 1930 el coronel Sánchez Cerro, tenaz organizador de conspiraciones militares contra la Patria Nueva, la derriba finalmente sin encontrar casi resistencia” (T. Halperin Donghi, 2008: 340).

Mientras en Ecuador, las cosas no son tan distintas, un caudillo, una guerra civil, romperán el esquema de la oligarquía conservadora. Eloy Alfaro representa el liberalismo ecuatoriano y las demandas de las zonas costeras y de Guayaquil. Para 1895, y con los ingresos constantes de las exportaciones de cacao, Alfaro impulsa ya en la presidencia, las reformas necesarias para en Ecuador laico, e importantes inversiones en infraestructura como el ferrocarril de Quito a Guayaquil. Dichas transformaciones, no representaban un verdadero progreso, puesto que las condiciones de dominaciones de los terratenientes representaban aun la verdadera hegemonía dominante ante los liberales; de tal suerte el movimiento liberal colapsó ante las presiones de las oligarquías terratenientes, y era suficientemente egoísta para no impulsar la causa popular. Al partido liberal –a raíz de la muerte de Alfaro– entró la filtración de las clases conservadoras, y es así como inicia la fragmentación del impulso parcialmente progresista de los liberales. Las reivindicaciones del *plebs* mestizo e indígena son apáticas, y parecen sólo apoyar manifestaciones ligadas a las causas conservadoras, para 1927, sucumbe el liberalismo, el fin de esta faceta la da el golpe militar de Eusebio Ayora, tratando de resolver las problemáticas financieras; a pesar del amplio consenso popular, pronto mostró sus genéticas debilidades ante, una vez más, la crisis del capitalismo a fines de los 20’s.

En Centroamérica y el Caribe, el caso más nutrido (porque rompe los mayoritarios esquemas de AL) es Cuba; este país está marcado por una tardía independencia y por la instauración inmediata de un nuevo invasor: EU. Cuba se divide

políticamente en un ala liberal (producto de la vanguardia independentista), y los conservadores (aunados a los intereses de España). En 1900 se concluye la Constitución que es fuertemente liberal, y que, en consecuencia, EU la combate al ver amenazados sus intereses en la isla. Esta Constitución estableció el sufragio universal y una cláusula de protección a las minorías, sin embargo el ala conservadora pro-yankee la neutralizará con la proliferación de «pequeños partidos» subordinados a los intereses de estos últimos.

EU logra imponer al presidente cubano de extracción liberal-moderado: Tomás Estrada Palma (de coalición entre liberales y conservadores). Este hecho es el inicio de un Estado dominado por otro ante el discurso mediático de protección a su soberanía ante la amenaza española. Estrada dará progresivamente un apoyo mayor a los conservadores y a los intereses estadounidenses, tal es el hecho de la enmienda *Platt*⁸⁰ que un discurso «muy vacío» trataba de asegurar el reino de la propiedad privada y la libertad individual.

Para 1906 EU coloca en Cuba un gobierno militar, ya [...] “en 1908, con una nueva ley electoral, que los ocupantes reclaman candorosamente *fraud-proof*, triunfa el liberalismo, para dividirse en 1912 y dejar el poder al conservador García Menocal, que logra la reelección en 1916, contra un alzamiento liberal, contemplado esta vez con indiferencia de por Estados Unidos, con cuya política internacional Menocal se ha apresurado a alinearse” (T. Halperin Donghi: 343).

Menocal atravesaría un auge de las exportaciones azucareras, y vertiginosamente una caída en los precios internacionales. Ya con Zayas (un traidor liberal) en la presidencia, gestinó una intervención en aras de la inestabilidad política, que desembocó en el hurto de las tierras azucareras por las compañías norteamericanas; la banca Morgan en satisfacción por este nuevo negocio, dio a Cuba un nuevo crédito.

Con el triunfo de Machado, de extracción liberal, sólo pudo verse un cambio en el impulso a las obras públicas y programas de sanidad, pero aun estas parcialmente «buenas intenciones» difícilmente llegaron a causar buen impacto en todas las clases dominadas, en donde ni siquiera podía hablarse de una sociedad civil ante la dependencia, dominación del nuevo conquistador.

⁸⁰ El desenlace de la Guerra Hispano-Estadounidense, entre España, Estados Unidos y Cuba, conllevó la obtención por parte de los estadounidenses de varias de las colonias españolas. Entre ellas estaba la Isla de Cuba, que pasó de manos después de la firma del Tratado de París el 10 de diciembre de 1898. Véase particularmente el artículo III, de tendencia altamente imperialista: “*Que el Gobierno de Cuba consiente que los Estados Unidos pueden ejercitar el derecho de intervenir para la conservación de la independencia cubana, el mantenimiento de un Gobierno adecuado para la protección de vidas, propiedad y libertad individual y para cumplir las obligaciones que, con respecto a Cuba, han sido impuestas a los EE.UU. por el Tratado de París y que deben ahora ser asumidas y cumplidas por el Gobierno de Cuba*”. Ver: http://www.cubagob.cu/otras_info/minfar/enmienda_platt.htm

La hegemonía de EU y su expansión imperialista cubría el vacío de la hegemonía colonial que países latinoamericanos como Puerto Rico, Santo Domingo, y Nicaragua tenían al situarse en un estancamiento económico grave provocado por la política económica de enclave que había dejado el colonialismo hispánico y que seguiría siendo, ahora en manos de los norteamericanos una misma forma de explotación bajo el discurso de «la libertad». La «inestabilidad política» de los países centroamericanos como Guatemala, Honduras y El Salvador fue motivo suficiente, para que sus oligarquías en aras del mantenimiento de la «paz social» llamaran a las fuerzas militares de EU para que el autoritarismo siguiera su marcha, entre ellas la dictadura de Manuel Estrada de 1898 a 1920 en Guatemala, la del general Carias en Honduras en 1932.

En Venezuela encontramos un fuerte arraigo del autoritarismo como en ningún caso en América del Sur, con el triunfo de Cipriano Castro ante la dictadura Guzmán Blanco, la situación general en este país otorgó el poder a las facciones militares andinas. El largo periodo de dictadura de Castro mostró un tibio anhelo de progreso y modernización; se impulsaba la laicidad del Estado y se realizaba una apertura comercial y política con las potencias europeas (Gran Bretaña, Alemania, Italia), de las cuales entró en conflicto, hasta la mediación tardía de EU [...] los ingleses definieron paulatinamente un cambio de sus preferencias en política exterior abandonando el equilibrio europeo en favor de un establecimiento de alianzas, decantándose por la reacción ante lo que se consideraba la amenaza germana: entre 1906 y 1907, por ejemplo, el secretario del ministerio de exteriores Eyre Crowe advertía en constantes memorándums contra los supuestos planes de poder mundiales alemanes. En esta lógica establecieron una alianza informal con Francia en 1904, y con Rusia en 1907, la "Triple Entente"; con EE.UU. se normalizaron las relaciones tras la controversia sobre las fronteras entre la Guayana británica y Venezuela, amparada por EE.UU. en 1899 (Schiller Tortosa, 2007: s/p).

Con la llegada del general Gómez, entonces vicepresidente de Castro, se da una reconciliación con las metrópolis acreedoras; fue la etapa más cruda de los periodos dictatoriales en Venezuela, sin embargo se avanzó en la extracción del petróleo y el auge de inversión extranjera, ambos rubros dominados fuertemente por el capital extranjero. Será Venezuela, un caso muy parecido a Centroamérica, dadas las condiciones de una intervención del imperialismo yankee que rompe el esquema del dominio de las oligarquías nacionales, como es el caso del resto de AL.

Por ello no es materia de esta tesis ahondar en la cuestión populista (por supuesto muy importante), pero que no muestra los orígenes del *mezzogiorno* latinoamericano (una función principal de esta tesis), es decir, de cómo se intenta modernizar el sur (nuestra cuestión meridional) a través del desarrollismo y la teoría de la dependencia.

4.3 Algunos temas para los intelectuales orgánicos en América Latina

4.3.1 La condición psico-colonial y la crisis del Estado-Nación.

El colonialismo en la AL actual es un colonialismo cultural, pero también psico-social, habría que tener seriamente en cuenta a profesionales de la psicología social⁸¹ para un estudio al respecto, esencialmente en el tema de la «alienación colectiva». La condición psico-colonial, es psico-social, en la medida del análisis del grupo social, Los grupos pueden ser considerados unidades de análisis en tanto poseen identidad propia, ya que las personas actúan distinto cuando están en grupo de cuando están solas, y además, actúan distinto según el grupo en el que se encuentren o al que representen. Entonces, los grupos humanos pueden ser analizados como un punto intermedio entre lo social-despersonalizado y lo individual-particular, es decir, en un nivel de análisis propiamente grupal, distinto del individual y del social. Los fenómenos de influencia, identidad social, conflicto intergrupal (a partir de la indefinición de su identidad latinoamericana), estereotipo, prejuicio, fobia, discriminación (a la diversidad cultural indígena p. e.), justificación del sistema dominante, exclusión social, costumbre, cohesión social, coherencia social, violencia, síndrome de estocolmo, cárceles, internados, habilidades sociales, etc., pueden ser vistos desde el punto de vista de los grupos. Pensaba Marx, que el capitalismo ha traído al mundo una forma de coerción del trabajo productivo que se da sin una necesidad de coerción física; y es que esa «alienación colectiva» a la que me refiero supone que las clases explotadas no son obligadas a trabajar para extender niveles de acumulación mediante el plus trabajo, sino que lo hacen mecánicamente; el trabajador va a vender el «uso de fuerza de trabajo», más no el pago del trabajo⁸², así el trabajador cree «fetichizadamente» que el recibe del patrón el pago justo de lo que vale su trabajo de acuerdo a los criterios sociales del establecimiento de la jornada laboral, y de la aún más fetichizada concepción del salario⁸³. Y es precisamente la cuestión colonial la que es necesaria para la expansión de la modernidad, primero, y del expansionismo global del capitalismo. Sin el colonialismo, no hubiera sido posible sostener a los Estados europeos que desarrollaron la revolución industrial, se necesitaba pues que los ciudadanos de estas naciones dejaran el campo y la actividad minera para que así

81¹ Tanto del conductismo (comportamiento); psicoanálisis (pulsiones y represiones colectivas) vinculadas al colonialismo; y desde la perspectiva de grupos (como verdaderos sujetos colectivos identitarios), este último en el esquema de la dominación capitalista.

82¹ Esto implicaría que el al pagar el «trabajo» como tal no habría tasa de plusvalor alguna, se intercambiaría pues una cierta cantidad de dinero, por la misma cantidad de trabajo, lo cual no generaría condiciones de trabajo impago, dicho de otra forma, no habría plusvalor.

83¹ En la cuestión del salario, para que el pago fuera justo, habría que considerar [...] “el precio de su trabajo sería igual al de su producto” (K. Marx, 2008: 652), cuestión que no es así –puesto que esta apropiación está jurídicamente sostenida por el liberalismo político– ya que es el modo de subsistencia del capitalismo, sin ese robo, enmascarado por románticas legislaciones, el capitalismo no sería más.

poblaran las ciudades y cubrieran pues la demanda de fuerza de trabajo de la acelerada industrialización; una serie de ingresos fijos que permitieran desarrollar una cuantiosa cantidad de ramos de la producción nunca antes imaginados, Marx lo desarrolló en *El Capital* profundamente, y en Gramsci lo encontramos explícitamente en el Q XXVIII [...] “Las colonias han permitido una expansión de las fuerzas productivas y por consiguiente han absorbido la exuberancia demográfica de una serie de países, pero no ha existido en eso la influencia del factor «dominio directo» [...] Un Estado no es colonizador en cuanto sea prolífico, sino en tanto es rico de capitales para invertir fuera de sus propios confines, etc. Obsérvese así, a qué países se dirigieron las corrientes migratorias de los Estados sin colonias, y cuáles de estos países «podían» transformarse en sus colonias, abstractamente considerado. La enorme mayoría de la inmigración alemana, italiana y japonesa, fue hacia países no colonizables”. (Gramsci, 1990: 260).

Europa, pensándonos como «víctimas» de la invasión europea tiene una deuda impagable con las colonias que alguna vez invadió injustamente y dominó de forma directa, pero el discurso de la «guerra justa» tan vigente hasta hoy, ha fabricado un conformismo de nuestros pueblos, de nuestros intelectuales en aras de la “importancia civilizatoria”, como una especie de favor civilizatorio europeo al despojarnos de nuestro salvajismo. Del viejo continente, heredamos revoluciones pasivas, y lo único que hemos sabido hacer son igualmente revoluciones pasivas. Pero no sólo el colonialismo, y en esto quiero ser muy enfático, es un problema de dominación directa de las metrópolis europeas, siendo que el fenómeno puede coexistir con los procesos de independencia en cada una de las naciones de AL [...] “han ido más ingleses a los Estados Unidos después de la separación que cuando era colonia inglesa”. (Gramsci, Ídem.) El inglés, en este caso, no deja de serlo, ni de sentirse como tal, la reconquista de los anglos y todo el modelo estadounidense, está más cercano a la expresión cultural europea, no es casual que en este país se diera el fenómeno del *fordismo*.

El eurocentrismo de Gramsci es sostenible sólo desde el punto de vista del marxismo europeo y, sabiendo de antemano que ese eurocentrismo no desprecia lo colonial, sino lo ignora; se pueden encontrar bastas categorías que puedan proponer una «des-alienación» respecto a los centros académico-culturales de las metrópolis europeas, y en un segundo plano que complementa al primero, de la «negación de la sociedad capitalista». Si bien, la «exterioridad» refleja nuestra condición de «víctimas», no sólo podemos quedarnos en ese papel; finalmente la «totalidad» es, el capitalismo ya en su forma global: “penetrante hasta en el rincón más íntimo de los sujetos en el mundo”, y como tal, somos parte de esa totalidad; la exterioridad, sólo se dará porque el germen de la destrucción del capitalismo se encuentra en su misma naturaleza, en «su todo».

¿Pero cómo identificar las situaciones de crisis orgánica del capitalismo?, ¿es necesario hacer algo, o no hacer nada? Sin duda, «se debe hacer algo». Y ese algo es observar en las cosas cotidianas, el «lo que llevamos puesto» y yo agregaría «impuesto» acerca de nuestras condiciones en la vida material y práctica, y no menos

importante en nuestra «localización» espacio-tiempo, en la historia del pasado (enseñanza histórico-filosófica); la historia presente (praxis) y; la historia que queremos (una nueva subsunción formal de la vida material que elimine al sistema actual).

Las crisis orgánicas han aparecido como la condición sintomática del inevitable colapso del capitalismo, seguirán apareciendo a veces en condiciones menos o más agudas; la razón de la enseñanza categorial en Gramsci sobre este concepto, es sin duda una gran herencia intelectual para que la historia no nos sorprenda con los sucesos que en ella van apareciendo. No se trata, pues de pensar que la historia dará por sí misma esas condiciones, no hemos propuesto nunca un historicismo al cual cargarle el devenir, que ha sido sujeto de críticas chatas al marxismo a la Karl Popper. Pero tampoco de un materialismo vulgar que piense que las condiciones de esa vida material se encuentran solamente en «lo tangible», fundación de una crítica injusta a causa de algunos marxistas que han traído a la teoría el economicismo. El materialismo del cual queremos nutrirnos es el que considera que existen «funciones simbólicas intangibles», que sin embrago son efectivas, ese es pues el mundo de la vida material.

Pero América Latina ha de aprender primero de su condición psico-colonial, que sobrevive con gran fuerza a nuestros días. Es útil pienso, que aceptemos que ya no luchamos, ni en AL, ni en otra parte del mundo contra un Estado de clase situado en cada condición nacional, es decir, ya no es posible ver la condición unilineal del Estado-Nación. Creo que aquí es de suma importancia A. Negri, porque el Estado ha perdido su papel central como formación política primaria, y en consecuencia lo ha sustituido a un mecanismo global de poder difuso y descentralizado: *Imperi*. Gramsci, respondería de una forma más abstracta, puesto la situación histórica del primero [...] Una clase de un país puede servir a otro manteniendo sus lazos nacionales y estatales originarios, o sea como la expresión de la influencia política del país de origen [...] Los intelectuales de un país influyen en la cultura de un país y la dirigen, etc. Una emigración de trabajadores coloniza un país bajo la dirección directa o indirecta de su propia clase dirigente⁸⁴ económica y política. La fuerza expansiva y el influjo histórico de una nación no pueden ser medidos por la intervención de personas individualmente, sino por el hecho de que estos individuos expresan consciente y orgánicamente a un bloque social-nacional. (Gramsci, 1971 (b): 76-77).

Lo que indica, que la figura-Estado Nación ha perdido una hegemonía uniforme, al «disgregarse», primero, en el poder de una Nación dirigente y en mayor medida dominante del capitalismo internacional en el sentido formal, mientras que el proceso de dominación real sería ya dado cuando a finales del 2008 la crisis financiera internacional daría paso a que en menos de diez años han surgido nuevas naciones hegemónicas dominantes y se difumina la hegemonía para dar paso a un sistema de naciones

⁸⁴ Piénsese, p. e. que durante muchos años la hegemonía de EU en el mundo era precisamente este fenómeno, en el caso de México, más que una condición indirecta, sigue siendo esta relación de forma «directa» una situación de dependencia económica y política mucho más fuerte que en otros países de AL.

capitalistas dominantes, o Imperio, ya no de una Nación, sino del «cerrar filas» del capitalismo global. Sin embargo, esto no quiere decir que las Naciones sean ficticias, sino que se ha llegado a un Estado Global de clase, del cual aún el capitalismo se apoya para proteger los fracasos de la «mano invisible», manteniendo el principio de «socialización» de las pérdidas y «privatización» de las ganancias en cada uno de los países tocados por el capital.

El contexto de AL, que ha entrado en un proceso de transformación política que ha roto con el esquema del neoliberalismo que van desde los más progresistas como la Bolivia de Evo Morales y Venezuela con H. Chávez, hasta las posiciones moderadas de Fernando Lugo en Paraguay, Tabaré Vázquez en Uruguay, Rafael Correa en Ecuador, hasta los menos radicales como Michelle Bachelet en Chile, Lula en Brasil, etc. (a excepción de México, Centroamérica salvo Nicaragua y Colombia principalmente), son países que potencialmente pueden dar la pauta para el «siguiente paso» que funde una nueva institucionalidad «no burguesa», «no liberal», aprovechando la dispersión hegemónica de la coerción global respecto a la crisis del 2008, y que bajo la condición de estos gobiernos progresistas pueda desarrollarse la «negación unánime» del capitalismo, y su negación, no puede ser otra cosa que «una sociedad sin clases». Pero América Latina está sufriendo los estragos de la crisis actual de manera muy aguda, México, Colombia y América Central deben entrar en un proceso similar al *boom* de la izquierda latinoamericana, si bien, esta es la condición final, es un gran impulso para romper en principio con ciertos esquemas de dominación.

Considero que el vínculo histórico Italia-Latinoamérica se puede encontrar de forma filosófica en Nicos Poulantzas. Precisamente, consideraba que el *facismo* era una expresión de la crisis ideológica de la clase dominante, es decir, de la ideología dominante [...] “Por crisis ideológica hay que entender principalmente *crisis de la ideología dominante* en una formación social, es decir, crisis de la ideología de la clase dominante en esta formación” (N. Poulantzas, 1998: 77). De acuerdo a lo anterior, esta ideología es en el marxismo el verdadero cimiento de la formación social, de la teoría social; El Capital de Marx, es en realidad una crítica a la teoría social del capitalismo, más que una simple denuncia con evidencias empíricas de los estragos de la economía política y menos aun una teoría ética de la sociedad. Y es en última instancia que la formación social sustentada por esta teoría social en particular, afecta de manera directa al pueblo en su conjunto: tanto como sociedad civil, como también a las clases oprimidas que juegan un rol de apéndice de la misma. El *Facismo* guarda concordancia con las dictaduras progresistas de AL y también con los regímenes populistas, en la medida que mantienen el orden establecido, y en tal medida serán para Gramsci «revoluciones pasivas» que a través del discurso «modernizador» y de «estabilidad política» ante los colapsos de las crisis orgánicas, se posicionan como salvaguardas del orden social, en otras palabras, una defensa del «estado civil», ante la amenaza del «estado de guerra».

Es motivo de interés en el presente trabajo, afirmar que tanto el *mezzogiorno* latinoamericano, como el italiano implican en su sincronía histórica, una adolescencia

del factor sociedad civil, mientras que se sobrecarga en el «discurso dominante» la lucha de posturas ideológicas. El papel de la ideología impregna al campo político de posiciones mediáticas y a veces falsas, asimismo, se fortalece la hegemonía del capitalismo y de su doctrina ideológica eje; pero nuestro rescate a la ideología viene desde el punto de vista de las «ideas argumentativas» que pueden ser sujetas a una infinita crítica de la cual han de nutrirse y nunca desaparecer en aras de un ideal extra-discursivo que posicione solamente –desde aquella vaga idea rawlsiana –la mera existencia de *doctrinas comprensivas* que se sitúan por debajo de la «verdad liberal» . El problema de la ideología ha llegado a tal punto en nuestros días, que se puede bien citar parte del debate Slavoj Žižek y Ernesto Laclau, sin por ello desviarnos de nuestro tema. Žižek parte de que la teoría de la ideología supone [...] sobre la base de su distribución en torno a tres ejes identificados por Hegel como *doctrina, creencia y ritual* (E. Laclau, 2006: 9) [...] Ideología como un complejo de ideas [teorías, convicciones, creencias, procedimientos argumentativos]; ideología en su externalidad, es decir, aparatos ideológicos del Estado; y finalmente, el domino más elusivo, la ideología «espontánea» que opera en el corazón de la propia «realidad» social. (E. Laclau [citando a Žižek]: Ídem.).

La idea althusseriana de los «aparatos de hegemonía», está presente en Žižek y en Poulantzas respecto, en el primero, que la dominación trasciende en la reproducción social por medio de las instituciones políticas; Žižek dirá que los aparatos hegemónicos del liberalismo (prensa libre, elecciones, mercados plantea ideológicamente en la esfera material toda una serie de reglas simbólicas que son reales (materiales) porque se ejecutan eficazmente respecto a la máxima del «individuo libre». Poulantzas, deduce que a la par con la ideología dominante (que ya de por sí se introduce como un verdadero totalitarismo en toda la vida social) existen «verdaderos *subconjuntos ideológicos*» [...] Estos subconjuntos están constituidos por el predominio, en su seno, de ideologías propias de otras clases distintas de la clase dominante: ideología de la clase obrera, ideología pequeñoburguesa. Ya se entiende que si la ideología dominante, es decir, la ideología de la clase dominante, domina efectivamente en el conjunto de una formación social, es en cuanto a que logra, por múltiples recursos, impregnar igualmente las ideologías propias de los subconjuntos ideológicos” (N. Poulantzas, 1998: 78). Particularmente esta última idea refleja la gran necesidad de comprender que 1) Es necesario entender a la ideología dominante como un conjunto ya no homogéneo a criticar y combatir y; 2) que las formas heterogéneas de la ideología dominante contaminan a otras ideologías y las alinean a su propia forma. El caso de AL es más complejo, puesto que a la par con la dominación ideológica del capitalismo (nutrida por los intelectuales liberales), se nos presenta un contexto *exógeno* a nuestra «localización», difícilmente compatible a nuestra superestructura, súmese la cuestión psico-colonial de nuestro pensamiento periférico. Pero es básico tener en cuenta que la vigencia de la ideología es una realidad que nunca se ha disgregado; el enfoque habermasiano, afirma Laclau ha planteado el debate actual de la «crítica de la ideología» con el ideal regulativo de una comunicación no distorsionada [...] La base fundamental de tal crítica ha sido el postular un punto a partir del cual – al menos – tendencialmente la realidad hablaría sin mediaciones discursivas [...] una crítica de la

ideología sea imposible, lo que es imposible es una crítica de la ideología *en cuanto tal*; todas las críticas serán necesariamente intra-ideológicas (E. Laclau, 2006: 13).

Un *tercer* papel de los intelectuales orgánicos subalternos en AL a considerar se da a partir de los que H. Calello ha llamado los «espacios de resistencia de la sociedad civil», se trata de que los intelectuales orgánicos en AL tienen que cubrir el fundamento de los «nuevos espacios democráticos», desde luego desde ciertas instituciones burguesas que puedan generar espacios de discusión de los sectores populares (partidos de izquierda, sindicatos, confederaciones obreras y campesinas); se trata así de desfetichizar la *potestas* sólo como medio, nunca como fin, de acuerdo a formar en las clases subalternas una [...] «reconstrucción permanente» de lo que el discurso político hegemónico fragmenta y disgrega. (H. Calello, 2005 :195)

Calello ofrece «claves» a los intelectuales orgánicos de las clases subalternas latinoamericanas para la construcción de un «antidiscursos» contra-hegemónico, así [...] una de las claves más poderosas de la actual hegemonía es el control, militar, político, cultural y económico en ese orden. Otra, de igual significación es la homogeneidad mundial de la masificación narcisista (individualismo extremo), que pasa por la ruptura de todo vínculo de solidaridad con el otro. La tercera clave se refiere a la multiplicación permanente de la fragmentación hasta el límite del caos aparente que, sin embargo, de alguna manera permite la gobernabilidad. (H. Calello, Ídem).

Siguiendo a Calello, el modelo populista latinoamericano dio p. e., en México el florecimiento del muralismo, que si bien como vanguardia estética, no dio ese paso para generar una vanguardia política en términos revolucionarios debido al control de la «dictadura perfecta» del Partido de la Revolución de todos los sectores sociales; el peronismo en Argentina a pesar de la movilización y control de las masas obreras a través de la CGT no dio la pauta a generar condiciones que erradicaran la dependencia de las relaciones de producción respecto a las metrópolis capitalistas, el Perón fetichizado sólo buscó mantenerse en el poder a toda costa, asumiendo una posición timorata desde el «tercerismo».

[...] La sociedad latinoamericana, a diferencia de la europea y la norteamericana, no ha sufrido lo que Gramsci ha llamado el proceso de expansión de la sociedad política que genera la aparente disolución del poder coercitivo del Estado al lograr el consenso desde la relativa legitimidad de la ciudadanía” (H. Calello, 2005: 197). Las clases subalternas latinoamericanas bajo el forro de la sociedad civil bajo las dictaduras progresistas y el populismo en el s. XX ha enfrentado por igual el peso coercitivo del Estado aun imperando ciertos avances democráticos representativos burgueses. Un tipo de colonialismo imperial de la modernización (dictaduras progresistas) y otro tipo de colonialismo imperial disgregado en la etapa actual (neoliberalismo y globalización) ha hecho posible el consenso, la legitimidad rutinaria, mecánica que se expresa en la endeble hegemonía del capitalismo mundial. Mostrar esa debilidad no es otra cosa que trabajo intelectual. Hablamos pues de la necesidad de formar «intelectuales orgánicos

de la revolución» como generados del discurso contra-hegemónico de los «intelectuales ideólogos de la dominación».

4.3.2 ¿Exterioridad o Negación?: Clase Vs. Pueblo en América Latina

La Crítica a la economía política de Marx es una crítica, en términos gramscianos a la organicidad en crisis del capitalismo, y desde luego, que conlleva un discurso ideológico en el sentido de la razón discursiva y, en un plano más amplio de la «negación» de esta sociedad; la negación en sentido dialéctico lo es también en la esfera material, es decir en las condiciones de vida y la preservación de la vida movida por la acción humana; la «*voluntad de vida*» indica precisamente nuestra naturaleza humana, pero en un sentido más concreto el sentido manifiesto de cómo entendemos la vida, como la apreciamos, de igual forma en cómo el entendimiento de la totalidad representa las acciones irrenunciables e ineludibles de mantener en sociedad la vida de cada sujeto. En este sentido, *lo exógeno* que rompe el discurso dominante difícilmente será un desvinculo con la «totalidad»; se trata realmente de que el pueblo, las clases oprimidas/explotadas/subalternas (gran mayoría en el mundo entero) nunca dejan de ser totalidad [...] la teleología de la multitud es teúrgica; consiste en la posibilidad de dirigir las tecnologías (totalidad) y la producción⁸⁵ hacia el propio júbilo y el aumento del propio poder. La multitud no tiene necesidad de buscar fuera de su propia historia y de su propio poder productivo presente los medios de llegar a constituir un sujeto político (Hardt/Negri, 2005: 416) –acerca del papel de las víctimas en Dussel– sino que se niegan como «totalidad excluida», pero siguen siendo totalidad y que con las mismas armas del mundo de la producción pueden enfrentar – tal cual lo han mostrado A. Negri y M. Hardt– un papel revolucionario más allá del sentido de la «victimización»; es decir, el mundo material del cual somos gran parte las clases explotadas sólo puede combatirse con las mismas armas que nos otorga el mundo de la producción, la multitud, como nuevo «sujeto revolucionario». La totalidad no es algo que se pueda, que se quiera o que se encuentre fuera de un sujeto o bien de las clases explotadas.

La filosofía de la liberación, en este caso de E. Dussel, ha de tomar entre sus categorías más importantes: *la exterioridad*, tomada de la influencia de Levinás (*alteridad*). No se da pues, dicha exterioridad por oposición a la interioridad sino porque se revela en el *cara-a-cara*, pero esto no es suficiente en términos marxistas porque no es dialéctica, sino analéctica como el propio Dussel lo sugiere. El problema o la confrontación de la filosofía de la liberación con el marxismo, es precisamente que en la primera existen diferentes niveles de dominación a través de los campos del arqueosistema, cuestión que en particular, en mi opinión nebuliza la contradicción fundamental, que en este sentido, en el pensamiento marxista es claramente dialéctica.

85: Ambas como que son en realidad expresión de la Totalidad.

Pero lo que quiero insistir, es la idea de que la Totalidad nunca se «totaliza», puesto que ya es totalidad *en sí y para sí*, y es en cuanto «excluye» que representa para Gramsci que ya no es dirigente, sino dominante⁸⁶. El debate mostraría como se expresan las clases subalternas en la Totalidad, si como «Exterioridad», o bien, como «negación» de la sociedad vigente. No por el hecho de que se torne el sistema «dominador» quiere entonces decir, que haya una situación de exterioridad, y menos aún una posibilidad de «rebelión de las víctimas». En AL, como hemos observado, el problema no es el descubrir que somos «víctimas» del colonialismo, del imperialismo o del eurocentrismo o concretamente excluidos de las «bonanzas» de la esfera material que están en unas cuantas manos, sino el cómo dejamos a un lado esa alienación, que será el primer punto para que en AL se «niegue» popularmente al capitalismo y se fundamente una nueva sociedad. La «exterioridad» sólo puede servir como referente de que «somos víctimas» y sólo de esa forma plantearnos el «oponernos a», nunca así de una categoría que segmente una división de sujetos exteriores e interiores. Nosotros, las clases explotadas también somos partícipes en cuanto «Totalidad», puesto que hemos sostenido directa o indirectamente un esquema de dominación, en el cual el papel de la dialéctica debe dejar muy claro somos el «complemento» de la dominación, pero de igual forma como «potencialidad» que niega a la totalidad «desde la totalidad»: una nueva sociedad que ya vive en sus entrañas. La *potestas* (poder institucionalizado), entonces, puede ser una posibilidad real: mandar obedeciendo como primicia de la sociedad sin clases [...] “Mandar por mandar es un sinsentido; en cambio se manda para alcanzar una finalidad, no solamente para cubrir las propias responsabilidades jurídicas, vg., «He dado la orden, no soy responsable sino se la ha cumplido, o si se la ha cumplido mal», etc., responsable es el ejecutor fracasado. El mando preventivo del director de orquesta es un acuerdo preventivo alcanzado, colaboración, el mando es una función distinta, no impuesta jerárquicamente” (Gramsci, 1990: 185). Dussel

86 E. Dussel ha hecho manifiesta en sus *20 Tesis de Política* que el «bloque histórico gramsciano» es una categoría que permite más la acción política estratégica, es decir, de una oportunidad ante el colapso de la hegemonía de las clases dominantes [...] “En un momento histórico hay una cierta organización social de sectores, de clases, de grupos que en alianza se transforman en un «bloque histórico en el poder». Pensemos cada expresión.

En primer lugar, es un *bloque*, lo que indica una unidad inestable, que puede rápidamente disolverse y recomponerse. En segundo lugar, es histórico, coyuntural, eventual en el tiempo: hoy puede darse y mañana disolverse” (E. Dussel, 2006: 53).

Las clases subalternas no son víctimas, son parte del bloque histórico en el poder, de la totalidad; en su negación de ese bloque, en su retiro de consenso, está su expresión de exterioridad, pero como totalidad. Pero Gramsci no pensaba que el *blocco storico* fuera una expresión coyuntural, es más, el mismo asocia en los *Q II y VIII* que, [...] “en italiano, coyuntura es sinónimo de la fluctuación económica [...] El estudio de la coyuntura está, por lo tanto, ligado más estrechamente a la política inmediata, a la «táctica» y a la agitación, mientras la situación a la «estrategia» y a la propaganda” (Gramsci, 1990: 186). Pero un «bloque» también puede ser inamovible, estático; la historia por su parte (el carácter histórico) es más permanente que coyuntural. Dussel, sólo trata el tema de la *acción estratégica*, y esto no es, creo, una interpretación justa del bloque histórico, que como hemos visto implica una permanencia alargada del poder hegemónico de una clase: la misma formación, desarrollo y las nuevas formas del capitalismo son un ejemplo de bloque histórico.

describe una errónea interpretación del *bloque histórico*; en primer lugar el bloque histórico nunca es una «unidad inestable», que puede «rápidamente disolverse y recomponerse»; el bloque histórico representa para Gramsci la unión entre estructura y superestructura, o sea [...] “que el conjunto complejo, contradictorio y discorde de las superestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción. De ello surge: sólo un sistema totalitario de ideologías refleja racionalmente la contradicción de la estructura y representa la existencia de las condiciones objetivas para la subversión de la praxis. Si se forma un grupo social homogéneo al 100% por la ideología, ello significa que existen al 100% las premisas para dicha subversión, o sea que lo «racional» es real activa y actualmente. El razonamiento se basa en la reciprocidad necesaria entre estructura y superestructura (reciprocidad que es, por cierto, el proceso dialéctico real).” (Gramsci, 1979: 37-38).

Debe quedar claro que la «negación» es un problema de clase, no de pueblo debido a su carácter tan heterogéneo. A partir de esto podemos entonces vislumbrar si el problema fuera el pueblo en realidad, enfrentaríamos un desafío intelectual nacional, regional, más o menos estable de las condiciones de dominación y de su historia. El Estado capitalista es uno y muchos a la vez, es decir, es diferente en su composición nacional, pero es el mismo en cuanto a sus intereses económicos, tenemos pues, la primer gran diferencia: 1) si la transformación de esta sociedad fuera un problema «mayormente político», entonces el problema siempre es el Estado, el Estado de clase, que representa como bien dice Poulantzas [...] sus intereses políticos: es el centro del poder político de las clases dominantes al ser el factor de organización de su lucha política (N. Poulantzas, 1980: 241). Gramsci, como hemos visto, será consecuente con este argumento al mostrarnos como el Estado de las clases dominantes es en verdad sólo su expresión (del capitalismo) institucional de su programa político, del mantenimiento de su hegemonía, y de su reproducción y justificación jurídica de sus formas de explotación. El Estado de clase burguesa, es solamente un problema político, en Dussel, las transformaciones son «más políticas» que en el fondo problemas a vencer en la esfera material del modo de producción, lo suyo es una especie de reformulación desde las mismas instituciones burguesas, dándoles un giro «desfetichizador», que libera, pero finalmente reproduce los patrones de la sociedad vigente, de ahí que la primacía de la política sea un fetiche que usan las clases dominantes para demagogizar sobre la «soberanía del pueblo», la igualdad política ante la ley, la participación en la toma de decisiones por igual, la institucionalización de la democracia, ¿acaso puede institucionalizarse la democracia?, ¿puede esta amalgamarse a una ideología?

Si todo fuese así, estaríamos justificando una vez más la explotación de la clase trabajadora sobre «adornadas» reformas políticas. El hecho de que el Estado represente ciertos intereses de ciertas clases explotadas ha dado lugar al discurso mezquino en aras del «interés general del pueblo», pero aun cumpliéndose estos intereses parciales sólo se lograrían limitar en pequeñas medidas el poder político de las clases dominantes, nunca así el poder económico. Las posibilidades de «lucha frontal» de los intereses económicos y políticos de las clases dominadas desde luego son

posibles y logran por supuesto limitación del despotismo de las clases dominantes, así como conquistas jurídicas de la clase explotada, pero sólo en su ámbito parcial y de mejora de vida y de ciertas condiciones materiales; pero el Estado de clase, de las clases dominantes es el garante de la organización bien establecida de esta clase y lo que permite que sólo haya «avances» dentro de ciertos límites y mientras haya una disfrazada explotación, las clases dominantes nunca permitirán un bloque progresivo de reformas que invierta la relación de explotación.

4.3.3 Clases Subalternas/Multitud y la explotación de clase en América Latina

Tener un «frente» común como un sujeto revolucionario ha sido la intención del concepto de *multitud* en Hardt y Negri para de mostrar una categoría más amplia que la de *pueblo*, y que encierre en ella a todas las clases explotadas [...] “Tenemos que reconocer que el sujeto mismo de la fuerza laboral y la sublevación ha cambiado profundamente [...] En términos conceptuales, entendemos por proletariado una amplia categoría que incluye a todos aquellos cuyo trabajo es explotado directa o indirectamente por las normas capitalistas de producción y reproducción y está sometido a tales normas. En otras épocas, la categoría de proletariado se centraba en la *clase obrera industrial* y a veces efectivamente estaba incluida en ella, una clase cuya figura paradigmática era el obrero fabril masculino” (Hardt/Negri, 2005: 73). No obstante, en Gramsci –y lo hemos visto a lo largo de esta tesis– la misma categoría «*clases subalternas*» lleva consigo el rompimiento con el marxismo *standard*. Hardt y Negri⁸⁷ fortalecerán esta idea, y con Dussel veremos el espacio de «localización» de AL, y el papel de este sujeto revolucionario global desde la trinchera latinoamericana.

Si bien, como lo han advertido los autores, que esta nueva construcción teórica del proletariado no indica hacer de él una *unidad homogénea o indiferenciada*, nunca habrá de perder de vista, así como en líneas anteriores de este trabajo, que el único sujeto que genera valor en la sociedad capitalista, es y será el obrero fabril, o siendo más precisos: el trabajo productivo. Marx, no es que pensara que la fuerza física era el único recurso de generación de valor; pero la sociedad capitalista, entre tantos de sus fetiches, ha separado trabajo físico e intelectual; el obrero en la fábrica diría Marx ocupa realmente las dos fuerzas de trabajo: intelectual y física, y «paga» mediante el salario fetichizado (el uso de la fuerza de trabajo, más no la fuerza de trabajo como tal, agréguese el trabajo impago, que el obrero regala); la aparición de la Gran Industria y en consecuencia la maquinización, ha hecho al obrero permanecer en un estado de idiotización, «el problema no es la máquina, sino el uso de la máquina».

Así, todo trabajo es explotable, y por ello, las clases explotadas que somos la gran aplastante mayoría de la población mundial, debemos tener conciencia de clase

87: Véase el concepto de multitud desarrollado por Negri, desde la reivindicación de su noción *positiva*, es decir del concepto de multitud en Spinoza, más no en Hobbes.

como tal. El valor que generan los obreros fabriles mediante el trabajo productivo es distribuido primero y gran cantidad por las burguesías mundiales mediante una misma tasa de ganancia (ello es lo que permite que finalmente un capitalista quede sólo y destruya al de su misma clase). Los capitalistas en todo el mundo se reparten la misma tasa de ganancia mediante la redistribución como clase de toda la masa de plusvalor generada, y a su vez, ese plusvalor hace posible que haya trabajos improductivos, llámense empleados, llámense profesionistas, comerciantes, etc., que su pago es gracias a la gran masa de plusvalor que genera el obrero fabril, y que paradójicamente en muchos casos, es mayor; pero de también son explotados y cumplen una cierta jornada laboral en la que se alquilan ya sea al Estado (de clase), o a un capitalista comercial o que brinde servicios; el que no generen plusvalor, no indica que no entren en la lógica de la explotación y de la reproducción del capitalismo. ¿Pero qué es la clase? Meiksins Wood sostiene que sólo hay dos formas de interpretar lo que se entiende por clase [...] ya sea como *ubicación* estructural o como una *relación* social (E. Meiksins Wood, 2000: 90). La clase se interpreta como ubicación respecto a la estratificación; una estructura jerárquica de acuerdo a criterios económicos. Y la clase como relación, es la expresada y ampliamente desarrollada por el marxismo: una «relación» entre apropiadores y productores. Lo que nos interesa aquí, es que precisamente ambas definiciones ofrecen una marcada desigualdad que giran en el modo de producción, dando así como resultado, que la clase, en este caso las clases explotadas comparten el mismo estrago: la dominación que sufren de la otra, en tal sentido, hay dominación desde el punto que hay desigualdad en el mundo material, pero más a fondo por que los medios de producción los detenta «privadamente» la clase dominante.

Empire (considerada una obra ultra-izquierdista) representa en AL, en la época de la «comunidad mundial», donde muchas categorías han quedado rebasadas, pero especialmente en la medida de pensar en un Estado mundial en las condiciones políticas y económicas de dominación (Imperio), una sociedad civil global, una sociedad política mundial; un bloque histórico que trasciende a todo el mundo; una hegemonía del capitalismo disgregada en todo el mundo, donde nuestro de «localización» como las clases subalternas de AL, es nuestra trinchera. Los estragos de las crisis, de los «cinismos» de la explotación humana y ambiental; guerras injustas por la avaricia de las burguesías mundiales han mostrado que el capitalismo es un bloque perfectamente armado y que tiene un fin común, como clase: la burguesía internacional ha creado el Imperio del capital, es decir, el imperio no es la hegemonía de una nación o un grupo de naciones poderosas; representa todo el esquema de dominación del hambre de plusvalor de toda la clase burguesa a nivel mundial. De igual forma, debemos ser conscientes que los movimientos de todas las clases explotadas en el mundo, son por la misma causa, aunque puedan sólo parecer reivindicaciones de grupo [...] En Los Ángeles, por ejemplo, las revueltas estuvieron incentivadas por antagonismo raciales locales y por formas de exclusión social [...] También en Chiapas la insurrección se concentró primariamente en cuestiones locales: problemas de exclusión social y falta de representación específicos de la sociedad mexicana y del Estado mexicano, que hasta cierto punto habían sido durante mucho tiempo comunes a las jerarquías raciales en

gran parte de América Latina. No obstante la rebelión zapatista fue también, en el plano inmediato, una lucha contra el régimen social impuesto por el TLCAN [...] por la exclusión y subordinación sistemáticas propias de la construcción regional del mercado mundial [...] las huelgas generales que se iniciaron en París y se extendieron por toda Francia... (Hardt/Negri, 2005: 75-76). La diversidad de las luchas no demuestra una parcialidad de cada región: *la humanidad es una y es muchas*, sino más a fondo el problema es el mismo: el capitalismo.

Hardt y Negri, citando a Frantz Fanon a partir de su texto *Los Condenados de la Tierra*, vuelven a la situación colonial, como ese «mundo cortado en dos». En AL, más que una situación de «Exterioridad», tenemos un punto de «Alteridad⁸⁸», en los cuales los latinoamericanos somos excluidos de los espacios europeos, y no sólo es en la cuestión territorial, sino en el marco de sus «derechos pomposos» que sólo hablan hipócritamente de una situación de derechos humanos. Cuando queremos ir a Europa o, por ejemplo, cuando queremos hacer filosofía «debe ser» en términos de las dictaduras académicas de las metrópolis, sino es así, entonces «no se hace filosofía» [...] el sujeto colonizado se construye en el imaginario metropolitano como el Otro y, por lo tanto, en la medida de lo posible, se lo sitúa fuera de las bases que definen los valores civilizados europeos. (No podemos razonar con ellos, no pueden controlarse; no respetan el valor de la vida humana; sólo comprenden la violencia.). (Hardt/Negri, 2005: 143).

La obra de Hardt y Negri, es una de las más influyentes de los últimos años para AL a pesar de ser condenada por la socialdemocracia burguesa como «ultraizquierdista», en el sentido de la teoría marxista y, advirtiendo, que si bien, no es una obra para el subcontinente, lo es sin duda por su fortaleza y crítica al colonialismo. AL está, más que nunca inmersa en la teoría de nuestros autores, a saber del concepto de «*multitud*», de la misma forma que Gramsci habló del «*hombre masa*» - «*hombre colectivo*». Se trata de una idea poco trabajada en sus *Quaderni* y consiste en que éste hombre en el sentido «antiguo» existía bajo la forma de dominación carismática, en la figura mítica de héroe: el «caudillo latinoamericano»; mientras en su lado «moderno», éste se forma esencialmente de «arriba hacia abajo», [...] sobre la base de la posición ocupada por la colectividad en el mundo de la producción (Gramsci, 1981: 114). Esto nos lleva al rol sincrónico al que queremos llegar; primero, a nivel general-global a inicios del s. XX coexiste en la historia cultural de nuestros pueblos el recurso político de la cita al «caudillo», sea del periodo de independencia, de las guerras civiles, de las revoluciones, de las «grandes» políticas populistas, etc. Resulta inevitable en nuestra historia cultural dejar de recurrir a este referente antropomórfico de nuestra cultura política: «el fantasma del caudillo». Lo anterior, se vuelve fundamental a partir de nuestra cultura política desde el punto de «limitación» que dicha cultura influye

88: «Alter»: el «otro», en vez de «el que está afuera»: «Exterioridad». La «alteridad» en esta tesis seguirá la línea de la condición psicocolonial, mientras que la «negación» desde el punto de vista de las clases subalternas como condición dialéctica.

«negativamente» sobre la participación responsable en el sentido cívico de los sujetos de las comunidades políticas de AL. Pareciera que los cambios de conciencia vinieran siempre de un «iluminado» líder que conforme a las reglas de la democracia burguesa llega a instaurarse en el poder, aún con las rabietas y descalificaciones de la derecha liberal. El caudillismo es un poder «desde arriba», que aunque «progresista», indica un fuerte paternalismo respecto a sus ciudadanos aun menores de edad. Como ha pasado con Chávez en Venezuela, un tránsito al comunismo parece no llegar porque se ha perdido el impulso para que las clases, aun subalternas generen un poder como *potestas/sociedad civil + sociedad política* y autogestionen la dirección de la transformación política hacia una nueva sociedad. Erróneo sería, pensar que el comunismo como «alter» del orden establecido llegará de forma global a través de un movimiento lineal y homogéneo, Hardt y Negri, al igual que Gramsci, Dussel, Laclau, Polantzas, etc., coincidirán en el ejercicio del poder del pueblo «desde abajo»; el concepto de «multitud» de éste neo-marxismo es todo un sistema filosófico que da renovación a la causa de las clases oprimidas, es, una revolución teórica de la filosofía de la praxis.

Se puede fortalecer el concepto de «multitud» en Hardt y Negri [...] poder político potencial que ha de transformarse en sujeto político (Hardt/Negri, 2005: 412), a partir de la inquietud de Gramsci sobre la «*moralidad colectiva*» ya en el sentido de que la formación y disciplina de las clases que habrán de formar la multitud, reclamaría Gramsci a Hardt y Negri, pasan necesariamente por un proceso de «educación» (no en el sentido positivista) y de disciplina (no en el sentido militar, salvo algunos casos), en la formación política de la vida explotada [...] “*At this stage Gramsci continues to regard proletarian education as not only technical but spiritual. The moral development of the worker, via the plurality of extant working class institutions, becomes the prerequisite for the foundation of a truly democratic «State of Labour»*” (Schechter Darrow, 1991: 139). Dicho «Estado de Labor» es el referente al apartado que vimos sobre la «democracia obrera», y complementa la idea de que el «comunismo» vive ya en las formas del trabajo explotado como sociedad y, de acuerdo a la responsabilidad del proletariado de crear instituciones de acuerdo a su clase, no reproducir las formas institucionales burguesas. La «reforma moral», de la cual Jorge Velázquez Delgado se ha cuestionado sobre si G. Savonarola es realmente un referente significativo de la visión gramsciana del *Renacimiento*, es realmente válida ya que implica una visión ampliada de la importancia de la «Reforma Protestante», ante las interpretaciones unidimensionales que sólo asocian la modernidad con la pareciera única influencia de Gramsci respecto a Maquiavelo. De la misma forma, Savonarola sería el primer referente a partir de una moral política como eje de las tareas en la *acción colectiva* del movimiento de las clases subalternas, una moral, en tanto más apegada a una disciplina política. (Ver: J. Velázquez Delgado, 1995: 25).

La multitud se escinde fortaleciéndose por la crisis de los Estados-Nación y la reagrupación del imperialismo capitalista que carece de identidad nacional; el proceso de explotación no es un fenómeno estrictamente de un país o grupo de países aunque exista evidentemente una o ciertas naciones más dominantes que otras, de la misma

forma de que es impensable el socialismo de un solo país. En AL, encontramos que se tiende a hablar del subdesarrollo industrial y el rezago civilizatorio en contraparte a Europa y Norteamérica como modelos eje, lo curioso es que se tiene la percepción de que el capitalismo en AL no es trascendente en el mundo, sino exclusivamente dependiente. A escala global, la multitud ofrece la oportunidad de ver “a los muchos” como la consecuencia dialéctica de la dominación, según Paolo Virno [...] el pueblo sería la figura que una población adquiere cuando se subordina a la regla de los nacientes en ese entonces estados-nación modernos (Paolo Virno, s/a, s/p); el pueblo pese a su ambigüedad conceptual no ofrece una perspectiva emancipadora más allá de las barreras del “sentimiento nacional”, el pueblo no se desprende de su carácter nacional y “amor a la patria” inculcado tan profundamente en la educación básica de la mayor parte de las naciones del mundo. El concepto «pueblo» encaja perfectamente en las propuestas socialdemócratas porque no construye una propuesta de sociedad opuesta al orden vigente, sino transforma con las instituciones políticas fetichizadas para pretender que ya no lo sean más. Como *plebs* que aspira a ser *populus* esa parte insurrecta del pueblo que puede llegar a ser *bloque histórico en el poder* no expresa más que su repetición en la historia de ser una revolución pasiva.

Si bien los cambios del diseño arquitectónico dusseliano muestran que tales transformaciones deben ser “desde abajo” (para evitar categorizarlas como revoluciones pasivas), la posición “desde abajo” debería ser acompañada por la de los “subalternos”⁸⁹, implicados como los que quieren hablar y dirigir desde las instituciones de un Estado nuevo, ajeno a los modelos de explotación del capitalismo mundial, no sólo nacional. La *multitud*, así asciende como un concepto más útil que el de pueblo, porque la multitud pretende revertir la cuestión dialéctica del sistema capitalista mundial que aqueja a “los muchos”; si bien el poder «no se toma», sí se lucha por él (a veces sin una víctima, a veces en un baño de sangre) y se puede revertir a las clases que hoy viven sus atropellos de acuerdo a las formas de producción vigentes y la acumulación y distribución del capital. El *ejercicio delegado del poder obedencial* deberá ser un punto rector en todo movimiento democrático que ejerzan “los muchos”, las *clases subalternas*.

¿Y qué es si no «todas las clases explotadas» el concepto de «multitud» y no de pueblo? Consideramos, desde la óptica gramsciana –para así pasar en lo que entiende Gramsci y desligado de la idea spinoziana de Hardt y Nagri– que la «multitud» se crea

89^o Subalterno es usado para referirse a sectores marginalizados y a las clases inferiores. Dentro de la corriente teórica del poscolonialismo fue retomada la expresión de Gramsci, que enfatizaba la indisolubilidad de la subalternidad económica con la subalternidad cultural, por el llamado Grupo de Estudios Subalternos, una organización interdisciplinaria de intelectuales sudasiáticos dirigida por Ranajit Guha que abogaba por una nueva historiografía marxista escrita desde el punto de vista de los subalternos coloniales. Si la intención del Grupo de Estudios Subalternos era darle voz a los silenciados por las historiografías del imperialismo colonial y del nacionalismo anti-imperialista, posteriormente en su célebre “¿Pueden hablar el subalterno?” Gayatri Spivak realizará una crítica radical a este tipo de estudios al describir lo subalterno como aquella posición de sujeto, dado su estatus social, sin “agencia” ni voz.

con las *revoluciones pasivas* del s. XX, en AL –como hemos visto desde la revolución mexicana hasta las últimas reformas populistas que posicionaron el Estado laico en toda Latinoamérica, así como la modernización política de carácter institucional como en Argentina, Uruguay, Chile, Perú, hasta las repúblicas bananeras, dependientes directamente del imperialismo estadounidense–, y de carácter internacional las revoluciones “comunistas” de 1917, 1949; las luchas antifascistas de 1930 y 1940; y las de liberación de 1960 y 1989, así [...] nacieron, se consolidaron las condiciones de la ciudadanía de la multitud. Es claro, que la influencia gramsciana en Hardt y Negri está en el fundamento de la sociedad civil, en reivindicar, por sobre todo, que el «pueblo mundial», la «multitud» es ciudadanía en todos los aspectos. Pero no la ciudadanía «legalista» del imaginario liberal para justificar el contrato social; una sociedad civil en términos «más allá», es decir, la formación de sujetos a los que no «se les da derechos» o «se les reconocen derechos», cuando el género humano, el sujeto, por el simple hecho de serlo siempre ha de tener ese reconocimiento. El hecho de que la idea de «individuo» se «aisla», es una falacia. El sujeto o «individuo», tal cual le gusta al liberalismo llamarlo, debe a la comunidad, al pueblo, a las masas explotadas su realización, dicha categoría, la de «individuo» es una radicalización hipócrita, dado el individuo liberal, base política del capitalismo ha de concentrar su hegemonía en la idea del Estado que «domina», que «coerciona».

Un *cuarto papel* de los intelectuales en AL es el de la educación como clave en la conciencia de clase –por ello dedicamos un detallado apartado sobre la reforma educativa gramsciana–, de ahí la importancia de los intelectuales orgánicos que sirvan a las clases subalternas, y la necesaria reforma pedagógica-educativa que impulsen las clases explotadas a partir de una «guerra de posición» desde las instituciones burguesas en las que lucha el proletariado por mejoras en sus condiciones de trabajo, independientemente los vicios fetichistas de las instituciones liberal-burguesas. Las instituciones burguesas tradicionales de lucha, como los sindicatos, partidos de izquierda, Confederaciones obreras y campesinas, etc. , sólo funcionan como política mediática que resguarda un cierto avance respecto a las condiciones precarias de la explotación, nunca son en sí mismas instituciones de la clase explotada como tal, mucho menos el parlamentarismo (representación política legislativa) que ha impulsado a través del liberalismo político y sus diversas posiciones, las traiciones más evidentes a la causa progresista, veamos por ejemplo la opinión de Gramsci en sus *Escritos Políticos de 1917-1921 «El Pueblo de los Simios»* [...] “El proceso de destrucción de la pequeña burguesía se inicia en el último decenio del siglo pasado. Con el desarrollo de la gran industria y del capital financiero, la pequeña burguesía pierde de toda importancia y deja de cumplir una función vital en el campo de la producción: se vuelve pura clase política y se especializa en el «cretinismo parlamentario» (Gramsci, 2007 (b): 133-134).

La ciudadanía real, es decir, no la «legalista» de la herencia liberal, debe tener en cuenta que el poder radica siempre como última instancia en sí misma. El pueblo es el depositario último de la hegemonía (como *potentia*) y de la soberanía (como *potestas*) pero el pueblo es en última instancia el conjunto de las clases subalternas, el pueblo

mundial, en la interpretación de la multitud, es en sí el conjunto total de todos los explotados si perdemos de vista esto, entonces ya no es más una cuestión dialéctica, sino una teoría moral de los oprimidos; y estos conceptos se vuelven uno sólo, se fusionan con la sociedad civil cuando se elimina la «dominación» formal y real de una clase sobre otra. Se trata de una «nueva Ciudad», tal cual como han descrito Hardt y Negri en clara alusión a Agustín de Hipona; las «dos ciudades» son la clara expresión dialéctica de que [...] la multitud es el poder singular de una nueva ciudad (Hardt/Negri, 2005: 414). La ciudad «celestes» es posible porque sus ciudadanos que «hoy son explotados» poseen el poder aun más importante que el político; hablamos del poder productivo y en ellos radica originariamente. La educación es el motor de una conciencia crítica si bien, cada sujeto visto como clase subalterna supone diversos obstáculos para entender críticamente su mundo, debe saber que su lucha está contenida en lo «oculto» de las relaciones sociales de producción, así el intelectual orgánico subalterno tiene esa gran tarea de mostrar lo que no se muestra. Podemos alcanzar conquistas parciales para des-enajenar la educación y desnudar a la historia y a las teorías sociales evasivas que sólo arguyen a mejores condiciones de vida dentro de la explotación; la lucha mediante reformas es sostenible siempre y cuando se vea sólo como en medio. Esta reforma, debe necesariamente darse en los espacios de resistencia y presión de la sociedad civil, a través del impulso de los intelectuales orgánicos de las clases oprimidas desde la trinchera de la guerra de posición, en la cual el sentido de la reforma vincula un círculo virtuoso para generar nuevos intelectuales con conciencia más crítica.

4.3.4 América Latina: Revoluciones pasivas Vs. Revolución

El ser humano como sujeto de una sociedad, en comunidad, como clase, en el campo político es poseedor de la *potentia* y legitimador de la *potestas*; tiene en sí, por ese sólo hecho de ser humano, parte de una comunidad política, el derecho –más allá del positivismo jurídico– de ejercer la revolución ante el tirano, ante la clase dominante, ante el sistema político corrupto. Enrique Dussel se ha deslindado de que el cambio a una nueva sociedad sea a través de la revolución, y que en este sentido, «es mejor» llegar esa transformación «transformando» progresivamente la *potestas*, como naciente insurrección del *plebs*, que se reivindica y aspira a ser *populus* y establecer nuevas instituciones que los representen realmente. Esto en gran medida (la nueva *potestas* del *plebs* que se emancipa), es sin embargo una «nueva clase dirigente», así hayan surgido los dirigentes de éstas nuevas instituciones del mismo *plebs*; el problema, es que el fin en sí mismo, no es el poder institucionalizado el gran problema de la explotación de una clase por otra, sino el proceso de producción. Dicho de otra forma, la transformación no es política, eso implicaría que el reformismo algún día pudiera alcanzar las condiciones que eliminaran el poder aplastante del capital, pero la política nunca combate al poder económico (formas de producción), mucho menos puede ser el medio que esté por encima de la explotación en aras del proceso de producción. En cambio, «lo político», es el poder que reside: *potentia* en el pueblo pero visto como «clases subalternas»,

dicha categoría es objetiva porque representa la «negación» y la negación del capitalismo, mientras no se resuelva el origen de ese mal, es decir, de la explotación del obrero fabril, ningún otro reclamo de las clases subalternas será solucionado, y repito, no es el hecho de creer en una clase «vanguardia» propuesto por el marxismo ortodoxo, sino que reconociendo que el pueblo mundial es explotado entonces es clase subalterna, y entonces tiene derecho a su emancipación; pero mientras no resuelva la principal contradicción de esta sociedad que es la explotación de trabajo impago (plustrabajo), que se convierte en plusvalor, y que sólo se origina por el trabajo productivo, no se habrá alcanzado gran cosa, que simples reivindicaciones de clases oprimidas disgregadas.

La historia de AL es, sólo el punto de partida para la expresión revolucionaria, que en palabras de Dussel, sería la «segunda independencia», la independencia de nuestra presente condición colonial, pero la historia, precisamente es [...] “conciencializada” —hecha presente de manera efectiva en una conciencia—, dentro de los cauces de la periodificación. El primer límite del horizonte de la Historia de un pueblo es, evidentemente, el punto de partida, o el origen de todos los acontecimientos o circunstancias de donde, en la visión de la que estudia la historia, debe partirse para comprender lo que vendrá “después”. Así, la historia de un movimiento revolucionario negará la continuidad de la tradición para exaltar su discontinuidad, y tomará como modelo otros movimientos revolucionarios que negaron las antítesis superadas —al menos para el revolucionario. (E. Dussel, 1966: 12). Y la historia que nos ha hecho cruzar el colonialismo latinoamericano con el *mezzogiorno* italiano, sólo ha sido útil para comprender la influencia gramsciana de las categorías de las cuales nuestra historia se puede servir. Y la historia de AL, debe ocuparse de toda su historia, no sólo la «oficial», conociendo y reconociendo los hechos y los personajes que trascendieron en toda la transformación social, independientemente de su carácter «incómodo». [...] En América —no hablamos de la anglosajona—, hay muchos que fijan su “punto de partida” en algunas re-estructuraciones que han tenido mayor o menor éxito —sean las de México, Bolivia o Cuba—. Explican la evolución y el sentido de nuestra historia aumentando desmesuradamente dichos acontecimientos, y negando el período anterior —es decir, el liberal capitalista o de la oligarquía más o menos positivista, no en tanto positivista, pero sí en cuanto oligarquías—. (E. Dussel, 1966: 13). De tal forma, el marxismo de Gramsci, como lo hemos demostrado, recoge a «toda la historia», porque la esencia misma del marxismo es universal. El proceso revolucionario, no es esa idea del «uso de las armas» encendida por una chispa colectiva o de masas, sino la comprensión de la historia en cuanto conciencia de clase, es decir, conocer nuestra historia es conocer nuestra «dominación», nuestro espacio de localización en el mundo y para el mundo, esto es pues la verdadera revolución: derecho a la revolución, es el derecho al conocimiento y a la educación, asimismo, no es violencia en cuanto las clases explotadas arrebatan violentamente el poder político y el poder de la producción a las minorías tiránicas.

Coincido con Gramsci, así como con Hardt y Negri en el punto de que sólo es «la revolución» en la esfera de la vida material, en el mundo de la producción, lo que

fehacientemente liberará al sujeto de sus cadenas de explotación. No puede reproducirse un mismo esquema de inspiración burguesa-liberal si se aspira a una sociedad sin clases. Ya no es posible que los intelectuales liberales, los intelectuales de las burguesías sostengan el argumento de que se trata de «esquemas normativos», cuando la suya es una ideología, una *comprehensive doctrine*, que ya no corresponde a las exigencias de la mayoría de los ciudadanos en el mundo, que son pueblo, que son la base de la producción, que son aplastante mayoría de explotados; la homogeneidad de los explotados se vuelve posible con el reconocimiento de la singularización biopolítica a la Negri, es decir, de cada pueblo en el mundo que a pesar de sus demandas particulares desde su regionalidad; se puede ver que su «unidad» se logra por la tiranía del Capital en el círculo de la explotación: el Imperio en la globalización, hoy en día, es una nueva posibilidad porque hace evidente las marcadas diferencias entre explotadores y explotados, en otras palabras, la mediación de las instituciones liberales desaparecen ante las agudas condiciones de crisis, se traslada a una situación en la cual es más importante satisfacer las necesidades de la vida material, que asegurar los «despampanantes» derechos liberales.

El Estado burgués ha traído al mundo la idea del «Estado de derecho» (*Rechtsstaat/Rule of Law*) como «protección» respecto al mismo Estado; no hay contrariedad más absurda que ésta, puesto que los esquemas de dominación de la clase que fundamenta a ese Estado es ya de por sí una gran «amenaza» a los intereses de las clases explotadas. La fobia estatal de los liberales es hipócrita, ya que el Estado de derecho cumple la función de reproducir sus patrones ideológicos que hacen posible la «legalidad» de la explotación, es decir, el Estado sirve como aparato de dominación en cuanto controla el ámbito de la vida institucional y el uso y posesión de las armas, tan sólo piénsese en el papel de la policía y el ejército, que mediante el discurso de la «garantía del orden público» y de la «protección de la soberanía» ejercen subordinadamente la violencia cuando es «amenazado» el Estado de derecho, dicho mejor, de los intereses de las clases dominantes.

Los derechos liberales han fundamentado dos problemas en AL: 1) que se expresan como formas de exterioridad, es decir, que en cuanto reclamos jurídicos de la falta al respeto y cumplimiento de éstos por la *autoridad fetichizada* se torna banderas de los *nuevos movimientos sociales* (NMS); 2) se presentan como formas extra-jurídicas que sugieren resolver problemas individuales, cuando los problemas de comunidad y cultura política aún no han sido resueltos. El liberalismo que ha llegado a AL de clara influencia europea-estadounidense llega a un mundo diferente y, encuentra en sus muy enraizadas tradiciones políticas autoritarias el germen para la proliferación perfecta del «ultraindividualismo». El latinoamericano, no sólo se siente colonial, sino «exterior», esta última categoría limita al «proceso revolucionario» porque fragmenta la consolidación de un «*soggetto rivoluzionario*», porque no se «opone»; pero es perfecta, como lo ha destacado E. Laclau en las posiciones de «ultraizquierda» o en algunas categorías de los filósofos de la liberación. Existe lo «exterior» como lo que «está afuera de», pero si las clases explotadas, el pueblo, los pobres, los oprimidos estuvieran «fuera de» ¿para qué rebelarse?; bastaría que todas las masas oprimidas ya estando afuera,

se hicieran su totalidad. Por ello, la «negación», se encuentra el punto del «contrario»; los contrarios son los que no explotan, los que no dirigen, los que no dominan y se «oponen ante»; niegan la el orden establecido por corrupto.

Por ello, el programa de las clases subalternas es siempre acompañado de su *acción política*, de su guerra de posición de esta forma [...] la total exterioridad es tan solo una de las formas de interioridad. Una intervención verdaderamente política no es nunca meramente opositorista; es, más bien, un desplazamiento en los términos del debate que rearticula la situación en una configuración nueva (E. Laclau, 2008: 60). Pero Laclau, confunde el concepto de *guerra de posición* con un absurdo ultraizquierdismo, al afirmar [...] Chantal Mouffe en su obra ha hablado acerca de la dualidad agonismo/antagonismo, señalando que la acción política tiene la responsabilidad no sólo de tomar una posición dentro de un cierto contexto sino también de estructurar el contexto mismo que en una pluralidad de posiciones se expresa. Este es el significado de una guerra de posición, una categoría a la cual ya me he referido. Esto es lo que hace el llamado ultraizquierdista a la exterioridad total sinónimo de la erradicación de lo político en tanto tal (E. Laclau, Ídem). Pero Gramsci –a menos que Laclau tenga otra definición de este concepto– ve en la *guerra de posición* un problema sólo de «dirección» y «acción» política, es decir, un medio y un proceso de disciplina para focalizar la hegemonía de las clases subalternas, nunca es la guerra de posición una categoría ideológica que refleje una cierta postura política. Ernesto Laclau puede estar tranquilo, en el sentido de que la categoría de la guerra de posición no elimina «lo político», ésta es sólo un «programa de acción».

4.4 Problemas filosóficos gramscianos para los intelectuales orgánicos latinoamericanos.

4.4.1 Revolución Pasiva e Identidad latinoamericana

Las revoluciones pasivas han sido un largo proceso sostenido y de resistencia de los sistemas de dominación que envían a las sociedades del mundo: metrópolis y colonias desde la idea «modernidad» un factor «progresista» que ha permitido el sostenimiento de estos esquemas y qué data desde la modernidad portuguesa-española en 1492 hasta la Revolución Francesa; un segundo momento es el instaurado del la Revolución Industrial (segunda mitad del s. XVIII, principios de XIX) y la expansión del capitalismo hasta el Imperio actual. Ha sido para América precolombina, un periodo del cual se desprende la modernidad, y sin embargo es hasta hoy descrito como lo anti-moderno, lo «altermundista» que se debe en mayor parte a nuestro pensamiento colonial.

AL, es un subcontinente colonial, que sin embargo con la entrada salvaje del capitalismo, y las ideas euro-liberales que cada vez más se muestran extrañas a nuestra realidad, han posicionado las condiciones para una «revolución» que es doble: des-colonial y anti-capitalista. Mariátegui pensaba muy como Gramsci en la importancia del surgimiento y desarrollo de «intelectuales» americanos [...] La identidad del hombre

hispano-americano encuentra una expresión en la vida intelectual. Las mismas ideas, los mismos sentimientos circulan por toda la América indo-española. Toda fuerte personalidad intelectual influye en la cultura continental. Sarmiento, Martí, Montalvo, no pertenecen exclusivamente a sus respectivas patrias; pertenecen a Hispano-América. Lo mismo que de estos pensadores se puede decir de Darío, Lugones, Silva, Nervo, Chocano y otros poetas. Rubén Darío está presente en toda la literatura hispanoamericana. Actualmente, el pensamiento de Vasconcelos y de Ingenieros son los maestros de una entera generación de nuestra América. Son dos directores de su mentalidad (J. C. Mariátegui, 1924: s/p).

La utilidad del marxista peruano, radica a su vez en que no debemos hacer un discurso que sea completamente americano en el supuesto de negar nuestra identidad, fruto de las primeras hordas asiáticas que pablaron el continente, hasta la invasión europea, sino de la construcción consciente de lo que «somos», primero, en los círculos intelectuales, y en segundo momento como identidad de pueblos, una macro-clase latinoamericana que se opone al pensamiento colonial [...] es absurdo y presuntuoso hablar de una cultura propia y genuinamente americana en germinación, en elaboración. Lo único evidente es que una literatura vigorosa refleja ya la mentalidad y el humor hispano-americanos. Esta literatura - poesía, novela, crítica, sociología, historia, filosofía - no vincula todavía a los pueblos; pero vincula, aunque no sea sino parcial y débilmente, a las categorías intelectuales. (J. C. Mariátegui, 1924: s/p). Paralela la postura del pensador peruano será el sentido de «Localización», que no es otra cosa que verse en el mundo y ser para el mundo, Mariátegui, al justificar la publicación de *Amauta* [...] El objeto de esta revista es el de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. Pero consideraremos siempre al Perú dentro del panorama del mundo. Estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación políticos, filosóficos, artísticos, literarios, científicos. Todo lo humano es nuestro. Esta revista vinculará a los hombres nuevos del Perú, primero con los de los otros pueblos de América, enseguida con los de los otros pueblos del mundo.

El proceso casi generalizado y en el que el bloque histórico de los criollos se posicionaron en las Repúblicas nacientes de AL, trajo consigo la reproducción de la dominación elitista y el desprecio al indio y a las castas. Mariátegui observó con claridad, como el fenómeno del liberalismo en AL generó las condiciones para la entrada de un cierto pre-capitalismo, que se terminaría de establecer a gran escala a mediados de los años 50's, del s. XX: [...] El carácter individualista de la legislación de la República ha favorecido, incuestionablemente, la absorción de la propiedad indígena por el latifundismo. La situación del indio, a este respecto, estaba contemplada con mayor realismo por la legislación española. Pero la reforma jurídica no tiene más valor práctico que la reforma administrativa, frente a un feudalismo intacto en su estructura económica. La apropiación de la mayor parte de la propiedad comunal e individual indígena está ya cumplida. La experiencia de todos los países que han salido de su evo-feudal, nos demuestra, por otra parte, que sin la disolución del feudo no ha podido funcionar, en ninguna parte, un derecho liberal. (J. C. Mariátegui, 1928: I). Esa entrada,

de un liberalismo pragmático implicó el surgimiento de un capitalismo salvaje, como el observado en Marx a fines del S. XIX, y que en AL aún coexisten con el capitalismo moderno esas condiciones precarias superadas por las metrópolis del capital. Mayormente, la expresión cultural tan estudiada por Gramsci con Pirandello, DeSanctis, etc., ha marcado que dicha expresión humanista refleja de fondo las verdaderas y legítimas transformaciones [...] La propagación en el Perú de las ideas socialistas ha traído como consecuencia un fuerte movimiento de reivindicación indígena. La nueva generación peruana siente y sabe que el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar de la masa peruana que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina. Este mismo movimiento se manifiesta en el arte y en la literatura nacionales en los cuales se nota una creciente revalorización de las formas y asuntos autóctonos, antes depreciados por el predominio de un espíritu y una mentalidad coloniales españolas. (J. C. Mariátegui, 1928: II). Gramsci y Mariátegui, poseen una clara sincronía teórica; Gramsci enfrentó el problema de la escasa identidad italiana y su rol cosmopolita negativo, a la par con la influencia extranjera tanto por la dominación austriaca, española, francesa, como por la hegemonía territorial del papado, todas esas condiciones harían de Italia un país dependiente y ajeno a sus problemas nacionales, en cierta medida una situación colonial que no podía combatirse con el marxismo *standard*; Mariátegui, de igual forma vio en el problema del indio el problema de la «alteridad», y el progreso lento y a veces que nunca llegó en el *mezzogiorno* latinoamericano, enfrentaba la necesidad de revivir un marxismo que se mostrara como el proyecto de esta tierra.

Por ello, el *quinto papel* de los intelectuales latinoamericanos es, la condición latina de los americanos, o bien, de los pueblos de origen latino o con lengua derivada del latín, siendo el caso del español y el portugués. Si bien es cierto que se abandona pronto la idea de una “raza” latina, se afirma el sentimiento de pertenencia a una misma familia cuya especificidad no se funda en el linaje de la sangre o en el arraigo a un suelo, sino en la referencia a una lengua de origen, el latín, que es el héroe epónimo y el fundamento de la Latinidad. Latinoamérica surge como un neologismo ante las condiciones de la necesaria segmentación entre la América anglosajona y la América que compartió –desde la Alta California (hoy desde el Río Bravo), hasta Tierra del Fuego, pasando por el Caribe– la dominación de las Naciones europeas de origen latino: España, Portugal y en menor medida Francia. En tal contexto, se posee una identidad latinoamericana, en primer lugar, por el común denominador de la conquista⁹⁰ y la dominación de nuestros pueblos; en segundo lugar, por el choque de dos civilizaciones y el híbrido cultural que este creó. Tal cual lo describe Mariátegui, a partir de la efervescencia de la liberación de la conquista, hubo una fuerte influencia no-nacional, sino de identidad en cuanto hermandad compartida por la dominación euro-latina, principalmente en Sudamérica, de donde nacen las aspiraciones bolivarianas [...]La generación libertadora sintió intensamente la unidad sudamericana. Opuso a

90^o América Latina sólo se explica en su origen, en relación con la América Sajona; en tal medida el término América Latina no surgió como nombre, sino su expresión se toma primero como idea a partir del análisis de la latinidad, por los idiomas llamados neolatinos en un contexto lingüístico-cultural.

España un frente único continental. Sus caudillos obedecieron no un ideal nacionalista, sino un ideal americanista. Esta actitud correspondía a una necesidad histórica. Además, no podía haber nacionalismo donde no había aún nacionalidades. La revolución no era un movimiento de las poblaciones indígenas. Era un movimiento de las poblaciones criollas, en las cuales los reflejos de la Revolución Francesa había generado un humor revolucionario.

Más las generaciones siguientes no continuaron por la misma vía. Emancipadas de España, las antiguas colonias quedaron bajo la presión de las necesidades de un trabajo de formación nacional. El ideal americanista, superior a la realidad contingente, fue abandonado. La revolución de la independencia había sido un gran acto romántico; sus conductores y animadores, hombres de excepción. (J. C. Mariátegui, 1924: s/n).

Pensar latinoamérica no es pensar en un sentido nacional, como bien lo entendían Bolívar, Mariátegui y Martí, este último se enfrentó a la etapa más despota del imperialismo yankee que había combatido la efervescencia latinoamericanista con el panamericanismo. José Martí, representa tal vez, la última idea moderna y rescatable junto con Mariátegui de un bolivarianismo moderno, actual, que sin duda es vigente en aras del capitalismo globalizador, lo es porque rompe con el encajonamiento segmentario de las barreras nacionales, de la división necesaria para que el imperialismo del capital avance y permanezca. Martí inspiró el “sueño” en el más sentido material de la política latinoamericana [...] en 1875 cuando escribió: “¡Las tierras de habla española son las que han de salvar en América la libertad ¡las que han de abrir el continente nuevo a su servicio de albergue honrado. La mesa del mundo está en los Andes” (J. Martí, 1963: 325). Más aún, Mariátegui y Martí expresan dos formas de bolivarianismo marxista. El primero en su famoso *Defensa del Marxismo* desmorona las posiciones revisionistas chatas y reformistas de Henri de Man⁹¹, Bernstein, Masaryk, Adler. Pero un revisionismo positivo puede encontrarse en Sorel (también inspirador de Gramsci), siendo este el constructor de una crítica al evolucionismo parlamentario y al sentimiento clasista hacia los sindicatos, en consecuencia propone el regreso a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica⁹².

En cambio, Martí posee un marxismo más de alianza teórica, que de afiliación. Martí piensa que los trabajadores son la fuerza principal del proceso histórico en el que está situado. Antonio Núñez Jiménez tiene un excelente trabajo sobre mi afirmación, del cual se deriva el contenido específico de la emancipación del indio (también presente en Mariátegui como ya vimos) en el contexto del capitalismo moderno, la necesaria

91¹ *Más Allá del Marxismo*, para Mariátegui esta obra es más aún una “tentativa de revisionismo”, las razones estriban en la moda del psicoanálisis como supuesta crítica al marxismo, es decir, en aplicar métodos científicos en ciencias sociales principios que no van con el análisis de la política o la economía. [...] Henri de Man representa, en la crítica socialista, la moda de la psicología y del psicoanálisis. La razón más poderosa de que el marxismo le parezca una concepción retrasada y ochocentista, redide, sin duda, en su disgusto de sentirlo anterior y extraño a los descubrimientos de Freud, Jung, Adler, Ferenczi, etc. [...] su desencanto de la práctica reformista y su reclacitrante y apriorística negativa a aceptar la concepción revolucionaria, no obstante la lógica de sus conclusiones acerca de la degeneración de los móviles de aquella. En la subconsciencia de **Más allá del Marxismo** actúa un complejo. De otra suerte, no sería posible explicarse la línea dramáticamente contradictoria, retorcida, arbitraria de su pensamiento. (J. C. Mariátegui, 1928-29: 5).

inclusión del latinoamericano en el proceso, construcción y antagonismo del sistema capitalista, pero más que ello, Martí es un aguerrido antiimperialista, del Segundo colonialismo, el de EU. [...] sus pensamientos más profundos acerca de la unión latinoamericana o el porvenir de las clases oprimidas están basados en los terratenientes [...] sino en los indios, en los campesinos, en los pobres, en los trabajadores. No solo es su penetrante instinto, sino la deducción de leyes históricas lo que promueve este constante enfoque de toda su obra (A. Núñez Jiménez, 1994: 366). Pero es precisamente el proceso de las fuerzas históricas que están presentes a fines del siglo XIX y principios del XX, lo que hace a Martí un “constructor-organizador” – “persuasivo permanente” de su causa, la causa de todos los latinoamericanos. Martí escribía desde *La Nación* [...] “Karl Marx ha muerto, se puso del lado de los débiles, merece honor [...] estudió los modos de asentar al mundo sobre nuevas bases, y despertó a los dormidos, y les enseñó el modo de echar a tierra los puntales rotos. Karl Marx que no fue sólo movedor titánico de la cólera de los trabajadores europeos, sino veedor profundo en la razón de las miserias humanas, y en los destinos de los hombres, y hombre comido de ansias de hacer bien. El veía en todo lo que en sí propio llevaba: rebeldía, camino a lo alto, lucha”. (J. Martí, 1953: 245).

4.4.2 América Latina y el neocolonialismo

Finalmente, debemos hacer la siguiente pregunta: ¿AL puede entrar en la lógica anticapitalista y antiliberal, de igual forma que las clases subalternas que en el capitalismo desarrollado? Sí; el capitalismo es mundial y, no es posible seguir manteniendo posturas pseudo-marxistas que aseguren que las condiciones materiales para la subversión de la praxis sólo se den por un grado de desarrollo tal de los medios de producción y el desarrollo de la súper-industria; el capitalismo no generará nunca condiciones de desarrollo real en el capitalismo periférico, puesto que el avance de la tecnología en el mundo sólo se da cuando la tasa de ganancia del capitalismo mundial lo incorpora de acuerdo a sus necesidades, a su rentabilidad y a sus posibilidades reales de incremento de la explotación. No podemos separarnos del proceso; pensar que AL está excluida del sistema mundial es pensar en la «victimización». AL es parte de la totalidad, piénsese p.e., en el vital sostenimiento que nuestras regiones

92^o Es preciso aclarar que Gramsci toma de Sorel la importancia de la condición intelectual orgánica, el problema se complica cuando Sorel se mantiene una permanencia en la subalternidad cultural al liberalismo, al mantener la división entre lo económico y político. La teoría de organizar a los trabajadores sólo en el campo económico, en la idea romántica de la huelga general contra el capital y el Estado político, resultaban completas para crear las condiciones de un Nuevo bloque hegemónico, es decir, negando la política y la actividad intelectual revolucionaria. Si bien, la cuestión económica, como hemos afirmado, es la contradicción fundamental, esto no quiere decir que sea la única forma de lucha (economicismo) o efervescencia revolucionaria derivada de las crisis económicas exclusivamente (Rosa Luxemburgo p. e.), sino que el papel del intelectual orgánico abarca todas las posibilidades del desarrollo de la intelectualidad política antagónica al capitalismo, la intelectualidad a secas, la de la mayoría de la población trabajadora es intelectualida creativa y popular, el verdadero espíritu de una nueva sociedad.

«altermundistas» nutren al capital metropolitano; ocupamos hoy más que nunca el papel más relevante del «sujeto revolucionario» en la medida de que los países no industrializados (gran mayoría mundial) y herederos de la cuestión colonial: AL, India, África, tienen hoy la gran carga de la explotación del capital, en aras de la sustracción del plusvalor el capitalismo desarrollado de las potencias económicas se ha hecho a la tarea de penetrar en donde las condiciones masivas de explotación de trabajo humano aun son posibles: Estados serviles a los intereses económicos de la clase burguesa que son verdaderos paraísos de generación de capital. La Europa Occidental, actualmente confederada en Unión Europea y los EU representan un mundo en el cual su clase explotada se ha reducido por la entrada de tecnologías, máquinas, reformas estatales en materia laboral, que en gran medida han prosperado porque ese capitalismo ha emigrado al altermundismo para seguir conquistando esas grandes tasas de ganancia, allá donde no hay ley, o donde esta se subordina al gran capital, allá donde todavía es posible la manufactura, allá donde el capital puede contaminar y violar toda serie de normas jurídicas que en sus países ya no son posibles; de ahí que la explotación de trabajo productivo sea más aguda y ocupe el papel que tuvieron los explotados europeos del s. XIX y parte del XX. La explotación penetra y es real en todo trabajo asalariado, subordinado, productivo o no; las clases subalternas tienen un papel histórico que las homogeniza como explotadas, el trabajo productivo sólo es la contradicción formal de toda la dialéctica, así todos los sujetos explotados: latinoamericanos, europeos, estadounidenses, asiáticos, oceánicos son la potencialidad histórica, el «bloque» mundial de los explotados, conscientes de sí, no sólo como víctimas, sino como la clase real: contradicción, negación y destrucción del capital.

4.4.3 La introducción del pensamiento gramsciano en América Latina

El pensamiento gramsciano llegó a Argentina gracias a Héctor Agosti, mediante los *Cuadernos de Cultura* que permanecerían en publicación un poco más de dos décadas impulsando, traduciendo, debatiendo el pensamiento gramsciano. Argentina es el primer país de AL que da tal recepción a Gramsci, a la par del vínculo de Agosti con la Internacional, en ese entonces dirigida por Bujarin. Su experiencia como líder estudiantil y su posterior encarcelamiento darán pauta a su relación intelectual con el pensador italiano; Agosti [...] durante la década infame Agosti es encarcelado varios años (hasta 1937). Al salir revaloriza la Reforma de 1918. En la cárcel nace su primer libro, *El hombre prisionero*, publicado en 1938. En él escribe: “*En nuestra América sólo dos grandes figuras ejemplifican al verdadero intelectual revolucionario. Una es Mariátegui, el magnífico escritor que desde su sillón de inválido promueve la organización del proletariado peruano. La otra es Mella*”. Adviértase que no menciona ni a Victorio Codovilla [1894-1970] ni a Rodolfo Ghioldi [1897-1985], principales dirigentes del PCA, quienes habían enfrentado a Mariátegui y a Mella. (N. Kohan, 2004: 2).

Argentina e Italia compartían amplias similitudes como el débil papel de sus burguesías, la amplia dominación ideológico-cultural del catolicismo, y la cuestión liberal

mediática, así entre otros ejemplos como el cosmopolitismo urbano (desligado de la identidad nacional), la separación tajante del desarrollo campo-ciudad, etc.

Una de las influencias más tajantes del desarrollo gramsciano en Agosti se centra en la cuestión de la cultura y los intelectuales, recuérdese que hemos promovido en esta tesis que una de las categorías, sino la más importante es el «intelectual orgánico»; veamos el porqué de esta afirmación: “En *Nación y Cultura* Agosti apela otra vez al italiano, pero ahora enfatizando los análisis en los que éste subraya el vínculo entre los intelectuales y el pueblo-nación: «La cultura [...] es popular y nacional, o deja de ser cultura en sus esencias trascendentales. No necesita de aditamentos que prolongan *el antiguo divorcio entre los intelectuales y el pueblo*» (N. Kohan, 2000:81). Y es que AL, tiene en sus reclamos esta necesidad: la vinculación y creación e sus intelectuales orgánicos, intelectuales que trasladen la «alta cultura» al movimiento popular. Agosti permanecerá hasta fines de los 50's con una clara línea política crítica del liberalismo en donde la tradición cultural del socialismo no dependía del liberalismo burgués, sino de la democracia radical rousseauiana (*mutatis mutandis*), una clara ejemplificación de su obra *Rousseau y Marx* de su lucha por la esquematización soviética del marxismo.

En Cuba, por ejemplo el pensamiento de Gramsci ocurre como «educación política», o sea en la introducción del marxismo dos o tres años después del triunfo de la revolución del 59. De Argentina llegan las primeras publicaciones en español. El marxismo se torna como «educación oficial», de tal forma que la revolución adopta al marxismo y no a la inversa, así [...] ya en 1965, en las selecciones de lecturas publicadas por el Departamento de Filosofía de la Universidad de la Habana, se incluyeron fragmentos de *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce* (J. L. Acanda González, 2000: 111). De acuerdo con Ancada, es en 1971, cuando en este país se sustituye el Departamento de Filosofía por los departamentos de «Materialismo Dialéctico» y «Materialismo Histórico». Esta etapa del marxismo dogmático dejó fuera a Gramsci hasta 1985, con la crisis del socialismo soviético, Cuba rompe también con el esquema mecanicista del marxismo: según Ancada González se dará una apertura a textos olvidados del marxismo crítico, y pone de relieve un ejemplo [...] Un ejemplo de esto lo tenemos en el cruce de opiniones entre dos jóvenes intelectuales cubanos, que tuvo como marco hace ya 10 años a la revista *El Caimán Barbudo*, y que traigo a colación porque el nombre de Gramsci estuvo involucrado en el mismo, y porque además, y hasta donde tengo noticias fue la primera ocasión –en los años posteriores a 1971– en que el nombre del comunista italiano y sus ideas aparecían claramente como referente en nuestros órganos impresos (J. L. Acanda González, 2000: 113).

Gramsci se muestra útil en AL para reestructurar una nueva construcción del papel de la cultura. El rol del intelectual y como tal de la cultura son los elementos más significativos de nuestra cuestión meridional, es decir, la cultura en AL se muestra como un problema de identidad y de dependencia colonial, el problema predominante del sujeto revolucionario latinoamericano en particular es cultural, no olvidando así que el último referente y origen de ese problema se encuentra en las relaciones y el modo de

producción. Gramsci encabeza el marxismo latinoamericano casualmente, siendo europeo; todo ello se vincula a la tarea filosófica y pedagógica del desprendimiento de lo colonial, de la dependencia intelectual, de la formación de nuestra identidad cultural.

La difusión de Gramsci en México ha ocurrido de forma no tan censurada, pero en muchos casos, no se le ha dado la difusión popular adecuada. Gramsci ha encontrado en este país una recepción amplia de intelectuales: Francisco Piñón, Antonio Paoli, José María Martinelli, Dora Kanoussi, Manuel Sacristán y con clara marcada influencia en Víctor Flores Olea, Jorge Velázquez, Enrique Dussel, Arnaldo Córdova, etc. Este último, con gran alusión a la viabilidad teórica de Gramsci en nuestra sociedad [...] En ningún otro país de América Latina, para decir lo más elemental, la política ha cobrado tanta autonomía respecto de la vida económica y social; en ningún otro se ha desplegado de tal manera, como en México, la evolución de la política de lo que Gramsci llamaría una «guerra de posiciones» a una «guerra de movimientos» o de «maniobras» (en México oriente y occidente se encuentran, se combinan y se fundan); en ningún otro se ha dado tan compleja y diferenciada la separación de la «sociedad civil» y la ... sociedad política»; en ningún otro en particular, la lucha de clases ha adquirido ese carácter «corporativo» y, a la vez, institucional que ha tenido en México, en ningún otro las masas han entrado en la política en la forma tan variada, plena y distinta en que lo han hecho en México. Como lo expresara en alguna ocasión el sociólogo brasileño Francisco de Oliveira, México siempre ha representado para la América Latina ese de te fabula narratur en el que se cifra nuestra entera historia continental y su futuro”. (A. Córdova, 1991: 160).

En los 90's por ejemplo y con el desanimo erróneo de muchos por el fracaso de la Unión Soviética, en México el fenómeno del pensamiento gramsciano invade las ciencias sociales en las principales universidades del país, ejemplo como los de Dora Kanoussi y José María Martinelli dan cabida a un número de intelectuales que han sido atraídos por el marxismo crítico gramsciano.

En Chile, la situación como la ha descrito Enzo Faletto ha sido más pragmática, y reflexiona [...] “De forma entonces que podría postularse que en el caso de Chile, en la recepción de Gramsci predominan los aspectos político-prácticos de su pensamiento. Esto por cierto no es en sí mismo un hecho negativo y hasta podría afirmarse que corresponde a la intención misma de Gramsci” (E. Faletto, 1991: 91).

Antes de 1973, no hay referentes, más que las publicaciones llegadas de Argentina [...] La difusión de Gramsci en Chile, con anterioridad a 1973, puede decirse que no era muy notoria. Según recuerdo, circulaban algunas ediciones de partes de la obra hechas por la editorial Lautaro en Argentina, poco más tarde algunas ediciones españolas, por ejemplo, las de ediciones Península, de 1967; Siglo XXI de México, publicó una antología en 1973. Es sugestivo que una de las pocas publicaciones chilenas sea la selección realizada por Osvaldo Fernández, que editada por la editorial Nacimiento en 1971 haya recibido como título: Maquiavelo y Lenin. Notas para una teoría política marxista, y que en su gran parte corresponda a lo que en la edición

togliattiana escribió bajo el título de Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado Moderno. No es que en estas notas no exista referencia a Lenin, por el contrario, pero el título dado en Chile lo subraya y en la introducción el autor enfatiza constantemente la relación Lenin-Gramsci. ¿No es curioso entonces que más tarde, después de 1973, más bien a finales de los 70, se haya utilizado a Gramsci precisamente por establecer la ruptura con el leninismo? (E. Faletto, 1991: 92).

4.4.4 Crisis Orgánica Mundial

La última crisis que el capitalismo ha presentado abre la posibilidad de la teoría gramsciana de la guerra de movimiento (de maniobra, trincheras), si bien este tipo de guerra puede darse en la ciencia militar desde países con desarrollos industriales avanzados actualmente, en la ciencia política y en el campo social puede manifestarse como oportunidad bélica de la lucha de clases. No es trasladar la violencia militar al campo político, sino adaptar categorías de táctica militar a la política⁹³. La tarea no es en nada fácil, puesto que la sociedad civil tiene una compleja estructura [...] y que resiste las «incursiones» catastróficas del elemento económico inmediato (crisis, depresiones, etc.). Las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de trincheras de la guerra moderna.

Gramsci describía los periodos de crisis de la siguiente forma: [...] 1) altos impuestos; 2) consorcios industriales; 3) sindicatos obreros; 4) subvenciones; 5) relaciones personales; 6) pugnas por el producto nacional; 7) limitaciones a la importación; 8) deudas interaliadas; 9) armamento; 10) proteccionismo. (Gramsci, 1991: 115). ¿No es ridículo que la economía de mercado atente contra sus propios principios en periodos de crisis?; A la par, políticas estatales buscan limitar el libre tránsito de la inmigración y de la emigración en busca de mejores oportunidades de vida, pues que ¿no el liberalismo político se manifiesta en contra del proteccionismo y las políticas nacionalistas? Toda esta experiencia sintomática nos dice Gramsci, son reflejo de que hay una crisis orgánica y/o estructural [...] que no se hable, por parte de los liberales, de los obstáculos interpuestos a la circulación de la población es sintomático, porque en el régimen liberal todo se relaciona, de tal manera que un obstáculo crea una serie de otros. (Gramsci, 1991: ídem). Una crisis orgánica puede ser identificada gracias al discurso generalizado de los Estados liberales, que atribuyen que los problemas por los que pasa cierto país se deben a una causa o «fuerza mayor», y si es mayor, entonces es estructural y/u orgánica, más no coyuntural.

Debe utilizarse el pensamiento gramsciano en la época de la globalización con gran distancia, pero de igual forma con avidez en el empate del concepto «crisis orgánica»; el periodo de globalización hoy vigente no es una etapa de «apertura y

93 En el sentido de Clausewitz, «la guerra es la continuación de la política», añadiríamos, sí, pero de una guerra también política, de oposición y maniobra.

cercanía» de los alcances que tiene la tecnología, ni mucho menos una integración armónica de las economías nacionales convertidas en una economía mundial. La globalización como fase económica, encuentra en el imperialismo en la periferia latinoamericana p. e., su faceta política, es decir la fase actual del capitalismo es un periodo de crisis orgánica. Lo es, en cuanto la pérdida de hegemonía no se encuentra sostenida popularmente, en otros términos, los Estados-nación integrados a la economía de mercado mundial están hoy en día sostenidos por el dominio, más no por la dirección; piénsese en el descontento generalizado por el impacto económico, y por el desprestigio político de las guerras impopulares. De tal forma la globalización ha mostrado el lado más importante del sostenimiento del capitalismo, es decir, el económico: el mundo de la producción; y lo político de corte imperialista traslada al mundo entero «las necesidades» aun más crecientes de las pamplinas apologéticas del liberalismo político. El liberalismo «político» se ha empeñado en imponer el reino de la igualdad política donde es imposible hacerlo, es así que todos los sujetos que habitamos en este mundo somos tan diferentes, que una igualdad de ese tipo resulta absurda; el mantenimiento de jerarquías (grandes ejemplos de aristocracias liberales) como la existencia de políticos profesionales, de magistrados, de burocracias estatales y partidistas, de monarquías aun sostenidas por «grandes» países liberales hacen ver que la igualdad política/jurídica es una expresión discursiva, la igualdad política no es posible en el liberalismo, no es posible donde las clases parasitarias se auto-expresen como la únicas posibles de dirigir las tareas políticas y de la administración del Estado y la sociedad; el liberalismo político propone una igualdad en donde él mismo ha generado desigualdad, una igualdad en donde aun considera ciudadanos más distinguidos que otros.

Si bien el periodo de crisis orgánica del capitalismo de fines del 2008 es más evidente en lo económico (por el impacto a la satisfacción de necesidades materiales de la mayoría de las clases explotadas), en lo político encuentra su mayor fortaleza, así pues las clases políticas de forma gradual pierden todo sentido de su utilidad a la sociedad, a la comunidad política; lo económico hace evidente lo político, y sólo así se pueden encontrar las fracturas del sistema que recaen en las decisiones políticas.

Los partidos políticos se tornan cada vez más anacrónicos a las nuevas exigencias de la realidad social y muestran ahora de forma más transparente lo que siempre han sido: aristocracias pequeño burguesas de intereses mediáticos y pragmáticos. Basta con ver el derrumbe en lo político y económico de la entonces nación más poderosa del capitalismo mundial, y cómo otros Estados –también salvaguardas del capitalismo– se han repartido la nueva hegemonía por medio del dominio y la coerción: India, Rusia, China, etc. El periodo de crisis orgánica que hoy vivimos no anuncia la derrota del sistema, pero representa una oportunidad ahora que el bloque histórico en el poder está disgregado, es pues necesario un programa político intelectual de corte mundial de las clases oprimidas: una guerra de posición. Las clases populares deben romper la disgregación y verse a sí mismas desde su propia *Weltanschauung* clase homogénea, puesto que todas ellas comparten un mismo yugo:

la explotación, deben pues crear, así como la burguesía lo hizo en su momento: un bloque histórico que arrebate el poder.

El bloque histórico de las clases subalternas –ahora el sentido estricto de la globalización– requieren más que nunca la concepción del «sujeto revolucionario»; y en el caso particular de AL, resulta aun más importante. Dejemos parcialmente la construcción del sujeto revolucionario en el mundo, para dar forma a este en la cuestión latinoamericana que es lo que nos compete; no descarto de ninguna manera que el sujeto revolucionario pueda ser sustancialmente igual en todo el mundo, pero con muchas y marcadas diferencias de acuerdo a las diversas formas de explotación en cada rincón del mundo.

Necesita así el sujeto revolucionario (expresión de las clases subalternas en bloque histórico) un poder potencialmente hegemónico, dicho poder siempre «vive» en la contradicción dialéctica de las clases explotadas, el problema es cómo surge y se focaliza para que no sea potencial, sino real.

Hablábamos del discurso mediático del liberalismo político, este pues genera una acción discursiva que desde lo político sostiene ilusoriamente un poder que ya no es hegemónico en la lógica de las condiciones materiales, es decir, la defensa apologética «a algo» ya indefendible: el capitalismo. En AL, según Hugo Callello el concepto del «poder de la palabra vacía»⁹⁴ –de acuerdo al discurso mediático del liberalismo– es [...] una de las cuestiones claves del ejercicio del poder hegemónico en la actualidad latinoamericana [...] es que la vigencia del poder de la «palabra vacía» garantiza la destrucción de la memoria y de la subjetividad crítica, o sea, de la base nutriente para la reconstrucción de dicho «sujeto revolucionario». (H. Callello, 2005: 139).

De acuerdo con Callello, el significado vacío sería la eticidad misma, es decir la eticidad como significante vacío que de acuerdo a la defensa liberal del capitalismo sostendría la «vigencia» de la hegemonía lejana de todo consenso popular: un poder ilusoriamente homogenizador. El lenguaje político que ha tratado de establecer la teoría crítica de Habermas a través de la teoría de la acción comunicativa, ha sido otro intento falaz de acuerdo al universo oculto que imposibilita la conexión inteligibilidad-verdad, de tal forma, el universo fetichizado de la comunicación y del discurso político de la «modernidad» resultan falsas aplicaciones a supuestos criterios de verdad, finalmente la acción comunicativa de acuerdo a los «universales del habla» no pueden ser mandatos de un lenguaje objetivo, puesto que la efectividad del mundo de la fetichización en el mundo de la producción capitalista generan un consenso pasivo, a través de una «enredadera comunicativa» de palabras vacías. La teoría de la acción comunicativa habermasiana, es posible de acuerdo a criterios de modernización política

94¹ A partir del sentido que le da el Ché Guevara en su diario *El año que vivimos en ninguna parte*. Que representaba el «poder de la palabra vacía» el fracaso de acercarse a las bases africanas por no manejar el uso del “sawihili”.

para los países industrializados, siempre y cuando no se viole el principio rector del capital, es pues sólo una propuesta reformista dentro el sistema.

Si la globalización ha permeado de manera negativa al mundo entero con discursos vacíos de inclusión y progreso. Nuestra AL y el demás mundo periférico ha experimentado los estragos más crudos del discurso político hegemónico del capitalismo en aras de sus crisis [...] las fantasías de la globalización tienden a mantener su vigencia política (H. Callelo, 2005: 140). En favor de la integración, AL a través de los tratados de libre comercio ha sometido sus recursos y soberanía en cada uno de sus países a los intereses del gran capital, esta nueva forma de colonialismo ha generado no sólo desastres económicos de las economías nacionales sino aberraciones políticas basadas en el falso discurso de la modernidad y el progreso.

Podemos hablar de un proceso de globalización desde la expansión misma del capitalismo por el mundo a partir de finales del s. XVIII como lo muestra la tesis general de Stephen Gill, en la cual ha habido a partir de este siglo [...] una aceleración en el fin y la intensidad del cambio dentro de los contextos socio-políticos de la modernidad (es decir Estado-nación integral y sistema interestatal, expansión del capital, los procesos de industrialización y racionalización) así como un cambio en las mismas categorías y la intersubjetividad asociadas con este proceso. (S. Gill, 1998: 158). La expansión de capital como tal, de la misma forma que la emancipación de las clases subalternas no puede ser de otra forma sino mundial ha contribuido desde su salida del taller y la pequeña fábrica a expandir sus dominios hasta el rincón más alejado del mundo, vivimos pues hoy en el capitalismo total. Pero de igual forma, las condiciones dialécticas son de la misma magnitud, basta organizar la *potentia* disgregada, de hecho un problema histórico del marxismo.

Del lado político, la globalización empieza con la propagación mundial de las ideas de la Ilustración y con las consecuentes revoluciones pasivas burguesas asociadas al reino del mercado. El capitalismo empezó y es el autor de la globalización, que empezó a fines del. s. XVIII, se consolidó con el *fordismo* y dio el viraje a la superproducción, la cual no sólo degradaría moralmente a la mayoría de la población explotada en el círculo de la explotación, sino que adaptaría morfológicamente al mundo en una gran aldea de concreto, urbanizada, contrapuesta al campo, sin embargo dependiente de él; un estrago acelerado de destrucción al medio ambiente nunca antes visto en la historia; la condición postmoderna surge como conformismo cínico de la dominación y la explotación, creyendo haber superado la gran contradicción de explotados y explotadores.

El fracaso anunciado desde la crisis del 29 de la sociedad de mercado, el reconocimiento en el 2008 de que el Estado, a través de las contribuciones de su pueblo es el único medio para «salvar» lo que «el mercado no puede regular», son los signos más representativos y las evidencias de que todo el aparato de los Estados burgueses y de la hegemonía de las sociedades de naciones liberales-capitalistas están sostenidas como castillos en el cielo; el fracaso del proyecto liberal-burgués es

evidente. En suma, lo único que sostiene ésta ficticia hegemonía y al bloque histórico en el poder es el «engaño» por ejemplo de las teorías sociales y filosóficas «evasivas» que buscan en «doble discurso» reivindicar posiciones de grupo (derechos de los homosexuales, feministas, multiculturales, derechos de género, etc.) impulsados por el interés oculto de la división social, de la fragmentación de las clases subalternas como si fuesen demandas particulares.

Por ello es necesaria una teoría de la «revolución» y de sobremanera importante para los periodos de crisis orgánica (revolución intelectual, de conciencia, de desfeticización, de localización, pero sobre todo de unificación del interés común (en sentido popular) y de identificación de la contradicción general, [...] lo que Gramsci describe es una auténtica revolución con atracción hegemónica, puesto que incorpora los intereses de los grupos subordinados o subalternos de la sociedad en un proyecto político de emancipación a largo plazo que es «una conciencia unificada sensible a las desgracias y males de la gente común» Gramsci también indica los orígenes de una forma particular de civilización capaz de cambiar la ontología de la vida social y política de modo global. Fue más tarde cuando la Revolución Francesa en sus ondas sucesivas se relacionó en parte a la economía política global en sus inicios. Es en este sentido que las configuraciones institucionales particulares de la modernidad pueden llamarse globalizadoras (S. Gill, 1998: 160).

Es importante el dato anterior, en el sentido de «desmitificar». La Ilustración da lugar a múltiples formas de pensamiento que dan la pauta también al discurso anti-liberal y que será con Marx la cúspide de la crítica al liberalismo y a la economía política clásica; Ellen Meiksins Wood en su artículo “Modernity, Postmodernity or Capitalism?” citada por S. Gill, demostrará como el proyecto de la economía política clásica se expresará en la Europa no continental (Inglaterra, Escocia y la ciudad portuaria de Ámsterdam) serán cuna del nacimiento del capitalismo; el proyecto continental en cambio se mantendrá mayoritariamente anti-liberal, hasta el triunfo definitivo y la subordinación del liberalismo político de toda Europa y el mundo a la pragmática del capitalismo.

Pensamos la revolución como una «transformación radical» pero no por ello súbito ni violento; el problema del ejercicio de la violencia es inútil cuando la mayoría de las clases explotadas tiene todo por ganar, cuando como mayoría explotada reclame el derecho de dirigir la historia. Los cambios de conciencia, o mejor dicho: la toma de conciencia de las clases subalternas no son ya sostenibles desde el análisis de Marx y la crítica a la economía política de forma exclusiva; Gramsci esquematizará a lo largo de los *Quaderni* una nueva forma de comprender las relaciones de producción, desde la ideología, pasando el reconocimiento de una multiplicidad de nuevas relaciones sociales, *Weltanschauungen* comunes del sujeto ordinario, hasta una comprensión integral de las instituciones políticas, siendo y nunca olvidando que en las fuerzas sociales de producción está la «potencialidad» del poder, de la producción y de la destrucción de la sociedad vigente. La globalización en sí misma es una crisis orgánica que se agudiza con las recesiones económicas que recaen en los «ingeniosos intentos»

de las sociedades liberales para ocultar la realidad, que extrapolan círculos de explotación agudos aun en naciones no desarrolladas; el capitalismo en países desarrollados o no es el mismo y arroja lo peor de sí, lo más arcaico a el mundo periférico. Gramsci dirá que [...] toda crisis significa un retroceso en las condiciones de vida popular, es evidente que se requiere la existencia previa de un espacio de recreación necesario para que la resistencia «biológica», y por tanto sociológica, del pueblo, no se rompa al primer choque contra la nueva realidad. El grado de poder real de un Estado se puede medir también en proporción a este elemento, al que se le puede relacionar con los otros elementos de juicio sobre la solidez estructural de un país. Si, en efecto, las clases dominantes de una nación no han conseguido superar la etapa corporativa económica que las impele a explotar a las masas populares, hasta el extremo consentido por las condiciones de poder, o sea, reducirlas a la vegetación biológica, es evidente que no se puede que no se puede hablar de poder del Estado, sino sólo de un disfraz de poder. (Gramsci, 1991: pp. 34-35). Las clases cuando ya no son más dirigentes dejan de ser progresistas, mejor aún, el capitalismo nunca impulsa el desarrollo de la tecnología a los fines de la humanidad, sino de la ganancia; el Estado liberal-burgués que ha dejado de «dirigir», ahora y desde mucho tiempo es ya «dominante», enemigo político de las clases explotadas. Hoy nos localizamos en una nueva crisis orgánica, una crisis en la cual las condiciones de explotación son más agudas que nunca antes, y en donde esa resistencia biológica y los grados de explotación se han sofisticado al punto de parecer «normales condiciones de trabajo», la primera tarea como clases subalternas es reconocer y conocer la contradicción fundamental.

Un último y *sexto papel* indicaría la construcción del contradiscurso hegemónico de las clases subalternas; los intelectuales orgánicos reclutados para este fin evidenciarían las contradicciones más agudas y estarían sujetos a traspasar la «alta cultura» a los estratos donde es difícil su comprensión y acceso. Una vez generalizada la inmoralidad del capitalismo presente y su desfeticización podrá iniciarse el contradiscurso de manera más directa en el poder político pueda revertirse a través de la hegemonía cada vez más creciente del poder subalterno. La sociedad civil y la sociedad política entonces forman una acción colectiva amalgamada por las clases subalternas en la que se perfila una nueva idea de instituciones y de Estado. El contradiscurso necesariamente debe ser dialógico, es decir, que confronte argumentos de todos los sectores subalternos de forma democrática en los espacios de discusión de la sociedad civil, ello corresponde a la «praxis antihegemónica» que solo es posible cuando el consenso político está en crisis; el movimiento antihegemónico (formado del contradiscurso abanderado por los intelectuales, pero formado críticamente por la experiencia material de las clases subalternas) debe ser necesariamente popular; el «pueblo» es una extensión categorial más amplia que la de clase, pero su ambigüedad conceptual es peligrosa. Todo movimiento político apela al pueblo como fin último de sus intereses políticos, pero, ¿es el pueblo la totalidad de una comunidad constituida social y políticamente? Teniendo en concordancia con E. Dussel la aceptación de que [...] El “pueblo” establece una frontera o fractura interna en la comunidad política (E. Dussel, 2006: 91), no por ello se tiene que desprender de ahí lo que él llama el *p/lebs*,

puesto que esa parte aspira a ser *bloque histórico en el poder*, más no por ello un cambio desde raíz del la reversión de la condiciones dialécticas del proceso de dominación. Es preferible que el discurso contrahegemónico apele o bien a “los muchos” o bien a los “subalternos” en la

El intelectual orgánico que supone Gramsci en este *papel*, habrá de encontrar las discusiones intelectuales necesarias para organizar y formar el *poder ciudadano*, desde la sociedad civil fortalecida con la participación de “los muchos”, de los “negados”, del “pueblo”, de los “subalternos” en un ámbito donde las demandas de todos los sectores queden recogidas y en donde el *poder obedencial delegado* sea permanentemente *vigilado* por la sociedad civil instituida en los barrios, en las comunidades, en las regiones, en las fábricas y centros de trabajo, desde una perspectiva de institucionalidad paralela que en todo momento tenga la facultad de destituir o premiar los actos de los empleados y servidores públicos de la comunidad política.

En consecuencia del discurso anti-hegemónico se entiende que deben existir un programa intelectual y un sistema de *Weltanschauungen* de las clases subalternas para revertir el poder político a favor de éstos últimos, decíamos, como bien señala el Dr. Dussel, que el poder «no se toma», pero sí se le lucha por él; la lucha de clases mostraría múltiples ejemplos de esta afirmación, pero creo que el más destacable es el referido formar uno propio. El poder que se va forjando al organizar los movimientos subalternos, generan un poder hegemónico, o bien un poder que va uniforme que va inclinándose (como en el estire y afloje de un juego de cuerda) hacia una clase u otra; ese *poder hegemónico* quiere culminar como *poder político* donde pueda ejercer su modelo de sociedad y Estado. Un intelectual orgánico sabe que la manutención del poder depende de la difusión de los esquemas de dominación transformados como prácticas comunes que parecen no tener trascendencia de «dominar» al otro; la lucha por el poder político que detrás de sí es fuertemente un poder económico debe saberse como una verdadera *guerra de movimiento*, de “ataque frontal” y de “posición”, donde el conflicto puede verdaderamente a cobrar víctimas por ambos lados y al igual que una guerra militar se debe prepararse para acciones violentas y represivas. Es claro que las clases dominantes no verán al *poder* que ejercen como una *facultad de la comunidad política*, puesto que de sí están inmersos en la fetichización; lo verán como objeto y por ello mismo pelearán, matarán y se aferrarán violentamente a él, cuando se vea amenazado su dominio de nada servirán el diálogo, la democracia, las libertades... Jorge Rafael Videla, Augusto Pinochet, Hugo Banzer, Alfredo Stroessner, Anastasio Somoza fueron para AL el más claro ejemplo de que el *poder* tiene que ser luchado y defendido.

Hablar de un posible Estado en el que estén perfiladas las demandas de las clases subalternas no es un tema en Gramsci, no hay una teoría del Estado en Gramsci, ni en el marxismo crítico de pretender tener una noción de una sociedad ideal. Si se ha llamado *comunismo* a la continuación histórica de la emancipación de las clases

oprimidas, lo cierto es que una sociedad más justa llámese de cualquier forma, será la que abolirá *la explotación del hombre por el hombre*.

Conclusiones.

En el capítulo primero pudimos observar las clases de intelectuales que Gramsci considera en su obra, de esta forma quedó claro qué es un intelectual a secas, qué es un intelectual orgánico y cómo las clases subalternas como sujetos que no se vinculan a las expresiones de la «alta cultura» pueden construir su visión filosófica del mundo por medio de una multiplicidad de *Weltanschauungen* particulares y, ya como clase con una *Weltanschauung* homogénea que permite «desfetichizar» la condición de explotación. Aprovechamos para describir y entender cómo se vinculan los intelectuales a las clases dominantes y dominadas por medio del Estado, de la burocracia, la hegemonía etc.; entendimos como la condición intelectual orgánica jamás es una clase, sino un medio (grupo social heterogéneo) que presta sus servicios y por medio de la profesionalización permite la accesibilidad de conocimientos ya sea en las clases dominantes (para la reproducción del sistema), o bien con las clases subalternas en la generación de un «antidiscurso».

El capítulo dos mostró con cierto grado de originalidad la inquietud del «espíritu público» como hecho de organicidad; cuestión importante para la vinculación y la generación de un discurso diferente al establecido, en lo político, principalmente con la «individualización» del sujeto en comunidad como ideología hegemónica del liberalismo político, es decir el capitalismo político. La idea de un espíritu público se desprende la corresponsabilidad con el «otro», ya que si veo reflejado mis intereses en él, me reconozco y respeto a sí mismo los intereses de la comunidad a la vez que se fortalece el sentido público sobre el particular (esto no quiere decir que se enajene lo autónomo e individual de la vida personal del sujeto hacia los intereses públicos). Ello, a saber en esta tesis representa uno de los por qué plantear el tema de los intelectuales, a saber de su carácter orgánico que siempre es servicio público, aun cuando reproduzca para las clases dominantes los esquemas de justificación de la explotación y la reproducción del sistema.

Partimos también, de la importancia del uso del lenguaje como condición del discurso a veces perceptible de forma directa, a veces de acuerdo al complejo simbólico. El lenguaje genera objetividad en una guerra ideológica; todo aquello que es perceptible comúnmente, quiere decir que se comparte la misma cultura, en otras palabras, se crea un sistema cultural. La crítica de la debilidad «de lo público» por medio del discurso intelectual-liberal hace mella en la debilidad del discurso hegemónico oficial del Estado de clase por el cual sus mismas contradicciones generan las condiciones de sus crisis orgánicas. Los intelectuales orgánicos liberales ignoran el horizonte paralelo entre sociedad política y sociedad civil; basta decir que el momento «superestructural» de la tradición liberal, no corresponde a la praxis, es decir a la realidad. La libertad e igualdad propuesta por los pensadores liberales está sumida en la coerción, en perfecto sentido estatal; el dominio del clase es sin duda una expresión

de coacción hegemónica estatal que representa patrones estructurales de dominio; la libertad civil sólo es un momento en la cual a los sujetos se les da cierta igualdad en lo político.

Recorrimos las principales influencias y críticas a Benedetto Croce, Antonio Labriola, DeSanctis como referentes filosóficos en la cual la teoría de Gramsci se desarrolló en la importancia y crítica a los intelectuales. Se vio que en Croce existen dos discursos; uno liberal progresista y otro conservador. El discurso conservador se muestra en su historicismo dadas sus condiciones deterministas que «dejan todo como está» sin hacer nada, puesto que la historia deviene como «hazaña de la libertad». La filosofía crociana se presenta como historicismo, o sea, para Croce la realidad es historia y todo lo que existe es necesariamente histórico, pero, conforme a la naturaleza idealista de su filosofía, la historia es la historia del espíritu y por lo tanto es historia de abstracciones, es historia de la libertad, de la cultura, del progreso, es una historia especulativa, no es la historia concreta de las naciones y de las clases.. Gramsci reclama a Croce no haber hecho una hipótesis política de «acción política», puesto que éste último arguye, a saber “El mundo va hacia...”, que es una expresión fuertemente historicista, y al determinar una hipotética dirección al cual el mundo irá, o llegará. Asimilando esta idea no sería necesario el intelectual orgánico, ni mucho menos la comprensión de la dialéctica, es un conformismo total

La parte progresista, genera en su historicismo la posibilidad de una «nueva etapa», esto sugiere que una filosofía es justa cuando hace entender al individuo que es esclavizado y que el fin último de esa etapa histórica es la libertad, y alcanzada ella toda esa historia generará las condiciones de que la historia de la libertad emancipe todas las formas que queden aun, esas formas donde la historia de la libertad no ha llegado. Ese liberalismo de Croce, destapa sin embargo, la justificación eurocéntrica de la supremacía de la cultura occidental sobre el mundo, la libertad sólo se muestra como una delegación de los «civilizados» al mundo bárbaro. La cuestión de la «nueva etapa» historicista, es al menos ese rol de intelectualidad que siempre es posible aun con una totalidad de piel fascista.

En De Sanctis, Gramsci encuentra un «discurso militante» la creación de una nueva cultura, es parte la crítica de la cultura literaria presente; Gramsci ve en la crítica desarrollada por De Sanctis discurso militante, no frígidamente estético, es la crítica de un periodo de luchas culturales, de contrastes entre concepciones de la vida antagónica. De Sanctis, para Gramsci era un hombre comprometido y de partido, apasionado y con fuertes convencimientos morales y políticos que ha demostrar a cualquiera que se le presente, un auténtico intelectual orgánico enfrentado a la dominación.

En A. Labriola, encontramos el combate al economicismo pero de una forma débil, su rompimiento con Marx se basa en una mala interpretación del pensador alemán respecto a la confusión reproducción de la vida material y la función de la economía en la historia. La de Gramsci es, una primacía por el mundo de vida material,

más no por la importancia vanguardista de la economía; finalmente las formas de producción tienen un contenido político de clase, un programa de Estado y de dominación, la simple economía que lo determina todo nunca existe, porque el contenido material ya incluye todas las formas sociales estructuradas bajo la ideología de la clase dominante. La posibilidad superestructural de la vida material es «posibilidad» en Gramsci a saber que no todas las luchas antihegemónicas contra la clase dominante son en el campo económico; el intelectual orgánico debe asumir esa condición, si todo se redujera a lo económico el mismo capitalismo no tendría un discurso liberal-político, ni mucho menos una protección jurídica de sus reivindicaciones clasistas en un Estado.

La reforma educativa es la cúspide de la intención de Gramsci de situar ciertos temas para la educación de las nuevas generaciones y su posibilidad de vincularse a la causa subalterna rompiendo ciertos esquemas de alienación educativa propias del Estado de las clases dominantes; tales reformas pueden alcanzarse incluso bajo las instituciones fetichistas de la burguesía a través de las instituciones tradicionales de lucha tales como los sindicatos, los partidos y las confederaciones obreras y campesinas, o bien desde la sociedad civil, a sabiendas de que las clases oprimidas se vean como tal, ya que en su «no saber» ocupan una posición disgregada en la sociedad civil, aunque ello no quiere decir que no son tal.

Llegamos al capítulo tercero con la necesidad de profundizar en otras categorías y darles el sentido de la situación intelectual orgánica-clases subalternas-clases dominantes. La sociedad civil empieza con la explicación por Gramsci de que no siempre ha existido la sociedad civil, puesto que para que esta exista debe realizarse, al menos en parte, una construcción jurídica del concepto de ciudadano y de toda la trama y drama de derechos civiles que conlleva, es decir, que se debe al liberalismo político la fundación de la sociedad civil en sentido moderno. La sociedad civil moderna es producto de las relaciones capitalistas, relaciones sociales de producción que dan vida a una serie de derechos civiles que hacen posible la reproducción del sistema. Esta categoría es fundamental porque la reproducción de la misma posee un grado de cierta autonomía del discurso hegemónico dominante, ese «cierto grado» es, sin duda, más evidente es la situación disgregada de las clases subalternas en la sociedad civil. El bloque histórico por su parte, tiene un actor bien definido: el sujeto histórico; este puede ser bien un intelectual, un sujeto común, un gobernante, etc., sin embargo, el sujeto histórico de la emancipación de las clases subalternas no puede ya estar ligado a las clases dominantes, puesto que representan la anacronía histórica, se pone en marcha la crisis orgánica. El «nuevo» bloque histórico –es nuevo en la medida de que se fundamenta «otro bloque» para la extinción del anterior– debe resolver la distinción entre *società civile* y *società politica*, y a su vez empatar las necesidades de participación política de todos los miembros de la comunidad “desde abajo” (clases subalternas) y a través de sujetos libres (toda la comunidad política) y no dominados por una política de clase. Es necesario apuntar que el bloque no es una ideología-cemento y uniforme según la lectura de Poulantzas a Gramsci, el bloque histórico es bloque cuando los subconjuntos de él se agrupan en uno sólo, más nunca nace como

solidificación de una expresión ideológica. Las revoluciones pasivas son un proceso de la historia en general en las cuales sólo hay transformaciones reales en el seno de las clases dirigentes/dominantes, es decir, hay cambios reales y progresistas «desde arriba»; las revoluciones de la burguesía y la historia moderna en general está llena de ese tipo de revoluciones; la revolución restauración es un cambio esencialmente político «que deja todo como está», pero la diferencia es que esta categoría es la base de la primera, en otros términos la revolución restauración no afecta la estructura, pero genera por medio de las revoluciones pasivas ciertos cambios que ocultan y disfrazan el rol de la dominación.

En la hegemonía en primer lugar, Gramsci, intentaba romper con el esquema mecanicista y evolucionista del materialismo y encontrar desde la Italia rural a sus incipientes embriones de industrialización, un movimiento de organización obrero-campesino a partir del ejemplo de los *soviets*, por ello mismo la importancia del uso que da Lenin a esta categoría. Segundo, No debe existir una disociación entre sociedad política y sociedad civil, puesto que ambas son expresiones de un concepto común: el pueblo (pero entendido siempre como clases subalternas); si el pueblo es el agente político del bloque histórico, la cuestión orgánica: sociedad civil + sociedad política = pueblo; pueblo + Estado Ampliado = hegemonía civil, entonces, *populus hegemoni*. De una forma más cercana a la «acción política» Gramsci llegó a sostener que a pesar del desarrollo necesario de una concepción política que mantuviera la «previsión» y «perspectiva» habría finalmente, que considerar que sólo era el elemento base para mover ese gran momento incorporado llamado: hegemonía; la previsión es necesaria, pero no basta para solidificar una *Weltanschauung*, ésta última, es el referente y motor de toda la «Totalidad» de un «Nuevo Orden»; en cada previsión está inmersa una concepción del mundo, una gama de posibilidades objetivas y esenciales hacia un mismo fin.

Finalizando ese capítulo, llegamos a que las crisis orgánicas son crisis de toda la teoría social que se ha vuelto práctica social; si vivimos en una sociedad capitalista, la crisis es del capitalismo. Este tipo de crisis son de hegemonía, ya que las clases que una vez fueron dirigentes y encaminaron y ganaron una lucha contra la «tradición», ahora, en su anhelo por mantenerse en el poder del Estado y figurar sin consenso, han pasado a ser dominantes y a usar por medio del poder del Estado medios coercitivos, ideológicos y violentos para imponer su condición e intereses de clase. Las crisis orgánicas son momentos en los que las contradicciones del sistema capitalista están a un paso de colapsarse, no obstante, las clases dominantes harán todos los esfuerzos, incluso, con el uso más degenerado de la violencia para mantenerse ante lo inevitable. De tal forma, las coyunturas no son crisis, sino reacomodos de toda la organicidad; la naturaleza misma de la coyuntura sólo es una cuestión sintomática de tantas posibles, estén latentes o dormidas. La crisis orgánica no tiene un inicio único identificable, pero en contraste se puede encaminar su desenlace. Como crisis orgánica, ésta lleva en sí misma la gravedad de la situación socio-económico-política, lo que hace posible desencadenar una fuerza potencial de cualquier clase en la dirección de una nueva sociedad.

El último capítulo posee un contenido histórico importante dado su título, y se justifica respecto al porqué señalar un *mezzogiorno* en AL; la historia de AL de finales del s. XIX, principios del XX (dictaduras progresistas y el populismo) describen esta realidad no sólo desde el ámbito de las clases subalternas, sino de toda la teoría social y de las clases dominantes. Se desglosan a manera de hipótesis *cuatro principales papeles* de los intelectuales orgánicos en AL y todo ello se complementa con mi intención de circunscribir temas ejes para el estudio de estos intelectuales; se alcanza pues el motivo de esta investigación al situar el papel del intelectual orgánico latinoamericano y la situación y las tareas de las clases subalternas.

El *primer papel* del intelectual orgánico en AL, supone una organicidad permanente en la cual el intelectual orgánico se identifique con su espacio de «localización», lo que a su vez genera en la posición de su negación al sistema un contradiscurso anti-hegemónico. El *segundo papel*, implica el cómo pasar de la guerra de la movimiento a la guerra de posición una tarea que desde el traslado de las categorías de la ciencia militar fundamentan la posición revolucionaria. Los intelectuales orgánicos enfrentan ciertas posiciones críticas al orden establecido, pero perdiendo de vista –en muchos casos– la cuestión fetichista de la contradicción fundamental de clase, puesto que no son clase, de tal forma el «ataque frontal» en el campo político se vuelve una acción dispersa propia de este grupo social, pero en el curso de la guerra y con la incorporación cada vez más activa de las clases subalternas los intelectuales generan la reproducción de la estrategia de «posiciones», es decir la definitiva; por ello no se puede entender a las clases subalternas sin la formación de sus intelectuales, es pues la cuestión orgánica. El *tercer papel* es una teorización original de H. Callelo respecto a lo que ha llamado los «espacios de resistencia de la sociedad civil», se trata de que los intelectuales orgánicos en AL tienen que cubrir el fundamento de los «nuevos espacios democráticos», desde luego desde ciertas instituciones burguesas que puedan generar espacios de discusión de los sectores populares (partidos de izquierda, sindicatos, confederaciones obreras y campesinas); se trata así de desfetichizar la *potestas* sólo como medio, nunca como fin, de acuerdo a formar en las clases subalternas una «reconstrucción permanente» de lo que el discurso político hegemónico fragmenta y disgrega, si bien este papel es muy similar al primero, este explica como generar el anti-discurso. El *cuarto papel*, es el de la educación como clave en la conciencia de clase, la importancia de los intelectuales orgánicos que sirvan a las clases subalternas, y la necesaria reforma pedagógica-educativa que impulsen las clases explotadas a partir de una «guerra de posición». La educación es el motor de una conciencia crítica si bien, cada sujeto visto como clase subalterna supone diversos obstáculos para entender críticamente su mundo, debe saber que su lucha está contenida en lo «oculto» de las relaciones sociales de producción, así el intelectual orgánico subalterno tiene esa gran tarea de mostrar lo que no se muestra.

La necesidad de la definición de la latinidad americana, es lo que compete al *quinto papel*; resulta necesario en el más puro sentido gramsciano establecer una historia de los intelectuales latinoamericanos, y trascendiendo ese de por sí monumental trabajo establecer como punto principal las condiciones de la identidad;

más allá de esa historia que está representada por el presente mismo de los intelectuales latinoamericanos, incidir en que una de las cosas más importantes del desarrollo de una filosofía emancipadora es una filosofía precisamente latinoamericana, que se exprese desde su localización. Esto por supuesto precisando y estudiando los importantes alcances de la filosofía occidental europea y de toda la filosofía mundial pero pensada desde y para nuestra tierra. Necesitamos intelectuales comprometidos que filosofen sobre nuestros problemas nutridos por la crítica, las contribuciones de la filosofía europea mundial y que produzcan y reproduzcan la razón latinoamericana, la expresión necesaria de la expresión dialéctica de nuestra modernidad. Tal lo ha manifestado E. Dussel, somos la “otra modernidad”⁹⁵ y por ello condición dialéctica de la modernidad europea, que también como las clases explotadas del mundo necesita su emancipación. No sabemos qué propuestas, esa es la tarea de la nueva función, del nuevo papel del intelectual latinoamericano, ese intelectual sólo es el que piensa desde su tierra, como latinoamericano, el eurocentrismo y su sobrevaloración debe revertirse y nuestros filósofos deben dirigir ese compromiso con todos los intelectuales; dejar de pensar como colonia, dejar de localizarnos en la periferia, abandonar el desarrollismo, nuestra realidad es diferente a la producción filosófica eurofílica, somos el capitalismo y el no capitalismo, necesitamos encontrar nuestra identidad en el mundo de las relaciones sociales de producción, porque en la periferia (tal cual nos llaman) está el germen de la destrucción del capitalismo central.

Por último, el *sexto papel* indica la necesidad de la construcción de un contradiscurso hegemónico latinoamericano, es decir, que la guía intelectual ofrece una amplitud de la generalización del descontento social de las clases subalternas. El problema del poder se reconoce como *delegación*, más no como *objeto*, de ahí partimos para suponer ciertos criterios de transición y reversión del poder político a favor de las clases subalternas. La defensa de ese poder es inevitable así como su lucha por él, la teoría gramsciana de las *guerras* empata coherentemente con la apelación dialéctica de la lucha de clases, que se posiciona como el criterio de validez a mantener en contraposición a las teorías evasivas que segmentan una multiplicidad de reivindicaciones parciales de movimientos sociales. Los intelectuales orgánicos en este sentido se tornan así como los constructores organizadores, persuasivos-permanentes de esta parcela de la sociedad civil, permiten la apertura de la sociedad civil a las clases explotadas y les dan voz y campo de acción.

95^o Recomiendo la edición en castellano: Apel-Dussel, *Ética del Discurso/Ética de la Liberación*, Madrid, Trotta: pp. 73-83.

BIBLIOGRAFÍA.

Anderson Perry (1991), *Las Antinomias de Antonio Gramsci*, México, Fontamara, 1ª. Ed., 140 p.

Apel/Dussel (1999), *Etica della comunicazione ed etica della liberazione*, Editoriale Scientifica, Napoli, 379 p.

Auciello Nicola (1974), *Socialismo ed Egemonia in Gramsci e Togliatti*, Bari, De Donato, 206 p.

Betances Emelio (1988), "La concepción ampliada del Estado en Gramsci, en *Filosofía y Política en el pensamiento de Gramsci*, México, ediciones de Cultura Popular, 1ª. Ed., pp. 257-282.

Bobbio Norberto (1991), *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1ª. Reimpr., 364 p.

Calello Hugo (2005), *Gramsci: del «americanismo» al talibán. Globalización, imperialismo y reconstrucción de la sociedad civil en América Latina*, Buenos Aires, Altamira, 278 p.

Córdova Arnaldo (1973), *La Ideología de la Revolución Mexicana. La formación del Nuevo Régimen*, México, Ediciones ERA, 1ª. Ed.

_____ (1991), "Gramsci y la Izquierda mexicana", en: *Nueva Sociedad* no. 115, septiembre-octubre, pp. 160-163

Croce Benedetto (2005), *La Historia como Hazaña de la Libertad*, México, FCE, 2ª. Ed., 278 p.

Cuoco Vincenzo (1913), *Saggio Storico sulla Rivoluzione Napoletana del 1799 seguito dal Rapporto al cittadino Carnort di Francesco Lomonaco*, a cura di Fausto Nicolì, Bari, Gius. Laterza & Figli, 2ª. Edizione.

De Moraes Joao Quartim (1992), "El Legado gramsciano" *Revista Iztapalapa*, México, UAM-I, No. 28, 103-110 (artículo electrónico).

<http://148.206.53.230/revistasuam/iztapalapa/include/getdoc.php?rev=iztapalapa&id=1387&article=1422&mode=pdf>

Dussel Enrique (1993), *Las Metáforas Teológicas de Marx*, España, Editorial Verbo Divino, 1ª. Ed.

_____ (1995), *The Invention of the Americas. Eclipse of "the other" and the Myth of Modernity*, (translated by Michel D. Barber), New York, Continuum.

_____ (1996), *Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva América, 4ª. Ed. (corregida).

_____ (2006), *20 Tesis de Política*, México, S.XXI-CREFAL, 2ª. Ed., 174 p.

_____ (2007), *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*, Madrid, Trotta, 1ª. Ed., 587 p.

_____ (2008), *Política de la Liberación* (borrador), Tomo II, sin año de publicación.

Faletto Enzo (1991), "Qué pasó con Gramsci" en: *Nueva Sociedad* no. 115, septiembre-octubre, pp. 90-97.

Garin, Bobbio, et. al., (1975), *Gramsci e la Cultura Contemporanea I*, Roma, Riuniti-Istituto Gramsci.

Gavari Satarkie Elisa (s/a), "Los Principios Rectores de la Política Educativa Italiana Contemporánea", Depto. de Historia de la Educación y Educación Comparada, UNED, en: <http://www.uned.es/educacionXX1/pdfs/06-11.pdf>

Gill, Stephen (1998), "Gramsci, modernidad y globalización", en Dora Kanoussi (comp.), *Los Estudios gramscianos hoy*, México, Plaza y Valdés, 1ª. Ed., pp. 157-183.

González Madrid Miguel (2002), «¿Tiene actualidad el debate sobre el Estado ampliado? Un breve recorrido de Maquiavelo a Gramsci», en *Polis: Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, año/vol. 2, No. 00, UAM-Iztapalapa, México, pp. 195-244.

Gramsci Antonio (1958), *Scritti Giovanili (1914-1918)*, Torino, Einaudi, I edizione.

_____ (1971), *Quaderni del Carcere. Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce. Introduzione di Luciano Gruppi*, Roma, Editori Riuniti, 360 p.

_____ (1971) (b), *Gli Intellettuali*, Roma, Editori Riuniti, 252 p.

_____ (1966), *Gli Intellettuali*, Torino, Einaudi, 203 p.

_____ (1973), *Contra el Pesimismo. Previsión y Perspectiva* (de *L'Ordine Nuovo* 1925), México, Ediciones Roca, traducción de José Sandoval, 1ª. Ed., 159 p.

_____ (1974), *Quaderni del Carcere. Note Sul Machiavelli. I problemi del partito della classe operaia e della fundazione del nuovo Stato, le questioni del moderno Principe, come "intellettuale collettivo"*, Roma, Riuniti, 475 p.

_____ (1979), *Introducción a la Filosofía de la Praxis*, México, La Red de Jonás-Premia Editora, 1ª. ed., 103 p.

_____ (1981), *La Política y el Estado Moderno*, México, La Red de Jonás-Premia Editora, 4ª. ed.

_____ (1990), *Cuadernos de la Cárcel. Pasado y Presente*, México, Juan Pablos-Editor, 2ª. Ed., 294 p.

_____ (1997), *Cuadernos de la Cárcel: Los Intelectuales y la Organización de la Cultura*, México, Juan- Pablos Editor, 2ª. Ed., 181 p.

_____ (2000), *Cuadernos de la Cárcel: El Risorgimento*, México, Juan-Pablos Editor, 3ª. Ed., 292 p.

_____ (2001), "El Estado y el Socialismo", Aparecido en *L'Ordine Nuovo*, 28 de junio a 5 de julio de 1919, Marxists Internet Archive:
<http://www.marxists.org/espanol/gramsci/estsoc.htm>

_____ (2003), *Cartas de la Cárcel (1926-1937)*, México, ERA-Fondazione Istituto Gramsci-BUAP.

_____ (2007), *Antología*, México, S. XXI, (Traducción y Notas de Manuel Sacristán), 520 p.

_____ (2007) (b), *Escritos Políticos (1917-1933)*, México, S. XXI, 7ª. Ed., 2007 (b), 386 p.

Gruppi Luciano (1977), *Il Concetto di Egeмония in Gramsci*, Roma, Argomenti/Riuniti, 2º. Ristampa, 175 p.

_____ (1981), «El concepto de Hegemonía en Antonio Gramsci», en *Revolución y Democracia en Gramsci*, Barcelona, Fontamara, 2ª. Ed., pp. 41-58.

Guicciardini Francesco (1933), *Scritti Politici e Ricordi* a cura di Roberto Palmarocchi, Bari, Laterza, Prima Edizione.

Halperin Donghi Tulio (2008), *Historia Contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza, 7ª. Reimpresión, 750 p.

Hardt/Negri (2005), *Imperio*, Barcelona, Paidós/Surcos, 1ª. Ed., 503 p.

Harnecker Marta (1986), *La Revolución Social: Lenin y América Latina*, México, S. XXI, 1ª. Ed.

Hobsbawm Eric (1981), «De Italia a Europa», en *Revolución y Democracia en Gramsci*, Barcelona, Fontamara, 2ª. Ed., pp. 27-38.

_____ (2000), *Historia del siglo XX, 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 1ª. Ed.

“**Il Biennio Rosso**” en: www.storiaXXIsecolo.it

Kanoussi Dora (2004) (comp.), *Gramsci en Río de Janeiro*, México, Plaza y Valdés, 1ª. Ed., 286 p.

_____ (2000), *Una Introducción a los Cuadernos de la Cárcel*, México, Plaza y Valdés, 1ª. Ed., 212 p.

Katz Friedrich (1981), *The Secret War in Mexico: Europe, the United States, and the Mexican Revolution*, University of Chicago Press.

Kebir Sabine (2004), «“Revolución-restauración” y “revolución pasiva”: conceptos de historia universal», en Dora Kanoussi (comp.), *Gramsci en Río de Janeiro*, México, Plaza y Valdés, 1ª. Ed., 286 p.

Kohan Néstor (2004), “Héctor Agosti, introductor de Gramsci en América Latina”, en *Le Monde Diplomatic*: http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/taller/kohan_300604.pdf

_____ (2000), “Gramsci en Argentina. El papel de Héctor Agosti en su primera recepción”, en: Dora Kanoussi (comp.) *Gramsci en América: II Conferencia Internacional de estudios gramscianos*, México, Plaza y Valdés-BUAP-IGS, 1ª. Edición, pp. 73-105

Labriola Antonio (1973), *Scritti Filosofici e Politici* (vol II), Torino, Einaudi, Prima Edizione, 1037 p.

_____ (1978), *Socialismo e Fascismo. L'ordine Nuovo 1921-1922*, Torino, Einaudi, Settima ed.

Laclau Ernesto (1978), *Política e Ideología en la Teoría Marxista: Capitalismo, Fascismo, Populismo*, México, S. XXI, 1ª. Ed.

_____ (2006), *Misticismo, Retórica y Política*, Buenos Aires, 1ª. Reimpr. FCE.

_____ (2008), *Debates y Combates*, México, 1ª. Edición, FCE.

Lajolo Laurana (1980), *Gramsci un Uomo Sconfitto. Con una Testimonianza Inedita di Umberto Terracini*, Prima Edizione, Rizzoli, 179 p.

Laria, Alfredo L. (2007). *La Argentina populista*, Río Negro, 9 de diciembre de 2007, en: <http://www.rionegro.com.ar/diario/debates/2007/12/09/10087.php>

López Oliva Enrique (1995), "Gramsci y la cuestión religiosa: la crítica gramsciana y los teólogos de la liberación", en: José María Martinelli (comp.), *La Actualidad de Gramsci: Poder, Democracia y Mundo Moderno*, México, UAM-Iztapalapa, Serie Texto y Contexto, 1ª. Ed., pp. 67-75.

Maquiavelo Nicolás (2001), *El Príncipe*, Madrid, Alianza, 4ª. Reimpresión, 156 p.

Mariátegui, J. C. (1928-29), *Defensa del Marxismo*, Versión Electrónica en: <http://www.marxists.org/espanol/mariateg/obras.htm>

_____,(1924), "La Unidad de la América Indo-Española", en: *Variedades*, Lima, 6 de diciembre de 1924. Versión: Versión: Marxists Internet Archive, 2000.

_____, (1926), "Presentación de Amauta", en: *Amauta* Año I, No 1. Lima, setiembre de 1926.

_____, (1928), "El problema del Indio", en: *En 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, Lima, 1928. Versión: Marxists Internet Archive, 2000.

Martí José, (1953) *Obras Completas t. XIX*.

Martinelli, José M. (s/a), "Gramsci: La Revolución Posible", en *Trabajadores*, pp. 23-27.

Marx Karl, (2007) *El Capital. Crítica de la Economía Política*, T. I, Libro primero, "El Proceso de Producción del Capital", México, S. XXI editores, 27ª. Ed., 381 p.

_____, (2008) *El Capital. Crítica de la Economía Política*, T. I, Libro segundo, "El Proceso de Producción del Capital", México, S. XXI editores, 24ª. Ed., 758 p.

Medin Tzvi (1982), *El Minimato Presidencial: Historia Política del Maximato, 1928-1935*, México, Ediciones Era, 1ª. Ed.

Meiksins Wood Ellen (2000), *Democracia contra Capitalismo*, México, S. XXI, 1ª. Ed., 347 p.

Monasta Attilio (1993), "Antonio Gramsci (1891-1937)", París, UNESCO (Oficina Internacional de Educación), en: *Perspectivas: revista trimestral de Educación Comparada*, vol. XXIII, nos 3-4, 1993, pp. 633-649.

Montanari Marcello (1998), "Crisis del Estado y crisis de la Modernidad: Gramsci y la filosofía política del siglo XX", en Dora Kanoussi (comp.), *Los Estudios Gramscianos Hoy*, México, Plaza y Valdés, BUAP, IGS, pp. 105-125.

Mouffe Chantal (editer) (1979), *Gramsci & Marxist Theory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1st. ed., 288 p.

Mücke Ulrich (2004), “Los patrones de votación y el surgimiento de los partidos parlamentarios en el Congreso del Perú, 1860-1879”, en *Investigaciones Sociales*, AÑO VIII N° 13, pp. 111-133 [UNMSM / IIHS, Lima].

Negri Antonio (2003), *La forma-Estado*, Madrid, Akal, 1ª. Edición.

Núñez Jiménez Antonio (1994), *Un mundo aparte: aproximación a la historia de América Latina y el Caribe*, Ediciones de la Torre, 462 p.

Ordoñez Sergio (1996), “Cambio histórico mundial contemporáneo y pensamiento social. Transformación del capitalismo: la revancha de Gramsci”, *Revista Iztapalapa*, México, UAM-I, No. 40, 207-230 (artículo electrónico).

<http://148.206.53.230/revistasuam/iztapalapa/include/getdoc.php?rev=iztapalapa&id=544&article=554&mode=pdf>

Pakkasvirta Jussi (2005), ¿Un coninenete, una nación?: Intelectuales Latinoamericanos, Academia de Ciencias de Helsinki-Universidad de Costa Rica, 1ª. Ed., 235 p.

Paoli Antonio (1984), *La Lingüística en Gramsci*, México, La Red de Jonás-Premia Editora, 1ª. Ed., 94 p.

Piñón Gaytán Francisco (1987), *Gramsci: Prolegómenos, Filosofía y Política*, México, Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci, 375 p.

_____ (1987), (b) “La Filosofía del Hombre en el Pensamiento de Gramsci”, *Revista Iztapalapa*, México, UAM-I, No. 14, 105-114, (artículo electrónico):

<http://148.206.53.230/revistasuam/iztapalapa/include/getdoc.php?rev=iztapalapa&id=1124&article=1148&mode=pdf>

_____ (1992), “Gramsci: Un Nuevo Tipo de Intelectual para tiempos de Crisis”, México, *Revista Iztapalapa*, UAM-I, No. 28, 93-102, (artículo electrónico):

<http://148.206.53.230/revistasuam/iztapalapa/include/getdoc.php?rev=iztapalapa&id=1386&article=1421&mode=pdf>

_____ (1995), “Gramsci y el Partido Político como problema”, en: José María Martinelli (comp.), *La Actualidad de Gramsci: Poder, Democracia y Mundo Moderno*, México, UAM-Iztapalapa, Serie Texto y Contexto, 1ª. Ed., pp. 79-95.

Portantiero Juan Carlos (1987), *Los Usos de Gramsci*, México, Plaza y Valdés, 1ª. Ed.

Poulantzas Nicos (1998), *Fascismo y Dictadura*, México, 20ª. Edición, S. XXI.

_____ (1980), *Poder Político y Clases Sociales en el Capitalismo Actual*, México, S. XXI, 19ª. Ed., 471 p.

Rawls John (2000), *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 2ª. Reimpr. 549 p.

Schechter Darrow (1991), *Gramsci and the theory of Industrial Democracy*, London, Avebury, 1st. Ed.

Showstack, Sasson Anne (2000), *Gramsci and Contemporary Politics. Beyond Pessimism of the Intellect*, London/New York, Routledge, 176 p.

Showstack, Sasson Anne (1988), "Hegemonía, partido político en Gramsci", en *Filosofía y Política en el pensamiento de Gramsci*, México, ediciones de Cultura Popular, 1^a. Ed., pp. 141-177.

Storia di Italia (2008), en: <http://seneca.uab.es/historia/hn07035.htm>

Togliatti Palmiro, *La Vía Italiana al Socialismo*, México, Ediciones Roca, 1^o. Ed., 1972, 160 p.

_____, "Gramsci y el Leninismo", en *Filosofía y Política en el pensamiento de Gramsci*, México, ediciones de Cultura Popular, 1^a. Ed., pp. 51-77.

Varios (1977), *Politica e Cultura in Gramsci II*, Roma, Riuniti-Istituto Gramsci, I Edizione, 1977, 733 p.

Velázquez Delgado Jorge (1995), "Antonio Gramsci y la presencialidad histórica del Renacimiento Italiano" en José María Martinelli (comp.), *La Actualidad de Gramsci: Poder, Democracia y Mundo Moderno*, México, UAM-Iztapalapa, Serie Texto y Contexto, 1^a. Ed., pp. 15-25.

Virno Paolo (s/a), *Gramática de la multitud*, en: http://usuarios.lycos.es/pete_baumann/gramatica.html

Winkler Donald R. (2004), "Investigaciones sobre etnicidad, raza, género y educación en las Américas", en *Etnicidad, Raza, Género y Educación en América Latina*, PREAL, pp. 5-32.

Zorzoli G. B. (1969), *Le dimensioni del potere*, Milano, Bompiani.