

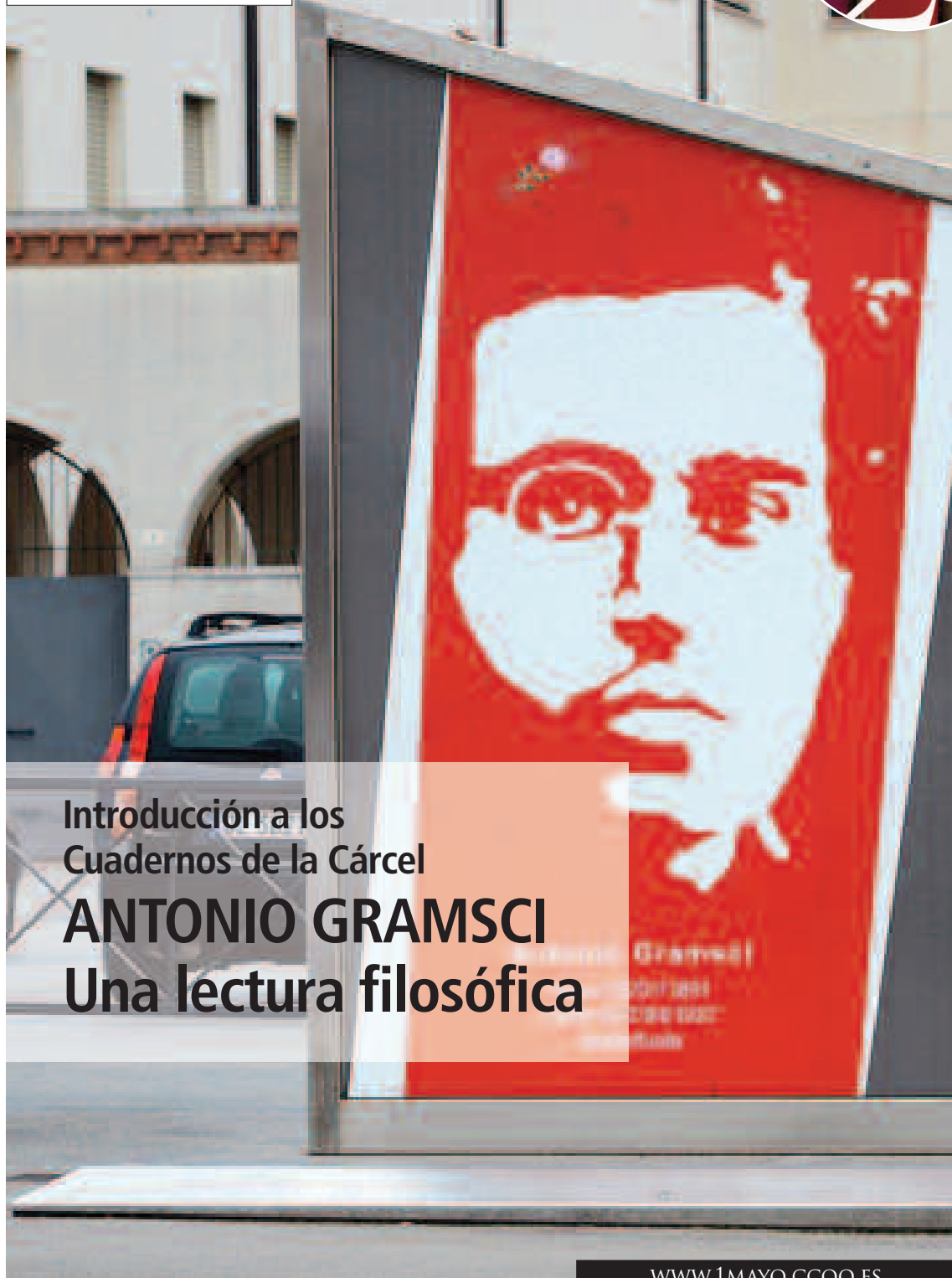
FUNDACIÓN 1 DE MAYO

Cuadernos

FUNDACION
1 MAYO
1988-2013

25

28 · ABRIL 2013



Introducción a los
Cuadernos de la Cárcel

ANTONIO GRAMSCI

Una lectura filosófica

WWW.1MAYO.CCOO.ES

INTRODUCCIÓN A LOS CUADERNOS DE LA CÁRCEL
ANTONIO GRAMSCI
UNA LECTURA FILOSÓFICA

IGNACIO JARDÓN
COLABORADOR DE LA FUNDACIÓN 1º DE MAYO
AREA DE HISTORIA DEL TRABAJO



IGNACIO JARDÓN nace en Madrid, estudia Filosofía y Letras en la Universidad Complutense. Participa en diversos *Seminarios* en el Instituto *Fe y Secularidad*. En el curso 1978-1979 contribuye a montar el sindicato de enseñanza de CCOO en Ciudad Real. Se traslada a Madrid y colabora en la revista de la Sociedad Española de Profesores de Filosofía: *Paideia*. Se doctora en la Universidad Autónoma de Madrid con la tesis *El Concepto de Filosofía en Gramsci*. Ha sido catedrático de Filosofía en el IES *Gran Capitán* de Madrid y Profesor Asociado del ICE de la Universidad Autónoma de Madrid. Ha sido colaborador de la Fundación de Investigaciones Marxistas en su revista *Papeles de la FIM*. En la actualidad está jubilado

INTRODUCCIÓN A LOS CUADERNOS DE LA CÁRCEL
ANTONIO GRAMSCI. UNA LECTURA FILOSÓFICA

FUNDACIÓN 1º DE MAYO
C/ Longares, 6. 28022 Madrid
Tel.: 91 364 06 01
1mayo@1mayo.ccoo.es
www.1mayo.ccoo.es

COLECCIÓN CUADERNOS, NÚM: 28
AREA DE HISTORIA DEL TRABAJO
ISSN: 1989-5372

© Madrid, Abril 2013

INDICE

PRESENTACIÓN	5
CAPÍTULO PRIMERO: LOS CUADERNOS de la CÁRCEL	7
CAPÍTULO SEGUNDO: CUADERNOS del 1 al 7 (1929-1931)	12
La tradición italiana: Antonio Labriola	13
La filosofía de la praxis	14
Una determinada lectura de Marx	15
El comienzo de la crítica de un marxismo ruso.....	19
CAPÍTULO TERCERO: CUADERNOS del 8 al 17 (1931-1933)	20
El ajuste de cuentas con Croce	20
El historicismo de Croce.....	21
La interpretación de la hegemonía.	22
Dos concepciones de la filosofía.....	24
Algunos aspectos <i>económicos</i> en estos Cuadernos.....	25
La crítica al marxismo del <i>manual</i> de Bujarin.....	26
CAPÍTULO CUARTO: CUADERNOS del 18 al 29 (1933-1935).....	29
El sentido común	30
La religió	32
Americanismo y fordismo.	33
A MODO DE CONCLUSIÓN	34
NOTAS.....	36
BIBLIOGRAFÍA	38
ÍNDICE ONOMÁSTICO	39

PRESENTACIÓN

En el verano de 2011 volví a leer las Cartas de Antonio Gramsci, de la editorial *Veintisiete letras*, prologadas por Francisco Fernández Buey y, en otoño, vi en las librerías un librito sobre /de Gramsci, cuya palabra *indiferente* en grandes letras resumía la pequeña recopilación de artículos que contenía. *Indiferentes* es uno de los siete artículos que publica en la revista *La Ciudad Futura*. Este ensayo está escrito contra la pasividad y la indiferencia, señalando muy claramente el rechazo que le produce quien no se compromete, pues *vivere vuol dire essere partigiani*.

Después vino el invierno. Y continuó la fe en las virtudes del mercado *libre*, la desconfianza en la política y en lo público, el rechazo al gasto social, la negación a recaudar impuestos que graven la renta y la riqueza de las clases acomodadas. Llegaron las elecciones y la reducción de la ciudadanía a súbditos y a clientes de las empresas, a un economicismo financiero que lo devora todo. Se impuso la *austeridad* en la cultura, en el pensamiento, en la educación, en la sanidad, etcétera. El deterioro de la democracia, la pérdida de los derechos humanos de los ciudadanos. El triunfo del *homo financierus*. Se ha presentado el déficit fiscal y el problema de la deuda como producto del despilfarro del Estado de bienestar y no como efectos de la recesión económica. Se ganó la batalla de las ideas, se tiene la hegemonía, se domina la política y una gran parte de la sociedad ha admitido esta visión. Es verdad, que hay resistencia ciudadana en la calle: el 15-M; la *marea verde*; las *batas blanca*; la judicatura y, sobre todo, hay que destacar las *tres huelgas generales*, dos de ellas en el año 2012, convocadas por los sindicatos.

Las políticas de la derecha hacen recaer sobre el trabajo la salida de la crisis. Todo recae sobre las espaldas de los ciudadanos que tengan un trabajo, una nómina. La salida de la crisis no la van a pagar por igual todos los ciudadanos. La clase *subalterna* es la que va a pagar el pato. Por eso la desigualdad se hace cada vez más insostenible. ¿Qué narración está justificando esta forma de soportar la crisis? ¿Hay otra posible narración? ¿Qué otras herramientas intelectuales y políticas podríamos tener? En esta situación ¿convendría volver a poner en circulación el pensamiento de Gramsci contenido en los *Cuadernos de la Cárcel*?

El pensamiento de Gramsci todavía hoy supone un importante estímulo intelectual. Aporta una perspectiva original para orientar la acción social hacia el objetivo de una mayor libertad y justicia, destacando la necesidad de la participación colectiva de los ciudadanos. Gramsci es el gran descubridor, y sobre todo, el mejor analista en el campo de la izquierda intelectual y política del relevante e imprescindible papel de la sociedad civil para llevar a cabo las transformaciones en el Estado. Percibe que la ruptura revolucionaria con el pasado no siempre es posible, y advierte que la reforma intelectual y moral de la sociedad es el camino real que hay que recorrer, si se quiere alcanzar un proyecto socialista. Esta movilización del potencial social aparece como previa y necesaria para impulsar la emancipación de los sectores subordinados. De esta manera la filosofía de la praxis, de Gramsci, combate una concepción de la política que la reduzca a la acción de los gobernantes y a la sustitución de estos por otros diferentes. Si la política es entendida sólo como este relevo, el resultado es siempre la creciente separación entre gobernantes y gobernados. Al final, ello conduce al descrédito y debilitamiento de la democracia.

Conviene advertir que el concepto de “sociedad civil” que maneja Gramsci tiene poco que ver con el que hoy han puesto de actualidad pensadores conservadores. Estos reclaman *la retirada del Estado*, menos Estado, con el propósito de que sea la sociedad la que solucione todo, sus conflictos, sus contentiosos y defina sus propios fines, como si la sociedad fuera un todo homogéneo. Esto es falso, pues la sociedad civil es un espacio desigual, de grupos sociales contrapuestos, espacio caracterizado por la asimetría y la subordinación de unos grupos sociales a otros. Dejadas a la suerte del libre

juego el resultado de estas oposiciones sociales no puede ser otro que el triunfo de los más fuertes, conforme a lo que se ha denominado darwinismo social. Hegel llamaba a esto la primacía de lo particular sobre los intereses universales.

Por el contrario, el concepto de *sociedad civil* que tiene Gramsci pretende fortalecer y favorecer el *vigor asociativo* de los sectores populares, consolidando alianzas con otros grupos sociales (de ahí su preocupación por los intelectuales, por la educación, por la hegemonía, por el sentido común, por desarrollar el marxismo como política...). Esto les permitiría construir su propia cultura y valores, con el fin de obtener por la fuerza de la mayoría el acceso al Estado. En Gramsci, el Estado es clave para lograr las profundas transformaciones que engendran una sociedad diferente. Sabe que ello nunca es posible sin un importante esfuerzo teórico y moral, sin un consenso y una hegemonía. Pues son los hombres de la calle, los hombres de carne y hueso, los actores de su propio destino.

De lo que se trata es de volver a poner en circulación otro tipo de narración que no sea la de los grupos dominantes. Ahora bien, ¿tienen actualidad los textos gramscianos?, ¿sirven para describir los mecanismos de poder de nuestra sociedad?, ¿El mundo de la Gran depresión es equiparable al mundo de la Crisis Global?, ¿los textos de Gramsci conservan todo su sentido, sus expectativas para alcanzar la movilización de la gente?, ¿se han desvanecido sus teorías, cual mercancías de uso, de consumo? o ¿son valor de transformación social?, ¿pueden unos textos de los años treinta ser útiles para entender lo que está pasando ahora?, ¿pueden ser leídos hoy?, ¿son dadores de explicación y sentido para la sociedad de la globalización?. ¿El mundo en el que estamos, la actualidad, se parece, continua pareciéndose al mundo pasado?

Tenemos que tener en cuenta, en primer lugar, que el marxismo italiano de las primeras décadas del siglo XX, en su aspecto filosófico, se las tenía que ver con dos corrientes que le hacían la competencia: el positivismo o el historicismo. Quizás porque historicismo y positivismo eran las dos formas más importantes de reconstruir y pensar los problemas filosóficos de la época (Gramsci criticará, tanto, el historicismo *crociano*, como, el positivismo imperante en la sociedad de su tiempo). Y, en segundo lugar, el marxismo, en la Europa occidental, era un producto de la derrota de la revolución (alemana, húngara, etcétera) y de la escisión en el campo socialista (ruptura entre socialdemocracia y comunistas). No había unidad teórica en el marxismo. Por eso el marxismo (italiano) hace esfuerzos por legitimarse, se quiere construir como autónomo y crítico, liberarse de la hegemonía rusa y afirmarse como europeo, como occidental y como nacional. Y todo ello, bajo el control fascista que pone sus límites a la difusión y al debate. Gran parte de la reflexión de Gramsci tenía una fundamental prioridad: la de hacer del materialismo histórico un uso político. De ahí, la necesidad urgente de replantearse y recuperar el marxismo como teoría de la hegemonía.

Gramsci (1891-1937) fue periodista, político y filósofo italiano. Estudió lingüística, en Turín. Fundó el partido comunista italiano (PCI), en el 21, del que fue secretario general en 1924. En 1926, siendo diputado, fue detenido y condenado a 20 años por la dictadura fascista de Mussolini; no sólo fue un testigo y actor excepcional de su época, sino, también, hoy nos puede servir como un gran referente para afrontar las tareas que se plantean a nuestro tiempo.

Plantearé la presentación de los Cuadernos siguiendo este esquema:

En el Capítulo primero, plantearé el inicio de los *Cuadernos*, su génesis, su fragmentariedad, su provisionalidad. En este capítulo aparecen *nombres* y personajes italianos poco conocidos para el lector español, y un término crucial del Cuaderno 22: el *fordismo* (cfr. Índice onomástico).

En el Capítulo segundo, plantearé los Cuadernos 1 al 7 (1929-1931), la recuperación de Labriola, la filosofía de la praxis, la recuperación de Marx como teórico de la hegemonía. En este bloque de Cua-

ternos aparecen una serie de *nombres* y personajes rusos e italianos con los que Gramsci se confronta y discute (cfr. Índice onomástico).

En el Capítulo tercero, plantearé los Cuadernos 8 al 17 (1931-1933), la crítica al historicismo de Croce y la crítica a un marxismo ruso: el de Bujarin. En este bloque de Cuadernos siguen apareciendo *nombres* y los personajes italianos, rusos, alemanes, franceses, ingleses, húngaros y hasta estadounidenses, con los que Gramsci discute sus posiciones teóricas y prácticas (cfr. Índice onomástico).

En el Capítulo cuarto, plantearé los Cuadernos 18 al 29 (1933-1935), la crítica al sentido común, su postura frente a la religión, su crítica a las técnicas de producción en la empresa: el americanismo y el fordismo. Y en este bloque de Cuadernos aparece un personaje francés que junto con Henry Ford, revolucionó el sistema administrativo-productivo del sistema capitalista (cfr. Índice onomástico).

CAPÍTULO PRIMERO. LOS CUADERNOS DE LA CARCEL

El 8 de noviembre de 1926 Gramsci, que era parlamentario por el partido comunista italiano (PCI), es arrestado por la policía fascista e ingresa en la prisión romana de *Regina Coeli* (en 1922 se produce la marcha sobre Roma y Mussolini -el fascismo- toma el poder; la democracia se va a pique y empiezan las persecuciones contra los individuos y las instituciones). El 7 de diciembre llega a *Ustica*, su lugar de destierro. Desde el principio va a sentirse muy preocupado por la posibilidad de que sus circunstancias externas (la cárcel) le lleven a embrutecerse intelectualmente. Para resolver esto se le ocurre, junto con otros presos, organizar una escuela. Él asume la responsabilidad de la parte de *letras*: de la historia y de la literatura. El 14 de enero de 1927 recibe un mandato de arresto librado por el tribunal militar de Milán. El 20 de enero abandona *Ustica* y llega a Milán el 7 de febrero de 1927.

En esta época, lee mucho, tiene libros, revistas, periódicos, está abonado a la biblioteca, pero estudiar, hacer un trabajo teórico estructurado y pensado le resulta mucho más difícil. En este sentido hay que deshacer el mal entendido de que los *Cuadernos* sean algo como una obra maestra, una obra *para la eternidad, für ewig*. Más bien hay que verlos como un material provisional, no definitivo, donde encontramos valiosas intuiciones.

El 19 de marzo de 1927 plantea un plan de trabajo (para no empobrecerse cultural e intelectualmente, para tener una ocupación y un orden) con una serie de temas: *la formación del espíritu político en Italia; la lingüística comparada; el teatro de Pirandello* y escribir un ensayo sobre *las novelas-folletines y el gusto popular* en la literatura.

Pero no consigue autorización para adquirir un material adecuado para escribir. No puede tomar notas ni puede trabajar metódicamente. No puede empezar a redactar los temas de su plan. Empieza a resignarse y cree que la elaboración de su plan tendrá que postergarse para cuando le asignen una prisión definitiva, para después del proceso. El proceso contra Gramsci se había fijado para el 28 de mayo. Llega a Roma el 12 del mismo mes y el 4 de junio conoce la condena: 20 años, 4 meses y 5 días. Le mandan a la cárcel de *Turi*, donde llega el 19 de junio. En *Turi* puede escribir y escribir en su celda.

Gramsci empieza a elaborar los *Cuadernos* en la cárcel de *Turi* (cerca de Bari, en Apulia), entre 1929 y 1933 y (aunque los Cuadernos que van del 18 al 29 están muchos sin concluir) los *termina* en una clínica de Roma entorno a 1935 o quizás algo más tarde. La elaboración es lenta. Son notas, apuntes

que tienen un carácter provisional y tienen una gran cautela intelectual. No pretende realizar un trabajo *para siempre*, como hemos dicho. Esta lentitud y provisionalidad se tiene que entender por varias razones: una, que está en la cárcel, privado de libertad y depende del reglamento carcelario y de los permisos que le pueda otorgar el director; dos, el trabajo intelectual, estudiar, escribir se le presenta, inicialmente, como un sistema de autodefensa, moral (no embrutecerse) y psíquico (tener ocupado el tiempo). En este sentido, los *Cuadernos* no solamente son válidos por su contenido, aunque sean materialmente fragmentarios e incompletos, sino también como la expresión de resistencia de un hombre coherente con sus ideas.

La redacción del *Cuaderno* 1º empieza el 8 de febrero de 1929 con el rótulo de *Notas y Apuntes*, le sigue otro denominado *Temas principales*. Estos *temas* son 16, que van desde la Teoría de la historia hasta la Neo-gramática y la Neo-lingüística, pasando por la Formación de los grupos intelectuales italianos, Orígenes y evolución de la Acción Católica en Italia, la *cuestión meridional*, Americanismo y fordismo, entre otros. Sin embargo, el plan definitivo está en el Cuaderno 8 (1931). Nada más empezar, en la nota *Ensayos principales: Introducción general* aparecen dos temas nuevos: Maquiavelo y Croce. Y en la página siguiente, en la nota *Reagrupación de materias* aparece otro de los temas que nos interesan: Introducción al estudio de la filosofía y notas críticas a un ensayo popular de sociología (el libro de Bujarin). Gramsci ha reagrupado los distintos planes de trabajo que ha ido pensando.

Gracias al trabajo y a la metodología empleada por Valentino Gerratana podemos abordar el estudio de los Cuadernos, no agrupados temáticamente, sino en tres periodos expuestos cronológicamente. El primer periodo consta de 10 Cuadernos, tres de los cuales solamente tienen ejercicios de traducción (1929-1931). El segundo periodo, también, consta de 10 Cuadernos, más uno de traducciones (1931-1933) y el tercer periodo comienza en diciembre de 1933 y acaba en agosto de 1935; en este último periodo Gramsci ha empezado 12 cuaderno más, que quedaron incompletos. Sabemos que no tenemos que tomar el orden cronológico de una manera muy rígida, no sería exacto, dado que algunos Cuadernos fueron redactados en un período relativamente largo de tiempo y en simultaneidad con otros. En los Cuadernos hay que hacer distinciones. No todos son iguales ni tienen la misma importancia. Hay Cuadernos *misceláneos*, por ejemplo el 3 o el 5 y hay Cuadernos *especiales*, que tratan un tema específico, por ejemplo el 10 o el 22. Los primeros no tienen unidad temática, los segundos son monográficos. Los *misceláneos* pueden ser vistos como una redacción preliminar de muchas de las partes de los segundos, son como una acumulación de materiales que se entrecruzan. Los Cuadernos tienen tres tipos de notas, designadas, en la edición crítica del Instituto Gramsci, con las letras A (de primera y única redacción); con la B (de segunda redacción) y la C (de redacción definitiva). Veamos, un poco más detenidamente, la descripción de los *Quaderni*:

Primer bloque: (consta de 10 Cuadernos, tres de los cuales sólo tienen ejercicios de traducciones, de 1929 a 1931).

- Cuaderno 1 (1929-1930). Está compuesto por 158 notas, la inmensa mayoría son notas de primera redacción (A). No tiene un tema central. Los temas que toca son muy variados. Es de *miscelánea*. Aparecen por primera vez el tema de la hegemonía; el tema de los intelectuales y tres notas sobre Hegel y Marx.
- Cuaderno 2 (1929-1933). Está incompleto, también es de *miscelánea* (*Miscelánea I*), consta de 150 notas.
- Cuaderno 3 (1930). Está completo, es *misceláneo* y consta de 166 notas. Representa un avance teórico respecto del concepto de hegemonía. (El uso de la fuerza no resolverá la crisis y confía

en la racionalidad del materialismo histórico y en su capacidad de convencer y conectar con las masas). De ahí la necesidad de volver a la lectura de Labriola, a la filosofía de la praxis, como teoría de la hegemonía de las clases subalternas.

- Cuaderno 4 (1930-1932). Titulado *Apuntes de Filosofía/ Miscelánea/ El canto décimo del Infierno*. En él aparecen, en sentido estricto, cuestiones sobre filosofía, como indica el Título. Es el primero que tiene una cierta estructura. Consta de tres partes: *Apuntes de filosofía. Materialismo e idealismo* (notas 1 a 48; 56 y 61). En la nota 75 se plantea la posibilidad que tiene el materialismo histórico de ser la reforma moral e intelectual de la sociedad. *Canto décimo del infierno* (notas 78 a 87) y las restantes notas hasta la 95 son *Misceláneas*. Son notas de tipo A que serán reincorporadas y relaboradas en posteriores Cuadernos.
- Cuaderno 5 (1930-1932). Está completo, es de miscelánea y formado casi en su totalidad por notas de tipo B. Está formado por 161 notas. Entre los temas que aparecen, destacan los relativos a la cultura y a la Iglesia. También nos habla de Maquiavelo, que es, después de Croce, el autor más citado de los Cuadernos.
- Cuaderno 6 (1930-1932). Es de miscelánea. Se puede decir que en este Cuaderno el concepto de Estado y el problema de la hegemonía ocupan una posición central. Es un Cuaderno completo y tiene 211 notas.
- Cuaderno 7 (1930-1931). Está completo y consta de dos partes: *Apuntes de Filosofía II* (las 48 notas primeras) y *Miscelánea* (notas 49 a la 108).

Segundo bloque: (consta de 10 Cuadernos, más uno de traducciones, de 1931 a 1933)

- Cuaderno 8 (1931-1932). Está completo y consta de dos partes: Una primera *Miscelánea*, hasta la nota 165 y una segunda parte titulada *Apuntes de Filosofía III*, que abarca desde la nota 166 hasta la nota 245. En las dos primeras páginas del Cuaderno está desarrollado el plan definitivo que no pudo llevar a cabo en su totalidad. Aparecen los temas de los intelectuales, el de Maquiavelo y el del periodismo.
- Cuaderno 9 (1932). Está completo. Consta de 88 notas de *miscelánea* y 54 notas sobre el *Risorgimento* italiano. Una de las últimas notas de este Cuaderno hace referencia a los intelectuales españoles.
- Cuaderno 10 (1932-1935). Está dedicado íntegramente a la filosofía de Benedetto Croce y es el primero elaborado sistemáticamente. Estamos ante el primer Cuaderno *especial-monográfico*. Consta de dos partes. En la primera parte, recoge una serie de aspectos como para realizar un posible ensayo sobre Croce: el valor instrumental (para la burguesía) del pensamiento de Croce; la pretensión, de este autor, de liquidar el materialismo histórico; la función de Croce de ser un verdadero reformador religioso-laico (al lograr mantener la separación entre los intelectuales y el catolicismo) y la concepción historiográfica de Croce, que reduce la historia a la historia ético-política, a *figuras*, al prescindir del bloque histórico. La segunda parte, está centrada en la crítica a la filosofía de este mismo autor desde posiciones de la filosofía de la praxis.
- Cuaderno 11 (1932-1933). Es un Cuaderno completo. Tiene 70 notas y se abre con la advertencia de la provisionalidad de lo escrito. Trata de cuestiones filosóficas y lleva el título *Introducción al estudio de la filosofía*. Tiene dos partes, una, de apuntes de carácter histórico-crítico, en donde se plantea que todos los hombres son naturalmente filósofos. Es la filosofía implícita en todo hombre. Esto supone que la filosofía se entiende como un aprender a orientarse en el mundo y este aprendizaje implica elevar la filosofía espontánea, de todo hombre, a un plano re-

flexivo-crítico y abandonar, así, el conformismo. Y la otra parte, de introducción al estudio de la filosofía y de la historia de la cultura. En la segunda parte, figuran las observaciones y las notas críticas que hace al libro de Bujarin (*Ensayo popular de sociología*) sobre el materialismo histórico. Es el asunto principal de este Cuaderno 11.

- Cuaderno 12 (1932). Incompleto. Dedicado a los intelectuales. Tiene 3 notas del tipo C, que tratan de la función de los intelectuales; del principio educativo en la escuela y del nuevo tipo de intelectual. Considera que las funciones de los intelectuales son organizativas y conectivas, es decir, ayudan a ejercer la hegemonía a la clase dominante y a provocar consenso. Se titula *Apuntes y notas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales*.
- Cuaderno 13 (1932-1934). Titulado *Notas breves sobre la política de Maquiavelo*. Es importante por la interpretación que hace del Príncipe. Encierra, en gran parte, su pensamiento político y su teoría del Estado. El moderno Príncipe no puede ser ya una persona, un individuo, sino una colectividad, es el partido político; cuyas dos tareas más importantes son la formación de una voluntad colectiva nacional-popular y la reforma intelectual y moral. Tiene 40 notas.
- Cuaderno 14 (1932-1935). Titulado *Miscelánea I*, consta de 80 notas. Está completo.
- Cuaderno 15 (1933). Titulado *Miscelánea II*, consta de 76 notas. Tiene seis notas sobre la *Introducción al estudio de la filosofía*, la 22, 29, 31, 33, 61 y 65.
- Cuaderno 16 (1933-1934). Titulado: *Argumentos de cultura 1º*, es monográfico y consta de 30 notas. De especial interés es la nota 9 *Algunos problemas para el estudio del desarrollo de la filosofía de la praxis*, que versa sobre la filosofía de la praxis y la cultura.
- Cuaderno 17 (1933-1935). Es un Cuaderno de miscelánea. Está incompleto y consta de 53 notas. Destacan los temas como la introducción al estudio de la filosofía; los argumentos de cultura; la literatura popular; la lógica formal y mentalidad científica. Por último, el tema de Maquiavelo vuelve a aparecer con bastante asiduidad en este Cuaderno.

Tercer bloque (consta de 12 Cuadernos más, de diciembre de 1933 a agosto de 1935)

- Cuaderno 18 (1934). Titulado: *Nicolás Maquiavelo II*, está incompleto y consta de 3 notas.
- Cuaderno 19 (1934-1935). Es un Cuaderno especial, está incompleto y tiene 58 notas. Se titula *el Risorgimento italiano* y es de gran valor en cuanto estudio histórico-político.
- Cuaderno 20 (1934-1935). Cuaderno especial e incompleto. Tiene 4 notas. Se titula *Acción Católica/ Católicos integristas/ jesuitas/ modernistas*.
- Cuaderno 21 (1934-1935). Dedicado a *Problemas de la cultura nacional italiana. 1º Literatura popular*. Es especial y tiene 15 notas. Incompleto.
- Cuaderno 22 (1934). Sobre *Americanismo y fordismo*. Compuesto de 16 notas, está incompleto. Dos de ellas, la 3 y la 10, que versan sobre la sexualidad y la organización del trabajo ya las vimos en el Cuaderno 1, aquí ya están redactadas definitivamente. Son notas de tipo C. Es un Cuaderno especial.
- Cuaderno 23 (1934) *La Crítica literaria* es el tema del Cuaderno, que es especial, está incompleto y tiene 59 notas.
- Cuaderno 24 (1934). Sobre el *Periodismo*, es especial, está incompleto y consta de 9 notas. En él define su concepción del periodismo.
- Cuaderno 25 (1934). Tiene 8 notas, es especial y está incompleto. Se titula *Al margen de la his-*

toria. *Historia de los grupos sociales subalterno*". Reflexiona sobre las utopías y sobre las llamadas novelas filosóficas.

- Cuaderno 26 (1935). Dedicado a *Argumentos de cultura 2º*. Es especial y está incompleto. Tiene 11 notas. Lo único destacable es la nota 5 sobre la ironía y el sarcasmo.
- Cuaderno 27 (1935). Reducido a 2 notas, se titula *Observaciones sobre el 'folklore'*. El folklore se ha estudiado principalmente como algo *pintoresco*. Habría que estudiarlo como una concepción del mundo y de la vida que se contrapone a las concepciones *oficiales* del mundo. Hay que comprender el folklore como un reflejo de las condiciones de vida (cultural) de un pueblo. Es algo muy serio y hay que tomarlo en serio.
- Cuaderno 28 (1935). Consta de 18 notas. Está centrado en el *Lorianismo* (Loria era uno de los máximos representantes del positivismo italiano). Lo que le preocupa no es tanto la existencia de un intelectual como Loria, sino que éste se hubiese encontrado espontáneamente con una gran audiencia. Está formado por notas de tipo C.
- Cuaderno 29 (1935). Los Cuadernos de la Cárcel se terminan con *Notas para una introducción al estudio de la gramática*. Lo integran 9 notas de redacción única, es decir, de tipo B. En este último Cuaderno vuelve a aparecer la antigua pasión de Gramsci por la lingüística.

La lectura de los Cuadernos tiene que tener, también, en cuenta la doble censura que encierran, por una parte, se escriben en de las cárceles fascistas, en unas condiciones muy duras y, también, por otra parte, tenemos que considerar el propio autocontrol de Gramsci, para que su trabajo no le sea requisado. Pongamos algunos ejemplos: la expresión *filosofía de la praxis* es una denominación que sustituiría al término marxismo o materialismo histórico; el término *clase* que está en el Cuaderno 1, nota 44 (*La dirección política de clase antes y después de la llegada al gobierno*) desaparece en el Cuaderno 9 nota 24 (*El problema de la dirección política en la formación y desarrollo de la nación y del Estado moderno en Italia*). No nombra el libro de Marx por su título, *El Capital*, sino por su subtítulo *Crítica de la economía Política*. En el Cuaderno 11, en las notas 46 y 62 se inventa un pseudónimo para nombrar a Lenin, lo llama *Vilici*. Cuando habla de un escrito (de septiembre de 1927) realizado por *Giuseppe Bessarione*, está nombrando y censurando el nombre de *Iosif Visarionovich*, es decir, Stalin. Esta censura se hace más patente a partir de la aparición del nuevo reglamento penitenciario de 1931, pues dejaba en manos del director de la cárcel y del poder judicial la autorización o no de la lectura de tal o cual libro, revista o periódico.

El material del que se servirá para la redacción de los Cuadernos no es solamente el encontrado en los libros, revistas o periódicos que lee en la cárcel, sino también el rescatado de su memoria, de sus lecturas, de sus trabajos y de sus experiencias como hombre y como militante. Con este material, tan diverso y frágil, quiere hacer un trabajo minucioso y llevado con el máximo escrúpulo de exactitud, de honestidad científica y de lealtad intelectual¹.

Los Cuadernos de la Cárcel fueron recogidos por sus amigos y compañeros del PCI (Partido Comunista Italiano) y empezaron a publicarse *temáticamente*, en italiano, a partir de 1948, unos pocos años después de la II Guerra Mundial.

- En 1948, se publica *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce* en la editorial Einaudi, en Turín.
- En 1949, se publican *Los intelectuales y la organización de la Cultura* y *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, en la editorial Einaudi.
- En 1950, se publica *Literatura y vida nacional*, en la editorial Einaudi, de Turín.
- Y 1951, el material titulado *Pasado y presente*, en la misma editorial y en la misma ciudad.

Años más tarde el PCI encarga a V. Gerratana una revisión y edición de todos los *papeles de la cárcel* de Gramsci. Gerratana plantea una visión de los Cuadernos desde un punto de vista cronológico. En 1975 aparece, en cuatro volúmenes, la que es denominada *Edición Crítica del 'Instituto Gramsci'*, editada por Einaudi, de Turín. Los Cuadernos aparecen por primera vez, no por temas, sino cronológicamente presentados, según fueron escritos por Gramsci (cfr. pp. 7-10).

En castellano, *temáticamente* aparecen en la editorial Lautaro de Buenos Aires que publica:

- En 1950, las *Cartas de la Cárcel*.
- En 1958, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*.
- En 1960, *Literatura y vida nacional y Los intelectuales y la organización de la cultura*.
- Y en 1962, las *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*.

En México, en 1967, en la editorial Grijalbo, aparece *La formación de los intelectuales*, traducido por A. González Vega. En 1981 la editorial Era empieza a publicar la edición crítica del *Instituto Gramsci* en 6 Tomos: el tomo 1 (1981), contiene los Cuadernos 1 y 2; el tomo 2 (1981), tiene los Cuadernos 3, 4 y 5; el tomo 3 (1984), contiene los Cuadernos 6,7 y 8; el tomo 4 (1986), tiene los Cuadernos 9,10,11 y 12; el tomo 5 (1999), contiene los Cuadernos 13,14,15,16,17,18 y 19; el tomo 6, tendría los Cuadernos del 20 al 29.

En España, se publican, en los años 1967 y 1970, dos libros traducidos por J. Solé-Tura: *Cultura y literatura e Introducción a la filosofía de la praxis*. Pero la gran aportación en los años 70 fue la *Antología* de M. Sacristán sobre Gramsci, en la editorial SigloXXI. En la *Antología* se plantea la lectura, siguiendo el método cronológico de Gerratana, de algunas *cartas*, de materiales anteriores a su detención por el régimen fascista de Mussolini y de algunas *notas* de los distintos Cuadernos. En 1975, F. Fernández Buey, publica *Amadeo Bordiga y Antonio Gramsci: Debate sobre los consejos de fábrica*, en Anagrama. En 1976, publica el libro *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, un compendio de artículos de distintos autores, en Grijalbo. En 1978, en la editorial Materiales, de Barcelona, publica *Ensayos sobre Gramsci*. En 2001, *Leyendo a Gramsci*, en la editorial El Viejo Topo y en l 2010, publica, como dije al comienzo de la presentación, *Las cartas de la Cárcel*, en la editorial Veintisiete Letras, de Madrid.

CAPÍTULO SEGUNDO. CUADERNOS 1 AL 7 (1929-1931)

Este primer bloque de Cuadernos, como sabemos, consta en su inmensa mayoría de Cuadernos *misceláneos*, que contienen una gran variedad de temas que van desde los intelectuales; la hegemonía; la cultura; la Iglesia; Maquiavelo al tema del Estado. Sin embargo, en este grupo de Cuadernos hay dos que nos interesan de una forma especial por lo que suponen en el planteamiento de su marxismo, son el Cuaderno 4 y el Cuaderno 7. Estos Cuadernos tienen una cierta estructura y, sobre todo, contienen una serie de notas dedicadas a la reflexión filosófica, tituladas *Apuntes de filosofía: materialismo e idealismo*. Lo que pretende Gramsci con estas notas es empezar a plantear un marxismo, como teoría de la hegemonía, que entronca con una tradición de izquierdas italiana y que se puede presentar ante la sociedad (italiana) como una alternativa teórica, como una reforma intelectual y moral², frente a las corrientes idealistas de la burguesía, influidas por posiciones culturales e intelectuales de Croce (el llamado *Papa laico*) y, también, frente a un marxismo, foráneo, ruso representado por el ensayo de Bujarin.

En este bloque de Cuadernos, Gramsci pretende trabajar en tres direcciones:

1. Recuperar la filosofía del profesor Labriola, conocedor y divulgador del pensamiento de Hegel y de Marx, en el que ve que ya están implícitos muchos aspectos de su marxismo y de su filosofía de la praxis. Enraizando, así, su pensamiento con una corriente de la tradición italiana.
2. Rechazar la interpretación del marxismo y de la historia (que hace el que fuera ministro de Educación y jefe del partido Liberal, Croce), por reduccionista e idealista.
3. Rebatir la interpretación del marxismo que se hace en el *ensayo o manual popular* escrito por Bujarin por determinista y mecanicista.

Se inicia, así, en esta parte de los Cuadernos un proceso de crítica y de creación filosófica que culminará, con más profundidad, en los Cuadernos 10 (sobre Croce) y 11 (sobre Bujarín) del segundo bloque (Cuadernos 8 al 17).

La tradición italiana: Antonio Labriola

La aparición de Labriola como crítico y, también, como político del socialismo italiano tuvo lugar a partir de 1917, cuando se empieza a publicar, en el *Stato Operario*, su correspondencia con Engels. Y se verá todavía más reforzada cuando Lenin, desde su prisión en Siberia, mande traducirlo, pues entiende que Labriola era *evidentemente un instrumento apto para la propaganda socialista*³. Así pues, podemos presentar al profesor Labriola con una proyección en el mundo cultural italiano, pretendiendo tener una dimensión nacional y, también, podemos resaltar, de él, una cierta proyección internacional.

En la cárcel, Gramsci, comprendió rápidamente y con gran lucidez que lo fundamental no era, tanto, instaurar el pensamiento de Labriola, como buscar desde la tradición que representaba Labriola una vía que fuese profunda y originalmente italiana. Labriola era, en todo caso, una referencia obligada. Habría que darlo a conocer. Era el *creador* de la filosofía de la praxis. Y, de ahí, la pretensión de *poner en circulación las posiciones filosóficas de Labriola que son poco conocidas fuera de un círculo limitado*⁴. Esta pretensión de “poner en circulación” el pensamiento de Labriola tenía la intención de buscar una renovación política del materialismo histórico, del marxismo. Es decir, habría que desarrollar el marxismo de tal forma, como teoría y como ciencia política, que la clase obrera, en este momento, pudiese asumirlo y tener, así, una preparación con la que fuese capaz de conquistar y de dirigir el Estado. Ese es el objetivo de Gramsci, al poner en circulación el pensamiento de Labriola, recuperar y renovar el marxismo para que diese respuestas a la situación social y política italiana. Es consciente, que un rasgo importante de esta renovación, es el que tenga esa pretensión de dimensión nacional. El marxismo se podría convertir en un elemento dinamizador de la sociedad y sería, con la clase subalterna, una alternativa a la burguesía. La mediación de Labriola le servirá de gran estímulo para empezar a leer a Marx de otra forma.

Labriola tenía una preparación filosófica importante y era muy respetado como teórico del marxismo, incluso por gente que no tenía su misma ideología. Por ejemplo, por Croce, que sentía una profunda admiración por el que había sido su profesor.

*Sólo Labriola, el único entre los socialistas italianos, que tenía el genio y la preparación científica de filósofo, comenzó en calidad de escritor, su obra de teórico del marxismo*⁵.

O,

*(...) lo leí y releí, la mente se me llenó de visiones y de nuevos conceptos para mí...influenciado por la lectura de las páginas de Labriola*⁶.

La situación social italiana, al comienzo del siglo XX, es la que le va a hacer ver, a Labriola, que su filosofía tiene que ir por otros derroteros. Cada vez tiene que estar más orientada al mundo humano, a los problemas sociales, morales e históricos, no del espíritu, sino de los individuos reales, de una sociedad bien definida, (...) en un país atormentado por contrastes profundos, (...) una profunda revuelta moral contra una clase dirigente en crisis (...) [y le] llevan a Labriola primero al radicalismo y al socialismo después⁷. Le van a llevar a la filosofía de la praxis. Para Labriola el desarrollo del marxismo no consistía, como para la mayoría de los líderes socialistas, en hacer propaganda del socialismo para hacerlo simpático entre la burguesía. Las relaciones que mantenía Labriola con el marxismo oficial de los partidos socialistas eran muy críticas y tensas.

Veamos algunas ideas del pensamiento de Cabriola. En primer lugar, Labriola ve en el materialismo histórico un intento de rehacer la unidad entre el pensamiento y la acción (entre la teoría y la praxis) que habían estado separados durante siglos. Esto constituía, para él, una nueva forma de pensar. Había que empezar en la filosofía no por los *conceptos*, sino por los grupos sociales, por las fuerzas productivas. Gramsci nos insiste en esta línea: (...) [En] *la historia moderna el 'individuo' histórico-político no es el individuo 'biológico' sino el grupo social*⁸.

En segundo lugar, al igual que Marx, Cabriola presupone que el sistema capitalista está regido internamente por leyes tendenciales, no por leyes entendidas como en las ciencias naturales o en las ciencias físicas; es decir, en forma determinista (conocida la causa necesariamente se conoce el efecto), sino por leyes entendidas en sentido historicista; es decir, por leyes-fuerzas que corresponden a unos intereses y que se imponen en una realidad social y que están orgánicamente estructuradas.

Por otro lado, Labriola verá en el marxismo una línea de pensamiento que rompe con toda filosofía concebida como sistema, es decir, no entiende el marxismo como un dogma, como un pensamiento cerrado y acabado. Por fin, verá el socialismo como una visión global de la sociedad. Esta visión global tendría que ser crítica y dialéctica. El socialismo tiene que ser dialéctico para comprender y actuar sobre los cambios históricos de la sociedad. Tiene que entenderla como una realidad dinámica, no estática, para así definir, analizar y resolver las contradicciones de los distintos intereses que se presentan en la confrontación de las clases sociales. Tiene que ser crítico, es decir, tiene que ser cierto, objetivo y que valga para comprender la globalidad de la sociedad, y así se legitimará. Y como toda estructura social obedece a ciertas relaciones de poder, se puede afirmar que existe en la sociedad un discurso dominante, el del poder, que pretende ocultar sus intereses. La función de la crítica será entonces analizar ese discurso (ideológico) que oculta y ver de qué modo domina.

Gramsci, no sólo quiere renovar el marxismo sino, también, combatir la hegemonía cultural y filosófica del idealismo italiano, es decir, de la burguesía. Por eso asume de Labriola el planteamiento de su filosofía de la praxis y el marxismo como reforma intelectual y moral. Es decir como teoría de la hegemonía de la clase subalterna.

La filosofía de la praxis.

La noción de *filosofía de la praxis* aparece por primera vez en el Cuaderno 4, nota 28 y se ampliando en los Cuadernos 4, nota 37; 5, nota 127 y en el 7, nota 35. Esta noción es tomada en un sentido bastante cercano al utilizado por Labriola.

¿Qué es la filosofía de la *praxis*? Hemos dicho que, para Gramsci, es una forma de ocultar la terminología marxista, de esquivar la censura carcelaria. Pero tenemos que profundizar más en su contenido. La filosofía de la *praxis*, a mi entender, encierra los siguientes aspectos: a) para, Gramsci, la filosofía de la *praxis* pone el acento en otra acción, es decir, en otra política (recuérdese que Gentile y

el fascismo también insistían en la acción); luego la filosofía de la *praxis* es un pensamiento para la acción política, para construir una cosmovisión social, una narración, en la que el hombre de la calle entienda y transforme sus relaciones sociales; b) La filosofía de la *praxis* es, también, una visión del hombre, una antropología: el hombre como sujeto de la historia; y c) la filosofía de la *praxis* es la visión del hombre desde una perspectiva histórica, es, sobre todo, historia, es un historicismo. Entonces la filosofía de la *praxis* se revela fundamentalmente como un saber sobre la política, sobre el hombre (una antropología) y sobre la historia (un historicismo).

La filosofía de la praxis es la coronación de este movimiento de reforma intelectual y moral (...) es una filosofía que también es una política y una política que también es una filosofía (...) no sólo pretendía explicar y justificar todo el pasado sino explicarse y justificarse históricamente (...) o sea que era (un) historicismo⁹.

Por eso insiste en que en la noción *materialismo histórico* se ha dado hasta ahora más importancia al primer término de la noción, al materialismo, cuando debería darse mayor importancia al segundo, a la historia¹⁰. *El marxismo quiere ser una concepción historicista (...) Quiere ser una metodología crítico-práctica del saber y del hacer humano, en este sentido es una filosofía de la praxis¹¹.* Conviene recordar que Gramsci considera que la filosofía de la *praxis* no es tanto un análisis de la *estructura o base* del sistema de producción, del momento económico, como de un análisis de la *superestructura*, del momento de la hegemonía, de la política. Gramsci es, sobre todo, un pensador de la *superestructura*, es decir, de los aspectos políticos, ideológicos, filosóficos y morales que conlleva un modo de producción en un momento histórico determinado.

Los griegos llamaban *praxis* a un quehacer o negocio, es decir, a la acción de llevar a cabo algo. Más tarde el término designaba la acción moral, la actividad práctica en oposición y diferenciándose de la actividad teórica. Para el marxismo la *praxis* constituye el fundamento de toda posible teorización. La *praxis* siempre se da en un contexto social. Gramsci redefine el término como la actividad del hombre en cuanto sujeto histórico y social que se enfrenta con unas determinadas condiciones materiales de subsistencia dentro de un proceso de producción y de unas estructuras sociales. Con la *praxis* lo que pretende es transformar ese proceso de producción, esas estructuras sociales para que las condiciones materiales de subsistencia sean más justas, cambien.

Una determinada lectura de Marx

Poner en circulación las posiciones filosóficas de Labriola le abrió las puertas a un determinado retorno a Marx. Es, en el Cuaderno 4, donde, por primera vez, Gramsci empieza a plantearse su retorno a Marx. Sabemos que entre 1929 y 1931 traduce del alemán algunos textos de Marx que van a ser determinantes para su visión del marxismo. Son los siguientes: *Tesis sobre Feuerbach*; *Crítica de la economía Política. Prefacio*; *El Manifiesto Comunista*; *Trabajo, Salario y Capital*; *Sobre la Cuestión Judía*; *La sagrada Familia*¹². En marzo de 1929 le pide a su cuñada, Tania, las *Obras filosóficas* de Marx de la editorial Costes, Paris: Tomo 1º: *Contribución a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. Tomo 2º: *Crítica de la crítica crítica* contra Bruno Bauer y compinches¹³. Esta selección de libros explica, en parte, por donde va a ir su recuperación del marxismo.

Gramsci intentará buscar la filosofía de Marx directamente en sus escritos y tiene una cierta desconfianza en la sistematización del marxismo hecha por Engels: *no hay que identificar a Engels con Marx, no hay que pensar que todo esto que Engels atribuye a Marx sea auténtico en sentido absoluto¹⁴.*

Para Gramsci el marxismo se presenta como una teoría que se halla todavía en discusión, en

desarrollo. El marxismo puede llegar a ser una conciencia general del mundo, pero todavía no lo es; puede producir una cultura de masas, pero todavía no la ha producido; puede reivindicar una dirección hegemónica, pero todavía no la ha conquistado. Para realizar esto

*el marxismo tiene dos misiones: combatir las ideologías modernas en su forma más refinada y despejar la mente de las masas populares cuya cultura es medieval, (...), crear un vasto movimiento cultural (...) unificando moralmente a la sociedad*⁵.

*(...) es la consumación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral*⁶.

Lo importante era, ahora, cimentar con el marxismo una política. Que el marxismo fuese la teoría de la hegemonía. Se trataba de unir la tradición italiana de Labriola con la de Lenin. Unir a Labriola con Lenin. Lenin era, a los ojos de Gramsci, el teórico de la hegemonía de la clase obrera. El retorno a Marx es, en términos leninistas, el retorno a la amplia problemática de la hegemonía.

Es verdad que en Marx la economía es una nueva herramienta lógico-operativa para analizar realista y racionalmente (de una forma científica) los problemas sociales. Estas nuevas herramientas teóricas, también, le van a servir para analizar las relaciones humanas y descubrir uno de los problemas humanos más importantes: el de la explotación y la alienación del hombre por el hombre.

Sin embargo, en Gramsci, a pesar de ser consciente de la importancia de la economía clásica inglesa en la formación del materialismo histórico, la economía no ha influido ni ha servido para la elaboración de su filosofía de la praxis. La insuficiente investigación sobre la economía es lo que le va a permitir, a Gramsci, continuar considerando al materialismo histórico como una concepción del mundo, o mejor, como una reforma intelectual y moral.

En Italia otras fuerzas políticas y sociales, también utilizaban este lenguaje de renovación moral e intelectual *La filosofía debe convertirse ella misma en reforma de las costumbres en la vida social y moral, en restauración o revolución de la vida política*⁷. Es verdad, que Croce pretendía con esta reforma, en la línea platónica, revalorizar el punto de vista de los *filósofos*. La posición de Gramsci es bien distinta, no es elitista. Se fija en los *no-filósofos*. Ese *no-filósofo* era el mismo hombre que Maquiavelo intentaba educar cuando escribía: *para el que no sabe, para la clase revolucionaria de su tiempo, el 'popolo' y la 'nazione' italiana*⁸. Así pues, la recuperación del marxismo desemboca, no sólo, en una filosofía de la praxis (renovación de la teoría), sino, también, en una recuperación de una política, de la hegemonía (renovación de la práctica).

De los textos traducidos, entre 1929 y 1931 hay dos o tres que nos parecen los más relevantes por los conceptos que aportan y que Gramsci incorporará a su filosofía de la praxis. Se trata de las *Tesis de Feuerbach*, la *Crítica de la economía Política*. El prefacio y la *Crítica de la crítica crítica contra Bruno Babuer y compinches*.

La ideología.

Su origen está relacionado con la filosofía inglesa del siglo XVII-XVIII. Con el estudio de las *ideas* y el origen del conocimiento (el conocimiento se descomponía en ideas y estas se podían descomponer en diversos elementos que no eran otra cosa que las impresiones y las sensaciones) y, también, con el materialismo francés del siglo XVIII. De una forma muy amplia podríamos decir que la ideología es un *conjunto de ideas sobre la realidad que orientan una determinada acción práctica o un conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona o colectividad de un movimiento religioso o político*. Para el marxismo, la ideología es la expresión de los intereses económicos (no dichos) de un grupo social concreto en un momento histórico determinado. La ideología orienta la acción, de este grupo social, en el seno de la sociedad.

La visión de Gramsci sobre la ideología, está estrechamente relacionada con la lectura que hace de la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx. El punto de partida está en la tesis, de Marx, que

*afirma explícitamente que el hombre toma conciencia de sus obligaciones [con respecto a los demás] en el terreno ideológico, [en el terreno] de la superestructura, lo cual no es pequeña afirmación de 'realidad': su teoría quiere también ella precisamente 'hacer tomar conciencia' de las propias obligaciones, de las propias fuerzas, (...) a un determinado grupo social*¹⁹.

Las ideologías son expresiones o manifestaciones, en un momento determinado de la historia, de la hegemonía de un grupo social determinado que quiere que el modo de producción vaya en una cierta dirección. Son expresiones de la estructura económica y se modifican al cambiar esta. Por eso tienen caducidad.

Para Gramsci las ideologías no son una ilusión, como en Croce; ni un mero sistema de ideas, según la concepción de la Ilustración que Bujarin asume; ni meras apariencias que carecen de toda eficacia. Gramsci ve que las ideologías tienen una relación privilegiada con la práctica, las ve como instrumentos de dirección política, de utilidad de clase, muy reales y útiles. Así, en el Cuaderno 4, nota 15, en la nota titulada *Croce e Marx*, nos dice:

*las ideologías son construcciones prácticas, son instrumentos de dirección política (...) son una realidad objetiva y operante. De manera que las ideologías deben considerarse como realidades operantes dotadas de eficacia propia*²⁰.

Las ideologías son el terreno donde los hombres toman y adquieren conciencia de su posición en la sociedad y luchan.

Gramsci, distingue dos tipos de ideologías: las llamadas *ideologías orgánicas* que las distingue de las *arbitrarias*. Las *orgánicas* tienen validez en la medida que cohesionan o estructuran a lo colectivo, son producto de un *bloque social*. Las *arbitrarias* sólo son expresión de las manifestaciones individualistas, de polémicas coyunturales. Así pues, las ideologías se dan siempre materializadas en una práctica social.

Dicho de otra forma, toda acción expresa o contiene una visión del mundo. Y estas concepciones del mundo nunca son hechos individuales, sino la expresión de un *bloque social*, son las que Gramsci llama *ideologías orgánicas*. Son ellas las que *organizan las masas humanas (...) formando el terreno en el que los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición y luchan*²¹. De ahí que todas las formas de conciencia sean necesariamente colectivas, políticas. Es la ideología la que crea a los individuos y los mueve a actuar.

Lo que resulta enteramente nuevo en Gramsci es la comprensión de la naturaleza material de la ideología y el hecho de que ésta constituye una práctica en el interior de ciertas estructuras, cuyo papel es imprescindible en todas las sociedades. Intuye que esta práctica consiste en la producción de sujetos, de la conciencia de los individuos. Esta forma de entender la ideología, como elemento práctico-político, es también, un elemento, muy importante, para comprenderla dentro del marco de la hegemonía, de la lucha por la hegemonía cultural y social. El objetivo de la lucha ideológica es reordenar el sistema hegemónico con los elementos que puedan servir para expresar la nueva situación.

Para Gramsci la hegemonía, que es el principal quehacer de la ideología, consiste en el ejercicio de liderazgo, político, intelectual y moral, apoyado en una visión solidaria y unitaria del mundo. No consiste en una imposición, un *rodillo* sobre los grupos aliados, sobre el *bloque histórico* ni sobre el adversario político. La hegemonía se impone por convencimiento, es necesariamente pedagógica²².

Consiste en suministrar, el sistema de valores, los principios coordinadores para la acción en torno a los cuales se deben aglutinar los elementos ideológicos procedentes de los otros grupos para así formar ese conjunto articulado y complejo que es la *ideología orgánica*. Y la crítica a las ideologías se convierte en una prioridad política para mantener la hegemonía.

El conocimiento como praxis humana: las 'Tesis sobre Feuerbach'.

En este texto son dos los temas que más llaman la atención a Gramsci. En primer lugar, descubre una forma nueva de afrontar el hecho del *conocimiento*. Descubre que el conocimiento no sólo tiene una función teórica, como la que aportaba el idealismo alemán (una relación contemplativa entre el sujeto y el objeto) sino que descubre que en el conocimiento, también, hay una dimensión práctica. El conocimiento provoca efectos prácticos. Marx transforma la relación cognitiva, no sólo hay que tener en cuenta lo que pasa en el sujeto (como hacía la filosofía idealista) sino, también, las transformaciones, lo producido en el objeto. Todas las prácticas sociales, toda *praxis*, implica una forma de apropiación cognitiva. Las *Tesis* son *un cambio completamente nuevo, que renueva de arriba abajo la forma de concebir la filosofía*²³. Y Gramsci, siguiendo a Lenin y a Labriola, plantea, también, que es necesaria la unión del conocimiento con la praxis.

Por otro lado Gramsci le interesa mucho la idea, que está en las *Tesis*, de que el educador tiene que ser educado. En esta frase Marx, tiene presente y critica, la visión de transformación social que los ilustrados y los materialistas del siglo XVIII sostenían y que Feuerbach y los socialistas utópicos, en el siglo XIX, no hacían más que repetir y continuar. De acuerdo con esta concepción ilustrada, el hombre es un producto de las circunstancias que pueden ser cambiadas por la influencia decisiva de la educación. La transformación de la humanidad vendría dada por la educación.

Marx, ante esta concepción, plantea las siguientes objeciones: *los hombres no son sólo producto de las circunstancias*, como decían los ilustrados. Es verdad que las circunstancias modifican al hombre, pero el hombre con su *praxis* puede modificar las circunstancias. Las circunstancias pueden ser conocidas, aceptadas o rechazadas y pueden ser productos del hombre o transformarse por la acción del hombre. Ortega nos decía, en *La rebelión de las masas*, que es falso que en la vida decidan las circunstancias. Al contrario, las circunstancias son el dilema ante el cual tenemos que decidirnos. Pero el que decide es nuestro carácter.

Los educadores también deben ser educados. Se rechaza la concepción estática de la sociedad, dividida en clases, como si fuese lo *natura*” y no producto de un proceso histórico en la que unos pretenden ser siempre los educadores, y quedan al margen del proceso de educación, de cambio. Esto conlleva la idea de una *praxis* cuya dinámica consiste en que se tiene que transformar, la posición de poder, tanto del sujeto (del educador, la clase dominante) como la del objeto (la clase subalterna, la educada) para romper la desigualdad, el dualismo de clases. Los educadores tendrán que ser educados.

Gramsci, ante esto, nos propone una interrogación y nos proporciona, a la vez, una respuesta: *¿qué quiere decir Marx en las Tesis sobre Feuerbach cuando habla de 'educación del educador', sino que la superestructura reacciona dialécticamente sobre la estructura y la modifica?*²⁴.

Marx reprocha a Feuerbach y a los materialistas franceses que tratan a la naturaleza como un *dato fijo* y al *conocimiento* como un espejo que refleja con precisión las imágenes. Feuerbach desconoce que, al comienzo de la edad moderna, la naturaleza *idílica* se va reduciendo cada vez más como consecuencia de las actividades humanas, lo que supone un desplazamiento del centro de gravedad hacia el lado del hombre. Ya no existe *la* naturaleza, sólo existe la transformación *hecha* por los

hombres. La posibilidad de conocer el mundo tiene pleno sentido, únicamente, en la medida en que ese mundo es *un producto humano*. Lo nuevo y lo original es esta caracterización antropológica del conocimiento y de la naturaleza. *Lo que anuncia la totalidad de las Once Tesis: al hombre socializado, aliado con la naturaleza (...), es la reconstrucción del mundo, en patria*²⁵. Es decir, la patria de los hombres no es la tierra, es la humanidad, los otros hombres. Las *Tesis sobre Feuerbach* son uno de los textos fundamentales en las reflexiones de los Cuadernos, en la construcción de su filosofía de la praxis.

El comienzo de la crítica de un marxismo ruso

Más que el comienzo de la crítica del marxismo ruso tendríamos que matizar y decir que es el comienzo a la crítica de un libro ruso. Al libro de Bujarin *Teoría del materialismo histórico*. Al ser, su autor, muy significativo dentro de la revolución soviética podríamos extender esta crítica, al marxismo soviético. Sabemos por la carta del 25 de marzo de 1929 que, Gramsci, le pide a su cuñada la edición francesa del libro de Bujarin, *Teoría del materialismo histórico*, aparecido en las librerías francesas en 1927. Gramsci, en los Cuadernos, se va a referir a este libro con los términos *ensayo popular o manual*. Sabemos que las notas, sobre Bujarin, se extienden entre este primer bloque de Cuadernos (1 al 7), Cuadernos 4 (1930-1932) y Cuaderno 7 (1930-1931), y el segundo bloque de Cuadernos (8 al 17) en las notas de los Cuadernos 8 (1931-1932) y el Cuaderno *especial* 11 (1932-1933) dedicado por entero a Bujarin.

En este primer bloque de Cuadernos (4 y 7), la crítica que le hace al *manual* de Bujarin se manifiesta en dos aspectos: a) todo su libro está viciado por la metafísica, el dogmatismo y la escolástica; y b) al *ensayo* le falta un tratamiento adecuado, un estudio adecuado de la dialéctica (Cuaderno 7, nota 29, nos dice: *Si el materialismo histórico no puede ser pensado nada más que subordinado a otra filosofía, a aquella del materialismo filosófico, no se puede concebir la dialéctica marxista*. Gramsci conocía las críticas de Lenin sobre el libro de Bujarin. *No le era desconocida la insistencia con la que Lenin acusaba a Bujarin de no conocer el razonamiento dialéctico y continuar razonando con la lógica abstracta*²⁶, nos recuerda Togliatti. Concretamente la opinión de Lenin era esta:

*Quisiera decir algunas palabras (...) sobre Bujarin (...). Bujarin no es sólo el más valioso y el más importante teórico del partido (...). Sin embargo, sus concepciones teóricas sólo pueden considerarse totalmente marxistas con las mayores reservas, porque en él se vislumbra la escolástica y nunca ha estudiado la dialéctica*²⁷.

Este tipo de libros no servía para potenciar la hegemonía cultural, no daba herramientas para construir la hegemonía política de la clase subalterna. Gramsci, habría leído en la cárcel, también, el libro de Rosa Luxemburg *Estancamiento y progreso del marxismo* con el que estaba de acuerdo. El libro planteaba que la hegemonía política debía estar precedida de y por la hegemonía cultural. La clase subalterna no será hegemónica sino consigue ser protagonista de esta nueva cultura. Y esto es lo importante para Gramsci, sin una nueva cultura no podría haber un nuevo mundo. Y la exigencia de la hegemonía tenía que situar al marxismo en un nuevo terreno, no servía el materialismo filosófico de Bujarin.

CAPÍTULO TERCERO. CUADERNOS 8 AL 17 (1931-1933)

En este segundo bloque de Cuadernos exceptuando una parte del 8 y parte del 9, el 14, el 15 y el 17, que son misceláneos, los otros, y parte del 8 y el 9, son notas que empieza a poner en orden y a clasificarlas temáticamente. Es el comienzo de los llamados Cuadernos *especiales*. Los inicia en 1932. Los temas que trata este bloque los podíamos resumir de esta manera: trata sobre *Apuntes de filosofía III* en el Cuaderno 8; sobre el *Risorgimento* en el Cuaderno 9; sobre *Croce* en el Cuaderno 10; sobre *Bujarin*, en el Cuaderno 11; sobre los *intelectuales*, en el Cuaderno 12; sobre *Maquiavelo y el moderno Príncipe*, en el Cuaderno 13 y sobre *Argumentos de cultura*, en el Cuaderno 16. Para la lectura que estamos haciendo de los Cuadernos, en principio, nos interesarían todos o casi todos, pero los más relevantes serían el 8, el 10, el 11 y el 12.

En agosto de 1931 se producen dos acontecimientos que repercutirán en el desarrollo y formación de los Cuadernos. El primero es la enfermedad, tiene su primera crisis seria, y el segundo, es que ese mismo año empieza a funcionar el nuevo reglamento carcelario que deja en manos del juez y del director de la cárcel la autorización para leer tal o cual libro, revista o periódico. Por eso, inmediatamente manda anular las suscripciones a las revistas extranjeras y advierte, a su cuñada, Tatiana, que sólo le envíe libros en italiano.

El Cuaderno 10 se presenta, no sólo, como un intento de situar y explicar el marxismo en la historia de la filosofía, sino, también, como una crítica de la deformación del marxismo que se estaba haciendo en el campo de la filosofía burguesa preferentemente por Croce y Gentile. El segundo Cuaderno mencionado se presenta como un ensayo monográfico contra el libro *Teoría del materialismo histórico* escrito por Bujarin. Es una crítica, dentro del campo marxista, a una visión deformada del materialismo histórico. No iba en la línea de plantear el marxismo como teoría de la hegemonía.

Estos dos Cuadernos filosóficos son muy importantes para Gramsci. Sus títulos no corresponden con el contenido. Así el Cuaderno 10 se titula *La Filosofía de B. Croce* que no coincide con lo desarrollado en él. Y el Cuaderno 11 parece carecer de título al denominarse de forma genérica *Introducción al estudio de la Filosofía*. Sin embargo, podemos pensar que los títulos están conscientemente seleccionados para eludir la censura carcelaria.

En abril de 1932 habría empezado el Cuaderno 10 con la intención de tener un material sobre la filosofía de Croce, que sirviese para un ensayo posterior. No se trataba, sólo, de hacer un Cuaderno donde se recogiese y organizase las notas esparcidas en los Cuadernos 4, 7 y 8, los llamados Cuadernos misceláneos, sino, también, de darles una nueva estructura y formalidad. Sería una nueva serie de *Apuntes de Filosofía* que tuvieran un único tema: la confrontación con la filosofía de Croce. Lo que pretendía era empezar a tener unas herramientas para derrotar su hegemonía cultural y su historicismo especulativo. Y se trataba, también, de liberarse de las deformaciones del marxismo contenidas en la filosofía de Croce. Se podría decir que los Cuadernos 10 y 11 son un esbozo, marcan las líneas-fuerza, de una concepción del mundo que pretende eliminar todo vestigio de materialismo vulgar mecanicista que paraliza la acción creadora del hombre, así, como barrer, también, todo residuo de pensamiento especulativo y escapista. Lo que pretende con la exposición crítica de estos Cuadernos es hacer de la *filosofía de la praxis* el fundamento de la reforma intelectual y moral que había propiciado Labriola.

El ajuste de cuentas con Croce

Gramsci se propone llevar a cabo un *ajuste de cuentas* con la filosofía de Croce. Croce era *el leader de la tendencia revisionista*²⁸. Es un intento de liquidar cultural y políticamente al napolitano, cuya

principal aportación fue ser un unificador y catalizador de una cierta cultura italiana. Hecho, que Gramsci valora como algo muy positivo. En un país atrasado como Italia, Croce lo que pretendía era hacer laica la sociedad y la cultura y, en este sentido, era una referencia obligada. La gran cualidad de Croce es

*hacer pasar sin pedantería su concepción del mundo en toda una serie de breves escritos donde la filosofía se presenta sin mediación y es asimilada como buen sentido y sentido común*²⁹.

Es un pensador moderno que pretende liberarse de toda trascendencia, de todo rasgo de teología, pues, para él, *la vida y la realidad son Historia y nada más que Historia*³⁰.

El historicismo de Croce

El historicismo de Croce comienza identificando la historia con el arte, pues la finalidad del objeto de arte es ser contemplado y la historia se relaciona con su objeto de la misma manera: contemplándolo. Su preocupación es desmarcar la historia de la ciencia (del positivismo). Y termina postulando la identidad de historia y filosofía. Toda historia es historia contemporánea, todo es presente (presentismo). Es un historicismo absoluto especulativo. Croce se sitúa dentro del idealismo historicista. Su historicismo es la motivación permanente de su actividad intelectual y filosófica. Su historicismo se coloca por encima de toda miseria y de toda contingencia humana, en una contemplación desinteresada de todo el devenir de la historia. Pues su historicismo trata del *concepto* de la historia y no de la historia³¹. Gramsci lo ve, no sólo, como un historicismo especulativo, sino, también, como un historicismo que encierra una política moderada *el historicismo de Croce no sería sino una forma de una política moderada...es sólo el reflejo de una tendencia práctico-política*³², una ideología en el sentido más peyorativo del término.

Cuando Gramsci, denomina al marxismo como *historicismo absoluto*, lo llama así, poniendo el acento en la siguiente perspectiva. Subraya el papel práctico-político de la teoría marxista en la historia, subraya el carácter histórico del hombre. El hombre es autor de su propia historia. Lo que distingue al hombre de los animales es su actuación, su forma de actuar. El hombre al actuar genera o crea unas relaciones, entre las que destacan las relaciones de producción, en lugar de paneles o telas de arañas. Y conseguir incorporar la historia al dominio de lo científico significa ensanchar el territorio en el que la predicción, y por tanto la expectativa de transformación, resulta posible. El marxismo representaría, en este sentido, un historicismo antropológico. El hombre ha creado todo por medio del trabajo, de la praxis. El hombre es el resultado y protagonista de la historia. Y así, Gramsci piensa que el marxismo es un historicismo crítico (descubre y denuncia de una manera clara la historicidad del sistema económico burgués) y concreto (pues supone la transformación de los intereses históricos desde el nivel individual a lo colectivo, a lo político).

Si en Croce hay una identidad entre filosofía e historia y la unidad de estos dos elementos está mediada por lo especulativo, en Gramsci la unidad se da entre filosofía, historia y política, siendo la política (la praxis) la mediadora de esta unidad. Gramsci asumirá aspectos del planteamiento crociano de la historia ético-política. El propio Gramsci los enumera en la nota 13 del Cuaderno 10. Los aspectos más relevantes serían los siguientes: el concepto de hegemonía; la revalorización del frente filosófico; y la función de los intelectuales en la vida estatal³³.

Croce reduce la historia a las *figuras*, al momento cultural y moral de los vencedores. En Croce la historia ético-política es una idealización de la dirección política, de la actividad del Estado y de la sociedad civil. Separa el momento cultural y moral de la estructura de las relaciones de producción,

no quiere ver la negatividad de la historia. Por eso en Croce la historia es abstracta, especulativa. Es el problema de la calidad y credibilidad de su historicismo.

El marxismo no excluye la historia ético política, más aun, reivindica el momento de la hegemonía, del frente cultural, como necesario junto con los momentos económicos y políticos. El momento ético-político no puede separarse de su estructura económica. El marxismo, no excluye la hegemonía, el momento cultural y moral de la historia, pero critica la reducción de la historia a la sola historia de las *figuras*. Gramsci se pregunta si se le puede plantear a la filosofía de Croce el problema de *volver a poner al hombre sobre sus pies*, de hacerlo caminar con los pies y no con la cabeza.

La interpretación de la hegemonía

Es en el Cuaderno 1, nota 44 donde aparece por primera vez el concepto de *hegemonía* y Gramsci lo entiende de esta manera:

una clase es dominante de dos maneras, esto es, es dirigente y dominante. Es dirigente de las clases aliadas, es dominante de las clases adversarias. Por ello una clase ya antes de subir al poder puede ser dirigente [hegemónica]³⁴.

Para Croce el *elemento ético* se refiere a las *figuras* tanto, a las que existen en la actividad de la sociedad civil, como, a las del *ámbito político*, a las de la actividad estatal-gubernamental.

¿Qué importancia tenía para Croce la historia ético-política? Croce llamó la atención de lo que supone la cultura y los intelectuales en el desarrollo de la historia, del Estado y de la sociedad civil. Son los intelectuales, como Croce, los que, en el desarrollo histórico, presentan las ideas para construir el terreno en el que se ejerce la hegemonía de la burguesía. En última instancia es la narración de la forma histórica de un determinado sistema de vida que pertenece a un grupo social determinado: la burguesía. *La actividad de Croce aparece como la maquinación más poderosa que el grupo dominante posee hoy para “adaptar” las nuevas fuerzas a sus intereses vitales³⁵.*

Lo que interesa a Croce es que los intelectuales, las *figuras*, no se rebajen al nivel del hombre de la calle. La filosofía no puede contaminarse ni prostituirse. Los intelectuales deben ser gobernantes y no gobernados. Este planteamiento aristocrático de la inteligencia nos recuerda a Platón y a Ortega y Gasset, entre otros. Por eso, continua Gramsci,

sostener la ‘calidad’ contra la ‘cantidad’ significa solamente esto: mantener intactas determinadas condiciones de la vida social en las que algunos (los más) son pura cantidad, y otros [los menos] calidad³⁶.

Gramsci no olvida que lo que Croce se propone es la educación de la clase dirigente, quiere obtener una reforma desde arriba. A pesar de todo esto, Gramsci valora positivamente la posición filosófica de Croce, pues ha revalorizado el frente filosófico y ha tenido una influencia cultural importante a nivel italiano y europeo. Sus libros han tenido una gran y rápida difusión.

¿Qué supone la hegemonía en el sujeto, en el hombre de la calle? El hombre medio, el no-filósofo no tiene una clara conciencia teórica de su forma de actuar. Por eso lo que supone la hegemonía para el hombre de la calle es

la comprensión crítica de sí mismo (que) se produce pues a través de una lucha de ‘hegemonías’ políticas, (...), para llegar a una elaboración superior de la propia concepción de lo real. La conciencia de ser parte de una determinada fuerza hegemónica es la primera fase para una ulterior y progresiva autoconciencia en la que la teoría y la práctica finalmente se

unifican (...). He ahí por qué debe hacerse resaltar cómo desarrollo político el concepto de hegemonía [que] representa un gran progreso filosófico además de político-práctico, porque necesariamente implica y supone una unidad intelectual y una ética correspondiente a una concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha convertido aunque dentro de los límites todavía restringidos, en crítica³⁷.

Así pues, decir al hombre de la calle, al hombre medio que no necesitan *la hegemonía* sino un puro partido es traicionarlos. *La clase* en la medida que renuncia a la idea de hegemonía, no es una clase, sino un gremio. Renunciar a la idea de hegemonía es la forma más rápida de llegar a la acomodación.

La hegemonía busca el control del orden social. Ese control–dominación se ejerce, también, por medio de las instituciones de la sociedad civil (la educación, las iglesias, los medios de comunicación, etcétera) que producen una ideología, una orientación moral en la sociedad. Estos grupos dominantes plantean y orientan *consensos* para mantener la desigualdad social que es asumida por las clases subalternas. La hegemonía crea, así, un *sentido común* del hombre de la calle, aparentemente nuevo, sobre el que se asienta la sociedad clasista. Gramsci comprendió esto y, de ahí, la importancia que tenía, para él, la hegemonía tanto en su aspecto puramente político, de lucha política, como su nivel moral, como rearme moral de la sociedad. De ahí, su crítica y su rechazo al *sentido común* popular.

Por eso, un aspecto esencial de la hegemonía reside en el monopolio de los intelectuales, es decir, en la atracción-adhesión que sus propios planteamientos teóricos-prácticos suscitan entre los otros intelectuales. Los intelectuales de la clase históricamente progresista ejercen una atracción que acaba por someter, como subordinados, a los intelectuales de los demás grupos sociales. Esta atracción termina por crear un “bloque ideológico o intelectual” que liga a las capas de los intelectuales con los representantes de la clase dirigente³⁸.

En el texto *Alcuni temi della questione meridionale*, de 1926, intenta construir teóricamente, para la sociedad italiana, el mandato de la Internacional de 1924, del frente único. Es un ensayo que marca la transición entre el periodismo y las reflexiones de los Cuadernos. Por primera vez estudia el papel de los intelectuales dentro del sistema capitalista. Los intelectuales del Mezzogiorno ejercían la función de intermediarios entre los campesinos y la administración. Gramsci ve que ninguna clase dominante puede estar segura de conservar y reproducir a sus intelectuales, por eso había que intentar la ruptura del bloque intelectual-agrario. La alianza entre campesinos y un nuevo intelectual no triunfará si antes no se resuelve el problema de la hegemonía, que no se reduce al plano de la organización política sino que requiere toda una acción de conquistas culturales y morales, de valores. Gramsci plantea, por esto, la creación de un nuevo intelectual: el intelectual orgánico. El intelectual tiene que dejar de ser un narcisista inconsciente, un individualista. Tiene que tener una relación orgánica, tiene que aceptar una dirección política y actuar colectivamente.

La cuestión Meridional, es decir, la problemática social y política del sur, nos la presenta, Gramsci, como la construcción y manifestación de un gran bloque agrario que estaría formado fundamentalmente por tres estratos: los campesinos, los intelectuales de la pequeña y mediana burguesía y por los terratenientes con sus grandes intelectuales, cuyos exponentes más representativos serían Giustino Fortunato y B. Croce, que con la editorial *Laterza* y su revista *La Crítica* propagan su concepción del mundo. Con esto, han conseguido que el planteamiento de los problemas del sur no rebase ciertos límites, no se hicieran revolucionarios. Croce ha conseguido una concepción del mundo que es superior al catolicismo y a cualquier religión mitológica. En este sentido ha cumplido una función importante. Ha separado a los intelectuales del sur de los campesinos, permitiéndoles participar en y de la cultura nacional y europea, eso sí, a través de esa cultura los ha vuelto a insertar en la burguesía, y por lo tanto, en el bloque agrario.

En este texto, Gramsci, también, hace la distinción entre hegemonía y dictadura del proletariado. Esta última es *dirección* a la vez que *dominación* de la sociedad, es decir, *control* de la sociedad civil y política por una *clase*. Pero en la hegemonía sería necesario ensanchar la base social de la *clase*, con un sistema de alianzas, en la que estarían otros grupos o clases de las que habría obtenido el consentimiento y el consenso. Gramsci piensa que los procesos de transformación profunda no pueden depender exclusivamente de una mayoría parlamentaria, necesitan un consenso político y social más amplio que impida la respuesta salvaje de la reacción, si esta hegemonía no se consigue, entonces la clase subalterna quedaría bajo el dominio burgués y daría al Estado la posibilidad de resistir y debilitar a dicha clase (Gramsci está pensando en la situación italiana, en el fascismo). Es decir, la hegemonía necesita de la construcción de lo que G. Sorel llamaba un *bloque histórico*, que no es homogéneo y que está atravesado por profundas contradicciones de clase. La hegemonía sería esa capacidad de aglutinar a través de la ideología y de la construcción de una voluntad colectiva la unidad de un bloque social.

Dos concepciones de la filosofía

La posición de Croce frente al marxismo va desde enjuiciarlo, primeramente, como un serio y fecundo intento de comprender el drama de la historia, a reducirlo, negativamente, a un sistema metafísico, con su dios oculto, que representaría posiciones filosóficas precartesianas y prekantianas.

Admite, sin embargo, que el marxismo ha aportado a su pensamiento una serie de perspectivas nuevas: la autonomía que hay que reconocer a la economía; la categoría de lo útil y, sobre todo, las sugerencias historiográficas. Por lo demás, piensa que el marxismo no vale nada teóricamente, que su valor es pragmático y no científico. Su único valor, su utilidad, quedaría constreñida a un mero canon de interpretación histórica. Y es en este aspecto, como mero canon de interpretación de la historia, que el marxismo sería un instrumento útil, aceptable.

La filosofía de Croce, que asume la tradición hegeliana, es una nueva concepción no trascendente del mundo, pero sólo para y de intelectuales. Por eso no es una reforma intelectual y moral de ámbito nacional. No sirve para una verdadera y profunda transformación del modo de sentir y de hacer del hombre medio, del hombre de la calle. Gramsci opina:

Una de las mayores debilidades de la filosofía inmanente...consiste...en no haber sabido crear una unidad ideológica (...) entre las personas sencillas y los intelectuales (...) se ha mostrado (...) contrario a los movimientos culturales de acercamiento al pueblo³⁹.

Lo que pretende, por el contrario, Gramsci es elaborar una filosofía, que por estar conectada con la vida práctica e inmersa en ella se transforme en un renovado sentido común, en un sentido común crítico que no se olvide nunca de permanecer en contacto con las personas sencillas. La filosofía, en Gramsci, está ligada al deseo de emancipación y desarrollo cultural de las clases subalternas como fundamento racional para hacerlas sujetos y romper la sumisión y separación entre gobernantes y gobernados.

Esta filosofía no es otra que la filosofía de la praxis, que no pretende mantener a las personas sencillas en su forma primitiva del sentido común, sino proponerles una concepción superior de la vida. La filosofía de la praxis exige este contacto entre los intelectuales y los no-filósofos, los hombres de la calle.

Precisamente para construir un bloque intelectual y moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de las masas y no sólo de un reducido grupo de intelectuales⁴⁰.

Gramsci, pretende hacer de la filosofía de la praxis el exponente hegemónico de la alta cultura, pretende revalorizar un *tipo* distinto de frente filosófico.

La filosofía, al igual que la hegemonía, debe tener dos aspectos, por un lado, una función pedagógica, y por otro lado, una dimensión crítica y teórica de la propia concepción del mundo. Por eso pretende que todo hombre sea un filósofo y un político. Lo quiera o no, el individuo, el ser humano no se relaciona con los otros hombres sino orgánicamente, es decir, en cuanto forma parte de organismos, instituciones y es a través de estas *sociedades* que el individuo forma parte del género humano y se hace humano. Y porque es en esta *actividad para transformar y dirigir conscientemente a los otros hombres* (como se) *realiza su 'humanidad', su naturaleza humana*⁴¹. Esta actividad siempre se hace orgánicamente, en instituciones. Toda filosofía es una política. La filosofía no es otra cosa que *las tentativas y las iniciativas ideológicas de una determinada clase de personas para cambiar, corregir, perfeccionar las concepciones del mundo existentes en cada época (...)* para cambiar (...) *las normas de conducta, o sea, para cambiar la actividad práctica en su conjunto*⁴². Insistirá, así, continuamente en la idea (para destruir el prejuicio), de que la filosofía no es algo sumamente difícil, una actividad propia de especialistas o de filósofos profesionales. Su intención es ampliar socialmente los límites a los que se ha pretendido reducir tradicionalmente la filosofía. La transformación social requiere de la hegemonía. Pasar a la reflexión crítico-teórica, para abandonar el conformismo que mantiene la sumisión de los hombres de la calle amarrados al viejo desorden.

Algunos aspectos 'económicos' en los cuadernos 8 al 17.

No cabe esperar, en Gramsci, una reflexión de contenido económico tal y como aparece en Marx. Sin embargo, esto no significa que no se interese por la realidad de la ciencia económica. Una de sus primeras preocupaciones, cuando ingresa en prisión, es ponerse en contacto con su amigo Piero Sraffa, profesor de economía en Cambridge, para pedirle dos cosas: una que sea su *mecenas* abriéndole una cuenta corriente en una librería de Milán, y la segunda que le asesore sobre libros de economía. Gramsci, no es un profesional de la economía, pero tampoco tiene ni ignorancia total ni se olvida de ella. Es en este Cuaderno 10 donde aparece una serie de notas y de críticas en torno a la economía teórica italiana. Son una serie de notas, de trazos, que las podríamos resumir en unos pocos conceptos.

Frente a la consideración de la escuela clásica (la liberal del siglo XVIII y XIX) de que la economía es la ciencia de la riqueza, nuestro autor sitúa su origen en *el trabajo*, en la industria humana. Gramsci pone el acento, sin embargo, en la profundización realizada por la economía crítica (la corriente marxista), que ha fijado el punto de partida de la ciencia económica en la investigación teórica del concepto de trabajo que *no podrá ser sumergido en el concepto más genérico de industria y de actividad, sino que por el contrario deberá ser fijado en aquella actividad humana que en toda forma social es igualmente necesario*⁴³. Frente a la escuela clásica, Gramsci resalta la dimensión social e histórica del trabajo que es lo que dice que profundiza la escuela crítica.

El debate en torno al concepto *homo oeconomicus*. Este concepto había sido formulado por John Stuart Mill en su ensayo de 1836 *Essays on economy and society* sobre la definición de la economía política. Gramsci critica el hecho de que tal discusión se apoye en argumentos de tipo moral, o se centre en considerar la validez científica de dicho concepto, cuando tal forma de encauzar el debate sirve únicamente para encubrir y desviar el foco principal de atención, que no es otro que el cambio habido en la estructura económica que necesariamente exige un cambio en el modo de hablar y operar en la economía. Este concepto, por tanto, debe ser sustituido por la descripción del *mercado*

determinado propuesto por la economía crítica. *Mercado determinado para la economía crítica* (...) será el conjunto de las actividades económicas concretas de una forma social determinada, asumida en sus leyes⁴⁴.

Para impulsar esta sustitución es imprescindible la *figura del Estado* como instrumento capaz de adecuar la sociedad civil a la estructura económica. Pero es preciso que el Estado quiera hacerlo, que quienes guíen al Estado sean los representantes del cambio producido en la estructura económica. Es el papel compensador del Estado en la actividad económica.

Con la teoría del *homo oeconomicus* que defendía el libre juego de las fuerzas económicas y con la intervención del Estado que concedía el monopolio legal de la propiedad a esa determinada clase social que se organizaba dentro del propio Estado y que tenía, en el Parlamento, su *trade-unión* y teniendo, además, en cuenta que a los asalariados se les imponían muchas dificultades para unirse y para hacer valer su fuerza colectiva...no era extraño, que en estas condiciones, la *teoría del valor-trabajo de David Ricardo* se admitiera en su época sin provocar escándalo de ningún tipo. La clarificación política y económica de esta teoría del valor-trabajo se alcanza sólo con la economía crítica, que revela la fetichización de la mercancía y la constatación del valor de cambio como hecho determinante de esta economía. En este contexto era muy importante, para Gramsci, distinguir entre producto y mercancía. El producto se obtiene, se busca para satisfacer una necesidad y es útil en la medida en que la satisfaga (es el valor de uso de las cosas). La mercancía se produce para el cambio y sólo es útil si logra venderse con beneficio (es el valor de cambio en el sistema económico). La preocupación fundamental del capitalismo y de la ciencia económica clásica es la mercancía. Este objetivo fundamental se manifiesta a través de los comportamientos que tienen lugar en la realidad económica, tales como los métodos de producción y de trabajo propiciados por el fordismo y el taylorismo para contrarrestar la tendencia descendente de la tasa de ganancia⁴⁵ o como la tendencia de fenómenos de carácter financiero- especulativo que se convierten en una necesidad técnica más importante que la desarrollada por los trabajadores y empresarios⁴⁶.

Finalmente, frente a una exclusiva y excesiva interpretación del Cuaderno 10 en clave *filosófica* en el que Croce era presentado como un revisionista del marxismo, y la propia filosofía de la praxis como deudora de la filosofía clásica alemana, Gramsci quiere resaltar y recuperar las otras fuentes del marxismo, sobre todo la herencia recibida por David Ricardo y la economía clásica inglesa. Es por esto por lo que junto a Hegel encontramos en este Cuaderno distintas reflexiones, notas, en torno a Ricardo.

La crítica al marxismo contenido en el ‘manual’ de Bujarin

Bujarin, en 1917, participa al lado de Lenin en la Revolución de Octubre. Aunque con anterioridad ya había trabajado y colaborado con Lenin y Trotsky. Después de la Revolución desarrolla una intensa actividad teórica y política ocupando altos cargos en el P.C.U.S., en la Internacional, en la Academia de las Ciencias y en el Instituto Marx-Engels de Moscú. Fue uno de los teóricos más reconocidos y con más incidencia en el mundo obrero. En 1929 Stalin le fuerza a autocriticarse, le detiene en 1937 y en 1938 le ejecuta. Su obra tiene un especial interés por representar el esfuerzo, de un hombre de partido, por pensar y dirigir política e ideológicamente el proceso revolucionario. En él, la unidad teórico-práctica era una cruda realidad. En 1919 publica *El ABC del comunismo*, en colaboración con Preobrazensky, que pasó a ser el libro de texto de los comunistas rusos hasta su caída en desgracia en 1929. En su *Teoría del materialismo histórico* el famoso *manual* que criticarán Gramsci y Lukács, expresa su posición filosófica y su concepción del marxismo que dará origen a un

debate en el seno del partido. El libro no fue recibido con entusiasmo. La principal resistencia la encontró en el *entorno alemán* (el eje Berlín-Viena), que era, en ese momento, el gran centro del marxismo. O sea, hasta que comenzó a cuajar el *marxismo ruso*, podría decirse que el marxismo era un producto alemán, además buena parte de los teóricos no alemanes (Lukács, Rosa Luxemburg, etcétera) se formaron intelectualmente en la cultura alemana o bien, pasaron grandes etapas de exilio en dicho país. El *ensayo* o *manual* era excesivamente *ruso*. K. Kautsky consideraba el texto como expresión burda del grosero materialismo económico típico de los marxistas rusos.

El marxismo ruso vendría caracterizado por un desplazamiento hacia problemáticas y tratamientos filosóficos como los siguientes: el materialismo filosófico como clave de la filosofía marxista; por una concepción del marxismo como sistema global y cerrado; por una subordinación de la teoría filosófica a la política; por la afirmación de la unidad entre posiciones filosóficas y políticas (filosofía del partido), etcétera.

El marxismo occidental sería menos doctrinal, menos filosófico y más político; establecería cierta autonomía entre la filosofía y la política; sería reticente ante el materialismo filosófico; se opondría al cientifismo y en lugar de ver el marxismo como un sistema cerrado y acabado lo vería, más, como un método o como una crítica social e histórica.

Podríamos resumirlo así: el nuevo trabajo de Bujarin viene a satisfacer la necesidad, experimentada durante largo tiempo, de tener un *catecismo* del materialismo histórico. Nada similar se había intentado dentro del marxismo si exceptuamos el *Anti-Dühring* de Engels y el pequeño volumen de Plejanov. La tentativa de Bujarin debía ser bienvenida, aun cuando sus métodos y resultados puedan ser criticados. Sus fuentes, casi sin excepción, son secundarias e ignoraba las investigaciones más recientes sobre el marxismo. Y en su esfuerzo por escribir un manual popular, corría el riesgo de simplificar los problemas, por ejemplo, se desvía de la tradición del materialismo histórico situándose sospechosamente cerca de lo que Marx llamaba materialismo burgués. A demás, atribuye a la tecnología una posición demasiado determinante:

La concepción del 'instrumento técnico' está completamente equivocada en el 'Ensayo popular' (...) [sustituye] las expresiones 'fuerzas materiales de producción' y 'conjunto de las relaciones sociales' por la de 'instrumento técnico' (...). En el 'Ensayo' no se entiende exactamente que es la estructura, la superestructura, el instrumento técnico: todos los conceptos generales son allí nebulosos y vagos. El instrumento técnico es concebido de un modo tan genérico que significa cualquier herramienta y utensilio⁴⁷.

Políticamente, la crítica al *manual* de Bujarin, habría que encuadrarla dentro de las polémicas mantenidas en la III Internacional en los años veinte. Que se reproducen, también, en Italia, con las acusaciones de mecanicista dirigidas a los planteamientos de Bordiga y, en la URSS, a los de Trotsky. La elaboración de la filosofía de la praxis que Gramsci nos ha presentado en el Cuaderno 10 depende en gran medida de las discusiones suscitadas por la *Teoría del Materialismo Histórico*, libro que probablemente leyó, en su edición francesa de 1927, como lo sabemos por las cartas escritas a su cuñada Tatiana. En los Cuadernos se refiere indistintamente a esta obra con las expresiones: *ensayo popular* o *el manual*.

La crítica de Gramsci se mueve en la misma línea en que se manifestaban los comunistas alemanes, es decir, en dos direcciones: la primera, en una crítica filosófica, y la segunda, en una crítica política.

La crítica política arranca precisamente con la discusión sobre el sentido común. Para Bujarin el marxismo se desarrolla en continuidad con el sentido común, viene a ser una sistematización del mismo. Las masas, espontáneamente, con sus concepciones dispersas, se consideran ya próximas al marxismo. El libro pretendía, en el ámbito de la teoría, disponer de un conjunto de ideas, de

fórmulas, relativamente ordenadas, fáciles, adaptadas para la discusión y la propaganda; un instrumento simplificado capaz de penetrar rápidamente en las amplias masas, de movilizarlas, iluminarlas y conseguir que de ellas salieran cuadros. Pero con esto, no abordaba ni se resolvía una serie de problemas, como por ejemplo: la formación de los cuadros políticos e intelectuales superiores; la educación política y cultural de las masas; la relación de los dirigentes con las masas, etc.

Para Gramsci, el marxismo tenía que mantener una relación permanentemente crítica con el sentido común. Es decir, partiendo de la concepción del mundo acríticamente asumida por las diversas capas sociales, había que elevar el tono y el nivel intelectual de las masas, darles la capacidad para participar activa y conscientemente en el desarrollo político. Ayudarles a elaborar críticamente su pensamiento. Era necesario elevar a los más simples al nivel de los más cultos. Se trataba de la reforma intelectual y moral de los estratos sociales culturalmente atrasados. No había que considerar a los simples como personas toscas y poco preparadas a los que se les convence autoritariamente o por conductos emocionales. Bujarin no ofrecía un modelo de construcción cultural hegemónica.

El planteamiento de Bujarin permitía tener una *concepción filosófica* dividida entre la filosofía de los filósofos y la filosofía espontánea o del sentido común. De ahí, su no comprensión de la importancia y del significado de la dialéctica. Era incapaz de ver la función de la dialéctica. En el *ensayo* brilla por su ausencia. Está viciado de dogmatismo y de metafísica. La universalidad de los principios del marxismo no sirve por su carácter abstracto, genérico, de dichos principios, sino por su eficacia emancipatoria en la historia, por el hecho de que pueda ser traducida en un lenguaje concreto para una situación concreta, por su praxis.

El *manual* parte de la distinción rígida entre lo general y lo particular. Pretender ser una investigación de lo general, primero en la realidad natural y humana, y en segundo lugar, en la vida de la sociedad moderna. Primero se consideran los principios universales: regularidad, causalidad; libertad; necesidad; azar; transformación. Luego lo particular, la sociedad: las situaciones de igualdad y desigualdad entre los diversos elementos de la sociedad; equilibrio y desequilibrio entre la sociedad y la naturaleza.

El *manual* está infectado por la sociología. Para Gramsci, *la sociología* era una ciencia positivista, una aplicación positivista de los métodos de las ciencias naturales a la sociedad y tenía una aceptación negativa en Italia a principios del siglo XX. Según Gramsci, la sociología era

*un intento de conocer experimentalmente las leyes de la evolución de la sociedad humana, de forma que pueda preverse el futuro con la misma certeza con la que se prevé que de una bellota brotará una encina (...) un intento de describir y clasificar sistemáticamente hechos históricos y políticos, según criterios contruidos de acuerdo con el modelo de las ciencias naturales*⁴⁸.

Es importante resaltar, que la *sociología* no tenía esta perspectiva negativa en la Unión Soviética, por eso, para Bujarin,

*la sociología aspira a contestar preguntas de orden general: ¿Qué es la sociedad? (...) ¿Cómo debe ser explicada la evolución? (...). La sociología es la más abstracta de las ciencias sociales (...). La teoría del Materialismo Histórico tiene su lugar definido no en la Economía política ni tampoco en la historia, sino en la teoría general de la sociedad y de las leyes de su evolución, es decir, en la sociología*⁴⁹.

La sociología que nace con el positivismo, estudiaría la sociedad como si estudiara la naturaleza. Concebiría la sociedad como un organismo dotado de leyes inmutables, donde no habría posibilidad para la revolución. Es, en este contexto, donde aparece el determinismo mecanicista que inspira una fe fatalista sobre la inevitable caída de la burguesía. El materialismo histórico se convertiría así

en una sociología de tipo positivista. Esto significaría inducir a las masas a la pasividad y, por tanto, no favorecería la lucha por la hegemonía de la clase obrera.

En esta polémica, Gramsci se da cuenta, de que el positivismo es la filosofía de la burguesía del norte industrial. Para el capitalismo industrial era necesario partir del hecho, de lo inmutable y, así, eludir la confrontación con el idealismo y con el marxismo. Y, así, la burguesía ya no puede ser más idealista, utópica y se queda en la inmediatez del hecho, se queda con el positivismo.

La crítica de Gramsci al *ensayo* es una crítica a toda la corriente positivista del marxismo. Rechaza esta contaminación, que era común en muchos socialistas, especialmente italianos y alemanes, a primeros de siglo. Marx era irreductible a un manual. Para Gramsci, no existe una realidad fija en sí o para sí. La realidad, es decir, la *materia* o la *naturaleza humana* son realidades socialmente mediadas. Existen y las conocemos sólo en relación su histórica con los hombres que la transforman.

Ya en el Cuaderno 7, nota 47 nos recordaba que la forma en que planteaba Bujarin

el problema de la 'realidad objetiva del mundo' es superficial y ajeno al materialismo histórico (...). El autor comete este error, también, en su ponencia en el Congreso de Historia de la Ciencia y la Tecnología celebrado en Londres en 1931⁵⁰.

Lo que Gramsci no está dispuesto a aceptar es una concepción unívoca de la ciencia. Es el concepto de ciencia, tal como aparece en el *ensayo*, el que hay que destruir enteramente. Está tomado íntegramente de las ciencias naturales, como si éstas fueran la única ciencia o la ciencia por antonomasia, tal como establecía el positivismo. Gramsci había dedicado mucho tiempo a combatir la tendencia mecanicista de Bujarin y su cientifismo porque veía en esta forma de pensamiento una señal muy grave, se corría el riesgo de empobrecimiento y esquematización de las ideas originadas por Marx. El fatalismo, el materialismo vulgar y el mecanicismo, anulan la función del sujeto, la iniciativa práctica y son indicadores del abandono de la lucha por la hegemonía.

Es verdad que Gramsci no podría conocer, estando en la cárcel, las nuevas corrientes filosóficas de la época, pero es probable que tampoco se hubiese interesado por ellas, dada la tradición idealista italiana que obstaculizaba la comprensión de cualquier filosofar inspirado en la práctica científica. Manuel Sacristán, nos insistía en que Gramsci, *limitada su visión por el idealismo culturalista de su ambiente intelectual, no había podido apreciar la importancia de aquellas actas [las del Congreso de la Ciencia en Londres de 1931] que iban a contribuir decisivamente al nacimiento de la filosofía marxista de la ciencia en Gran Bretaña de entreguerras⁵¹.*

CAPÍTULO CUARTO. CUADERNOS 18 AL 29 (1933-1935)

Este último bloque está compuesto por 12 Cuadernos. La inmensa mayoría de ellos están sin terminar o constan de muy pocas notas como el Cuaderno 18 que tiene tres; el 20 que tiene cuatro; el 24 que tiene nueve; el 25 que tiene ocho; el 27 que tiene dos o el 29 que tiene nueve; todos ellos muy lejos de las sesenta y una notas del Cuaderno 10 o las setenta notas del Cuaderno 11. Los temas que tratan son: el moderno príncipe (Maquiavelo); el Risorgimento; la Iglesia; la literatura popular; el americanismo y fordismo; la crítica literaria; el periodismo; la historiografía de las clases subalternas; el folklore; sobre el profesor Loria; y sobre la gramática. Se trata, por lo tanto, de Cuadernos que contienen temas monográficamente tratados, son Cuadernos especiales. Lo que le interesa es la educación de la *sociedad civil*; es decir, de los ciudadanos, del hombre de la calle.

Ya no es posible, piensa, la revolución frontal, violenta, el hundimiento del Estado, la toma del palacio de invierno, lo que él llama la *guerra de movimiento* en los países capitalistas desarrollados, ahora se deberá explorar la *guerra de posiciones*, la estrategia de la hegemonía. Se da cuenta de que el fascismo se puede interpretar como un representante y un exponente de la *guerra de posiciones*, de la lucha por la hegemonía por parte de la derecha más sanguinaria y criminal. También le preocupa la actuación de las instituciones religiosas y de la religión, es decir, su función en la sociedad civil, y sobre todo, sus prácticas. Toda esta problemática le ha preocupado y ocupado a lo largo y ancho de toda su vida como dirigente político y como intelectual marxista.

En esta tercera parte, también, tendríamos que subrayar su oposición, ante todo lo que supone ser un intelectual como el profesor Loria (Cfr. Cuaderno 28). Como ya hemos visto, en la controversia entre filosofía de la praxis y positivismo (el cientifismo), su oposición al positivismo es tajante. *Loria no es un caso patológico individual (...) es representante de un cierto estrato intelectual de un determinado período histórico; en general de aquel estrato de intelectuales positivistas (...) y que estaban más o menos convencidos de poder superar la filosofía de la praxis (...) el hitlerismo ha mostrado que Alemania cobijaba, bajo aparente dominio de un grupo intelectual serio, un lorianismo monstruoso (...) y se ha difundido como concepción y método científico de una nueva oficialidad*⁵².

De este último grupo de Cuadernos, quiero resaltar tres temas: el *sentido común*; la *religión*; y el *americanismo y fordismo*. Lo que más nos llama la atención es como Gramsci sigue dando vueltas a problemas de la educación política, entendida en un sentido muy amplio, *en la sociedad civil*. Lo que le interesa es la educación de la *sociedad civil*, es decir, de los ciudadanos, del hombre de la calle. Gramsci reflexiona, de nuevo, sobre la filosofía de los *no-filósofos*, sobre el pensamiento del hombre de la calle, sobre su *sentido común*. Se trataría de educar y elaborar una concepción del mundo que partiese de ese *sentido común*, y que a través de la crítica (la filosofía de la praxis) lo depure, lo unifique y lo eleve hasta transformarlo en sentido común más crítico, que sea un *buen sentido*. Estas preocupaciones ya las había planteado, anteriormente, con los temas de la *filosofía de los no-filósofos*; la relación entre gobernantes y gobernados, es decir, la función pedagógica de la política; la importancia de la hegemonía para que los individuos no sean masa sino que sean sujetos y sujetos activos. Además, de estas preocupaciones e intereses, se planteaba, ahora, un aspecto nuevo: poner en relación la cultura con las grandes masas, el acceso de las grandes masas a la cultura. Entendida, ésta, a dos niveles: la *cultura* como patrimonio que hemos heredado, es decir, lo que sabemos de nosotros, de los demás, de nuestra historia, nuestra memoria, lo que conforma la conciencia humana creada a lo largo de un proceso histórico. Y la *cultura* entendida como conciencia de lo que nos pasa, un saber acerca de lo que nos ocurre y de lo que nos debería ocurrir, un saber que implica ya un proyecto para transformar la situación que estamos viviendo. Un pensar diferente, por eso, *el historicismo (...) debe crear un gusto estilístico nuevo (...) un lenguaje nuevo como medio de lucha intelectual*⁵³.

El sentido común

Es en torno a los años treinta cuando comienza una nueva fase en el debate sobre el significado del sentido común (lo que hoy día llamaríamos el pensamiento políticamente correcto) y sobre las relaciones de éste y la filosofía. En definitiva, la discusión se centraba en los orígenes, la forma y los límites de la ideología subalterna. Este debate fue abierto, en Italia, por Croce, con el artículo *Filosofía como vida moral y vida moral como filosofía*, publicado en su revista, *La Crítica* de 1928.

Gramsci ve en el sentido común convencional o conformismo impuesto una concepción del mundo y de la sociedad ambivalente, mistificadora, conservadora, pasiva y basada en la a-cientificidad. Este sentido común tendría una actitud moderada, contemporalizadora, analizando en cada acción lo que se puede o no hacer. Crearía una conciencia social responsable, sumisa, porque pretendería buscar y tener una relación afable con el sistema de producción capitalista, y daría lugar, también, a un individuo ecuánime, *indiferente*, que huiría de toda acción que pudiera transformar las relaciones sociales y la sociedad misma. Este sentido común convencional es una concepción del mundo, se difunde, en una época histórica, por las clases dominantes entre las masas populares. La clase dominante permeabiliza y articula, también, a los grupos intermedios, como las clases medias y la clase obrera. La ideología dominante se transmite al sentido común del hombre medio de la calle. El sentido común puede ser definido como la conciencia verbal del hombre medio de la calle, no tiene raíces que le aten al pasado. El sentido común se transforma continuamente. Traduce de forma difusa, asistemática e ingenua la verdad de la clase dominante sobre el presente. Se puede entender, también, como la relación existente entre la ideología dominante y la aceptación de las condiciones materiales de la existencia o como la relación de aceptación entre la conciencia de los hombres y la sumisión al conjunto de las relaciones sociales. La filosofía de la praxis no puede, de ningún modo, alinearse con posiciones como las de este sentido común.

De este debate de los años treinta, Gramsci recogerá la necesidad de crear un nuevo sentido común, es decir, se trataría de tener y de dar unos instrumentos práctico-políticos que permitan la reflexión y la acción para un nuevo tipo de hombre. Se debe luchar por una nueva *crítica* (la filosofía de la praxis) que devenga un nuevo modo de sentir y de ver la realidad, es decir, que conlleve una nueva vida moral, otros valores. Pues el sentido común convencional es, en el fondo, una concepción de la vida y de la moral muy difundida y muy sumisa. Todo sentido común tiene su concepción de la vida y del hombre. Para el hombre de la calle lo práctico se contrapone, absolutamente, con la teoría. Ésta es innecesaria. En vez de teorías se prefiere tener:

el punto de vista del 'sentido común' que dócilmente se pliega al dictado o exigencias de una práctica viciada (...) de prejuicios, verdades anquilosadas y (...) supersticiones de una concepción irracional (...) del mundo (...). El 'sentido común' es el sentido de la práctica. Como no hay inadecuación entre 'sentido común' y la práctica, para la conciencia ordinaria, el criterio que ésta proporciona en su lectura directa es inaceptable. Por todo esto el punto de vista del sentido común es el pragmatismo, es decir, una práctica sin teoría que la fundamente y avale. Por eso, fiel al punto de vista del sentido común, del hombre de la calle, el pragmatismo reduce lo práctico a lo utilitario, con lo cual acaba por disolver lo teórico en lo útil⁵⁴.

El sentido común sólo puede ser recuperado bajo una operación *crítica* y en esta medida deja de ser tal sentido común. La difusión de una concepción del mundo y de la vida representa un pilar determinante para ejercer la dominación. Crear una nueva cultura, una nueva filosofía, no significa hacer descubrimientos originales, sino lograr que una masa de hombres pueda pensar coherentemente.

Por eso también le interesa el *folklore*. Se ha estudiado el folklore principalmente como un elemento *pintoresco*, sin embargo, habría que estudiarlo como una concepción del mundo y de la vida en contraposición con las concepciones del mundo y de la vida *oficiales*. Hay que comprender el folklore como un reflejo de las condiciones de vida (cultural) del pueblo. No debe concebirse el folklore como una extravagancia o algo pintoresco sino como algo que es muy serio y que hay que tomarlo muy en serio. Hay una relación muy estrecha entre folklore y sentido común.

La religión

En los Cuadernos se considera que de las tres ideologías operantes en la sociedad italiana: el idealismo crociano, el materialismo vulgar y el catolicismo, es la representada por la religión la que más está arraigada y difundida entre las masas populares, sobre todo en las masas campesinas (Cfr. Cuaderno 20: *Acción Católica/Católicos integrales/ jesuitas/ modernistas*). Al considerar la religión como una ideología lo que le interesa es resaltar, sobre todo, dos aspectos: la forma propia de esta *realidad* y su capacidad de convertirse en *norma de conducta* de las masas. Por eso le interesa la función que juegan las prácticas de la ideología religiosa, el *rol* social que éstas juegan, los comportamientos que originan, su relación con las diversas clases sociales y la estructura social que genera. Y es en esta dimensión socio-política, de control ideológico, como instrumento de dirección política, en donde se sitúan las preocupaciones de Gramsci sobre la religión.

Las críticas de Gramsci a la religión, de una forma resumida, serían las siguientes:

- La religión es una ideología (en el sentido peyorativo), y denuncia la utilización que hace la burguesía del hecho religioso para fortalecer sus intereses de clase. La religión, entonces, sólo sirve para frenar las justas reivindicaciones, para impedir revueltas sociales, para encarnar en la figura del Papa un narcótico social más que una figura moral.
- También plantea una crítica cultural, que Gramsci realiza, sobre los efectos que ha tenido para la sociedad italiana el control clerical-jesuítico de la educación. El contenido cultural religioso constituye un freno a la libertad de pensamiento y de discusión. Las enseñanzas de la religión son irracionales, generan resignación y acatamiento del orden social. Es necesario superar la mentalidad religiosa y buscar la verdad con medios humanos como la razón y la inteligencia. Gramsci hace un llamamiento a los padres proletarios para que se opongan a la educación religiosa de sus hijos.
- La religión está llena de imágenes-objetos a los que se les atribuyen toda clase de poderes sobrenaturales que condicionan la voluntad de los seres humanos a la voluntad divina, con lo que incapacitan al ser humano para percibir la historia como un producto de los hombres.
- La religión incapacita al ser humano para entender y hallar las causas del mal. Pues al situar la religión el mal de la sociedad en el interior del individuo (en la conciencia), impide que se capten los mecanismos de la estructura social que causa la explotación del hombre por el hombre.
- Crítica estas dos ideas religiosas: a) la metafísica creacionista. Esta concepción, en la que el hombre es producto de un poder extraño a la historia, provoca resignación y crea un dualismo en la conciencia. b) y la creencia de que existe una naturaleza humana abstracta, fija e inmutable. Estas dos ideas provocan las mayores resistencias para que el pensamiento historicista sea entendido por la mentalidad popular.

Gramsci propugna un *anticlericalismo serio*, que defienda al Estado de las injerencias eclesiásticas; impida el enriquecimiento de la Iglesia y muestre que el *ateísmo integral* es una opción de vida mejor, pues la madurez humana, piensa, encuentra en el *ateísmo integral* su realización, no estaría escindida, ya que de este modo el hombre se reconciliaría consigo mismo y se liberaría de la esclavitud de la transcendencia.

Para todo esto, Gramsci propone una doble estrategia: por un lado, mediante la crítica a la religión propugna una nueva cultura y una nueva ética laica, y por otro lado, propone desarrollar una política hacia los campesinos y hacia el hombre de la calle para desbloquearlos y así, promover un progreso

intelectual que permita a éstos pensar y actuar por su cuenta con medios únicamente humanos como la razón y la inteligencia, es decir, como individuos racionales y libres.

Americanismo y fordismo

El Cuaderno 22, titulado *Americanismo y fordismo* (hace referencia, con estos términos, al sistema y a la concepción de la vida en los EEUU) que se podría leer e interpretar como una evolución de la formación social capitalista, y en este sentido, Gramsci, se apartaría de la interpretación tradicional del derrumbe del sistema capitalista que hacían, con diversas matizaciones, tanto la II como la III Internacional. Otra lectura que se puede hacer es que, en este Cuaderno, hay un conjunto de reflexiones, sobre la vida en el sistema capitalista, en las que se pretende buscar una vía europea equidistante de Oriente y de la pujante transformación que viene del otro lado del Atlántico. *Se debe encontrar el modo de vida 'original' y no de marca americana para reinventar la libertad*⁵⁵.

El occidente de Gramsci está dominado por una larga crisis del Estado liberal, con sus manifestaciones extremas: la Gran Guerra; la depresión del 29; el fascismo y el nazismo; y, en el otro lado, todo el *fenómeno sindical*; así como por la *racionalización* en la producción del sistema capitalista americano. De tal forma que, el proceso de modernización de este Estado liberal se podría sintetizar en la tecnología doméstica de la vida americana (la americanización) y en la difusión del método *fordista* en las empresas.

El interés de Gramsci por los Estados Unidos de América es político, leninista. Estados Unidos estaba provocando un cambio en la correlación de fuerzas con respecto a otros Estados europeos. Empezaba a surgir como el Estado hegemónico. Por eso, le interesa el fordismo (método de producción e incentivos) y su formulación teórica, el taylorismo (organizar científicamente la empresa), no tanto como meras teorías de transformación técnico-organizativas, sino como componentes de dominación y explotación social que tienden a impregnar por entero el sistema de relaciones sociales y de producción. Pues la hegemonía empieza por la fábrica.

El programa de investigación instrumental se inicia con Taylor (1911), en Estados Unidos, y con Fayol (1916), en Francia. El programa se basa en considerar al hombre desde una perspectiva economicista dentro de la empresa. Este hombre es un mero instrumento útil, capaz de realizar tareas eficaces para contribuir al desarrollo adecuado de la organización productiva. Dicho programa tiene sus orígenes en la revolución industrial y, sobre todo, en la gran expansión que experimenta la empresa a comienzos del siglo XX. Esta empresa necesita un conjunto de técnicas y de normas para dirigirla pues cada vez es más grande y compleja como unidad de producción. Los principios técnico-organizativos que este programa aplica a las empresas serían los siguientes:

- Principio de jerarquía.
- Principio de unidad de mando.
- Principio de delegación.
- Principio de extensión de la subordinación.
- Y principio de la especialización organizativa.

Todos estos principios, salvo el último, son propios de una concepción de la estructura productiva basada en una organización autoritaria, cuyos valores resaltan la eficacia y el beneficio frente al factor humano.

Las dos notas de que consta el Cuaderno 22, contienen el análisis de la civilización americana. Este

sueño americano intenta crear un nuevo tipo de hombre, un nuevo tipo de relaciones sociales determinadas directamente por un modo de producción racionalizada. “*En América la racionalización ha determinado la necesidad de elaborar un nuevo tipo humano, conforme al nuevo tipo de trabajo y de proceso productivo: esa elaboración (...) está sólo en fase inicial y por eso [aparentemente] idílica*”⁵⁶.

Las diferencias que separan a la civilización americana de la europea serían las siguientes: la introducción del taylorismo en los métodos de trabajo para contrarrestar la tendencia descendente de la tasa de ganancia; la implantación de una política de altos salarios en la industria Ford; el tratamiento de la cuestión *sexual* y del *alcohol* bajo una estrategia dirigida a situar el puritanismo como soporte ideológico de la producción. Si a esto le añadimos la creencia que en esta sociedad no existen *capas parasitarias*, la formación social para el desarrollo capitalista aparece bajo unas condiciones idílicas, de ensoñación. (...) *ha sido relativamente fácil racionalizar la producción y el trabajo, combinando la fuerza [destrucción del sindicalismo obrero de base territorial] con la persuasión [altos salarios, beneficios sociales diversos, propaganda ideológica y política habilísima] y obteniendo el ajustar toda la vida del país sobre la producción. La hegemonía nace de la fábrica y no tiene necesidad para ejercitarse más que de una cantidad mínima de intermediarios profesionales de la política y de la ideología*”⁵⁷.

El americanismo representa, pues, un modelo frente a la civilización europea. (Ortega nos recuerda, en *La rebelión de las masas*, que América está hecha con el rebose de Europa). Más aun, el americanismo se convierte en un instrumento capaz de canalizar el fenómeno de la *revolución pasiva*. Con el término de *revolución pasiva* o *revolución sin revolución*, Gramsci propone una nueva interpretación de este modo de producción que es el capitalismo; conlleva una actitud *transformista*, de apariencias, no hay una nueva clase que asuma el poder. ¿Podría el fascismo, para la realidad italiana, ser una *revolución pasiva*? El problema está en que en la *revolución pasiva* hay una absorción progresiva de dirección de los distintos estratos de las clases sociales, mientras que en el fascismo se decapita políticamente a estas clases con la fuerza y la represión. Sin embargo, el fascismo podría ser entendido, no sólo como un resultado o producto político-ideológico de la crisis del Estado liberal, sino, también, como el campo en donde se aplican esos factores de racionalización económica que a través del esquema corporativo permite al Estado un nuevo juego de relaciones con la sociedad civil⁵⁸.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Después de escribir el ensayo sobre el “Mezzogiorno”, en 1926, Gramsci fue detenido. Gramsci se proponía construir un marxismo abierto, más cálido defendiendo al individuo-hombre como sujeto. Y esto, exigía la creación de condiciones materiales y sociales que posibilitaran y realizaran los imperativos liberadores heredados por los hombres a lo largo de la historia. Lo que en los Cuadernos llama *sociedad regulada*, de amplias resonancias kantianas, es el movimiento que lucha por la liberación económica y cultural de los hombres, que suprime la explotación y que actúa en beneficio de la totalidad de la vida social.

Gramsci fue esencialmente un pensador político que se expresaba en un lenguaje muy particular. Este lenguaje tenía una finalidad: reconstruir la racionalidad de la historia contemporánea a través de un discurso abierto sobre el Estado capitalista. Era un intento de recomponer el marxismo como una cultura alternativa, no aceptaba la racionalidad del mundo que se mide y que se basa exclusiva-

mente en la efectividad económica o histórica. Lo interesante de su pensamiento está en la afirmación de que sólo puede revolucionarse de verdad algo si se cambia profundamente el universo de las ideas y las instituciones en las que esas ideas se materializan y se concretan para los hombres.

A pesar de su aislamiento carcelario, Gramsci siempre intentó elaborar una estrategia revolucionaria original conectada con la realidad nacional. Esto es lo que explica su interés por el *risorgimento*, por la *cuestión meridional*; por la *filosofía de Croce*; por los *intelectuales*; por el *príncipe moderno*; por el *movimiento obrero*; por la *cultura*, por el *problema católico*"; por la *lengua y la literatura*, etcétera. No se comprendería todo este proyecto teórico y político sin enmarcarlo en las condiciones nacionales para poder así convertir al proletariado, hoy día diríamos a los ciudadanos, en la clase hegemónica.



NOTAS:

- ¹ GRAMSCI, A.: *Quaderni del Carcere*, Torino, Einaudi 1975, pp. 419 y 1840-1841 (Q).
- ² Q. cfr. pp. 421-425; 435 y 881-882.
- ³ SOBRERO, A.M. *Política e storia in Gramsci*, vol II, Ed. Riuniti, Roma, 1977, p. 629.
- ⁴ Q. p. 309.
- ⁵ CROCE, B. : *Materialismo storico ed economía marxista*, Bari, Laterza, 1961, p. 280
- ⁶ Ibidem, pp. 280 y 282.
- ⁷ LABRIOLA, A.: *Concepción materialista de la historia*, La Habana, 1970, p. 39.
- ⁸ Q. pp. 689-690
- ⁹ Q. pp. 1860 y 1864.
- ¹⁰ Q. cfr. p. 433
- ¹¹ CARACCILOLO, A. y SCARIA, G. (Ed): *La citta futura*, Feltrinelli, Milano, 1976, p. 87
- ¹² Q. cfr. pp. 2384 a 2391
- ¹³ GRAMSCI, A.: *Lettere del Carcere*, Torino, Einaudi, 1975 (Cito la traducción francesa: *Lettres de prison*, Ed Gallimard, 1971, p. 188) (L.C.).
- ¹⁴ Q. p. 420.
- ¹⁵ Q. p. 422-423.
- ¹⁶ Q. p. 424.
- ¹⁷ CROCE, B.: *Ética e política*, Bari, Laterza, 1945, pp. 195-196.
- ¹⁸ Q. p. 431.
- ¹⁹ Q. p. 437.
- ²⁰ Q. p. 436
- ²¹ Q. pp. 868-869
- ²² Q. cfr. p. 1331
- ²³ Q. p. 433
- ²⁴ Q. p. 854.
- ²⁵ BLOCH, E.: *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, 1977, Tomo I, p. 283
- ²⁶ TOGLIATTI, P.: *Antonio Gramsci*, Ed. Riuniti, Roma, 1977, p. 142.
- ²⁷ FERNÁNDEZ BUEY, F. (Ed): *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Grijalbo, Barcelona, 1977, p. 89
- ²⁸ Q. p. 1082.
- ²⁹ L. C. p. 419.
- ³⁰ CROCE, B.: *La storia como pensiero e azione*, Bari, Laterza, 1945, pág. 52.
- ³¹ CROCE, B.: *El carácter de la filosofía moderna*, Ed Iman, Buenos Aires, 1959, p. 27.
- ³² Q. p. 1325
- ³³ Q. cfr. pp. 1235-1236

- ³⁴ Q. p. 41
- ³⁵ L. C. p. 432.
- ³⁶ Q. p. 1341.
- ³⁷ Q. pp. 1385-1386.
- ³⁸ Q. cfr. p. 2012.
- ³⁹ Q. p. 1381
- ⁴⁰ Q. p. 1385.
- ⁴¹ Q. p. 1338.
- ⁴² Q. p. 1255.
- ⁴³ Q. p. 1264.
- ⁴⁴ Q. p. 1276-1277.
- ⁴⁵ Q. cfr. pp. 1312-1313.
- ⁴⁶ Q. cfr. pp. 1347 a1349
- ⁴⁷ Q. pp. 1434 y 1441
- ⁴⁸ Q. pág. 1432.
- ⁴⁹ BUJARIN, N. I.: *Teoría del materialismo histórico*, Siglo XXI, Madrid, 1974, pp. 113-114
- ⁵⁰ Q. p. 894.
- ⁵¹ GRAMSCI, A.: *Introducción al futuro de la filosofía*, Grijalbo, Barcelona, 1985, págs. 26-27
- ⁵² Q. p. 2325.
- ⁵³ Q. p. 2301.
- ⁵⁴ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A.: *La filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1972, pp. 174-175
- ⁵⁵ Q. cfr. pp. 2178-2180
- ⁵⁶ Q. p. 2146
- ⁵⁷ Q. pp. 2145-2146
- ⁵⁸ BUCI-GLCKSMANN, CH.: *Gramsci y el Estado*, Siglo XXI, México, 1978, p. 388

BIBLIOGRAFÍA:

- BUCI-GLUCKSMANN, CH.: *Gramsci y el Estado*, Ed. XXI, México, 1978
- BLOCH, E.: *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, 1977, Tomo I
- BUJARIN, N.: *Teoría del materialismo histórico*, Ed. XXI, Madrid, 1974
- CARACCILO, A. y SCARIA, G. (Ed): *La citta futura*, Feltrinalli, Milano, 1976
- CROCE, B.: *Ética e política*, Bari, Laterza, 1945
- CROCE, B.: *El carácter de la filosofía moderna*, Ed. Iman, B.A., 1959
- CROCE, B.: *La storia como pensiero e azione*, Bari, Laterza, 1945
- CROCE, B.: *Materialismo storico ed economía marxista*, Bari, Laterza, 1961.
- CRUZ, M.: *Filosofía de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. (Ed): *La actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Grijalbo, Barcelona, 1977.
- GRAMSCI, A.: *Quaderni del Carcere*, Torino, Einaudi, 1975
- : *Lettere del Carcere*, Torino, Einaudi, 1975 (utilizada la traducción francesa, *Lettres de prisión*, Gallimard, 1971).
- : *Quaderni del Carcere*, Torino, Einaudi, 1975
- : *Lettere del Carcere*, Torino, Einaudi, 1975 (utilizada la traducción francesa, *Lettres de prisión*, Gallimard, 1971).
- : *Introducción al futuro de la filosofía*, Grijalbo, Barcelona, 1985
- : *Introducción al futuro de la filosofía*, Grijalbo, Barcelona, 1985
- LABRIOLA, A.: *Concepción materialista de la historia*, La Habana, 1970
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A.: *La filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 1972
- SOBRERO, A.M. *Política e storia in Gramsci*, vol II, Riuniti, Roma, 1977
- TOGLIATTI, P.: *Antonio Gramsci*, Riuniti, Roma, 1977.

ÍNDICE ONOMÁSTICO:*Capítulo primero:*

CROCE, B. (1866-1952) filósofo, historiador y político italiano. Fundó la revista *La Crítica*. Fue senador (1910) y ministro de educación (1920-1921). Jefe del partido liberal (1943-47). Se negó a colaborar con el fascismo. Su filosofía, con influencias de Hegel y de Vico, se decanta por un idealismo historicista. Para Gramsci es el representante de la burguesía y del idealismo italiano.

FORD, H. (1863-1947), en 1903, realizó en su empresa la *Ford Motor Company* una serie de cambios. Impulsó una nueva metodología de trabajo basado en la producción en serie, en cadena y la estandarización de las piezas, así como un sistema de ventas a crédito. Creador del *fordismo*. Gramsci dedica el Cuaderno 22 a criticar este método de trabajo y estilo de vida.

GERRATANA, V. (1919-2000) especialista en Gramsci, realiza por encargo del PCI, una edición crítica de los Cuadernos amparada por el *Instituto Gramsci* (1975). La exposición que realiza de los Cuadernos, no es *temática*, sino *cronológica*. La edición italiana consta de 4 Tomos: Q. 1-5; Q. 6-11; Q. 12-29 y un cuarto tomo que contiene todo el aparato crítico.

Capítulo segundo:

BUJARIN, N. (1888-1938), economista y político bolchevique. Colaboró con Lenin y Stalin. Redactor jefe del periódico *Pravda*. Se opuso a Stalin y fue ejecutado en 1938.

LABRIOLA, A. (1843-1904) filósofo italiano. Profesor de la Universidad de Roma desde 1874. Concedor de la filosofía de Hegel, Herbart y Marx. Mantuvo correspondencia con Engels y trató de divulgar el materialismo histórico. Es contrario a las posiciones positivistas de Loria.

LORIA, G. (1862-1954) profesor de matemáticas de la Universidad de Génova de 1886 a 1935.

TOGLIATTI, P. (1893-1964) político italiano. Participó en la fundación de la revista *L'Ordine Nuovo* (1919) y del PCI en 1921 junto con Gramsci. Tras la detención de Gramsci por el fascismo, se le nombró secretario general del PCI. Al final de la II Guerra Mundial formó parte del gobierno italiano (1944-1947). Tras el XX Congreso del PCUS elaboró la *vía italiana al socialismo*.

Capítulo tercero:

BORDIGA, A. (1889-1970), político italiano. En 1921 fue uno de los fundadores del PCI. Fue expulsado en el 29 por sus posiciones anarcosindicalistas. En 1952 organizó el Partido Comunista Internacional.

FORTUNATO, G. (1848-1932), político y publicista conservador. Interesado por el problema del Sur de Italia, por el *Mezzogiorno*.

GENTILE, G. (1875-1944) Filósofo italiano. Profesor en las Universidades de Palermo, Pisa y Roma. Su filosofía conocida por el "actualismo", es idealista. Ministro de Instrucción Pública (1922-25), inició en el 23 la reforma educativa que lleva su nombre, base del sistema escolar durante el periodo fascista.

KAUTSKY, K. (1854-1938), teórico marxista alemán. Fundó, en Stuttgart la revista *Die Neue Zeit*, órgano oficial del partido socialdemócrata alemán. Pacifista, rechazó la violencia y se opuso la Revolución Rusa.

LUKAÇS, G. (1885-1971), filósofo marxista húngaro. Estudió en Berlín y en Heidelberg, donde conoció a Max Weber. En el 18 ingresa en el partido comunista húngaro. Tomó parte en el levantamiento húngaro de 1952. Fue Ministro de Cultura. *Historia y conciencia de clase*, *El joven Hegel*, *La teoría de la novela*, *Estética* y *El asalto a la razón* serían sus principales obras.

LUXEMBURG, R. (1870-1919), teórica marxista alemana, de origen polaco. Participó en la Revolución rusa de 1905. Se opuso a la I Guerra Mundial. Formó parte del grupo *Spartakus* (movimiento político alemán de ideología marxista que debe su nombre a una publicación aparecida en la I Gran Guerra, con el título *Cartas de Espartaco*). Represento a la izquierda en la II Internacional.

PLEJANOV, G.V. (1856-1918), primer teórico marxista ruso. Conoció a Lenin, en 1895, en Ginebra. Fundó con Lenin las revistas *Ikra* y *Zaria* en 1900.

PREOBRAZENSKY, E. (1886-1937), economista y político soviético. Miembro del Comité Central. En 1919, escribió con Bujarin, *El ABC del comunismo*. Su obra *nueva economía* (1926) influyó en la planificación económica soviética. Stalin lo condenó a muerte.

PROUDHON, P.-J. (1809-1865), pensador francés. En 1840 publicó *¿Qué es la propiedad?* y contesta *la propiedad es un robo*. En 1846 publica *Sistema de contradicciones económicas o Filosofía de la Miseria*. Bajo Napoleón III se le condenó a tres años de prisión. Se mueve, en los últimos años de su vida, entre el anarquismo y el federalismo democrático.

RICARDO, D. (1772-1823), economista británico. Es considerado el principal representante de la *escuela clásica*. Agente de bolsa y miembro del Parlamento. En su obra *The Principles of Political Economy and taxation*, plantea que el principal problema de la economía política es determinar las leyes que regulan la distribución. Para este fin desarrolló una *teoría del valor* y una *teoría de la distribución*.

SOREL, G. (1847-1922) Escritor francés. Su profesión de Ingeniero le relacionó con los problemas obreros. Consideró el socialismo revolucionario como el único medio adecuado para la lucha de clases. Conocedor de Proudhon, Marx y Nietzsche. Su concepción de la violencia y su interpretación del mito ejercieron cierta influencia en las teorías pre-fascistas

TAYLOR, F.W. (1856-1915) Ingeniero estadounidense. Ideó un método de organización racional del trabajo (taylorismo). Fijo las reglas que permiten aumentar el rendimiento de las máquinas herramientas.

Capítulo cuarto:

FAYOL, H. (1841-1925), ingeniero francés. Elaboró una doctrina administrativa de la empresa en su obra *Administración general e industria* (1916). Preconiza una estructura jerárquica de la empresa. Las operaciones de la empresa se dividen en: en técnicas; comerciales; financieras; de seguridad; contables y administrativas, esta última, es la más importante pues debe prever, organizar, dirigir, coordinar y controlar a las demás.