

## POLITICA Y FILOSOFIA EN ANTONIO GRAMSCI

Uno de los autores marxistas cuyo pensamiento haya alcanzado mayor divulgación en los últimos años es, sin duda, Antonio Gramsci. La publicación póstuma del ingente material contenido en sus *Cuadernos de la Cárcel* ha sido el punto de partida de un auténtico aluvión de comentarios y publicaciones. El motivo fundamental de esta revalorización está, sin duda, en las intrínsecas cualidades de su obra. Pero también ha contribuido a ello decisivamente la situación de los movimientos marxistas europeos en los últimos decenios. Y es que, si es difícil determinar hasta qué punto ha contribuido Gramsci *directamente* a la aparición del eurocomunismo, está fuera de toda duda el que los jefes políticos de este nuevo movimiento hayan hecho de él su abanderado ideológico. Y ello ha contribuido poderosamente a poner de moda su pensamiento.

En las breves páginas que siguen no me voy a ocupar, al menos directamente, de ninguno de los grandes temas gramscianos de estrategia política, ya que sobre ellos ya existen suficientes estudios. Lo que yo me propongo, aunque ello pueda valerme la calificación de inmodesto, es la búsqueda del transfondo filosófico que subyace al pensamiento político gramsciano. Se trataría, por utilizar el lenguaje del mismo Gramsci, de determinar la cosmovisión de la que, en última instancia y de manera fontal, arrancan sus ideas en torno a la política.

Esta cosmovisión existe, aunque haya sido este un aspecto del que sus comentadores apenas se han ocupado. De lo que éstos generalmente se ocupan, es de las aportaciones gramscianas al problema de la cultura y los intelectuales, intentando poner de manifiesto la radical novedad que su estrategia revolucionaria significa en relación con la tradición marxista. Pero a muy pocos se les ha ocurrido investigar en profundidad cuál es la filosofía de que tales estrategias arrancan. La causa de esta omisión es, sin duda, el prejuicio de que Gramsci no es más que un dirigente político y, sólo muy de pasada, un filósofo. Esto tiene algo de cierto. Pero no se puede poner en duda la existencia de una serie de ideas y valores en el fondo de la actividad política gramsciana. Al fin y al cabo, de él es la teoría que defiende la universalidad del hecho filosófico: todos los hombres, hasta los más rudos, fundamentan su actividad en una cosmovisión, por rudimentaria y embrionaria que ésta sea.

No tratándose de un profesional de la filosofía, es evidente que la cosmovisión de Gramsci no es siempre todo lo clara y explícita que pudiéramos desear, pero existe y es operante una tal cosmovisión. Y no vale decir que esta cosmovisión no es otra que la de Marx y Engels.

Esto es, como veremos, simplificar demasiado las cosas. Y olvidar la enorme influencia que tanto A. Labriola como B. Croce ejercieron sobre Gramsci. En todo caso, la determinación cuidadosa del núcleo de ideas en que se apoya el pensamiento gramsciano, será la mejor demostración de las afirmaciones que preceden.

#### VALOR Y SIGNIFICADO DEL CONOCIMIENTO TEORICO.

Tradicionalmente, tanto la filosofía como cualquier conocimiento en torno al mundo, habían sido concebidas como actividad eminentemente *contemplativa* o, si se quiere, como *tarea receptiva y ordenadora*<sup>1</sup>. Presupuesto metafísico de esta actitud era la admisión de una realidad externa y objetiva, inmutable en cuanto a las estructuras fundamentales y la creencia de que al hombre le es dado captar sus últimas raíces y fundamento. Ya desde los primeros balbuceos de la filosofía, el hombre intenta adueñarse de un polo de fijeza desde el que comprender todo el resto, determinando, al mismo tiempo, la ley a que obedece el aparente caos de sus desarrollos. Incluso la Ciencia, desde Copérnico a Einstein, tiene como presupuesto implícito un principio metafísico de este tipo, puesto que se concibe a sí misma como desvelamiento progresivo de un inmutable misterio exterior al hombre. Tanto el filósofo como el científico, suponen la existencia de un «mecanismo que funciona objetivamente fuera del hombre» y consideran sus sistemas teóricos como una descripción de ese mecanismo<sup>2</sup>.

Y aunque el idealismo alemán iniciase un movimiento tendente a subrayar los aspectos *creativos* del pensamiento humano, no fue capaz, según Gramsci, de librarse completamente de la hipoteca del solipsismo. Y, desde luego, no puso en evidencia el *origen práctico* de todo conocimiento teórico. La filosofía de la praxis, por el contrario, «afirma teóricamente que toda verdad considerada eterna y absoluta ha tenido orígenes prácticos»<sup>3</sup>. El fundamento de una teoría no hay que buscarlo en la pretendida fuerza intrínseca de sus argumentos, sino en necesidades prácticas de la vida misma. Y si toda teoría se origina en la praxis, «si la filosofía y la moral son siempre unitarias, ¿por qué ha de ser la filosofía lógicamente anterior a la práctica y no al revés?»<sup>4</sup>.

Lo que pone en entredicho el valor de todo sistema teórico no es solamente su origen práctico e interesado, sino, y sobre todo, la misma constitución metafísica de lo real, completamente distinta de como tradicionalmente se ha imaginado. El mundo, en efecto, en contra de lo que a partir de Platón haya podido creerse, no es copia ni reflejo de *eternos arquetipos*. Ni exterior al mundo, ni identificado con él, existe, para

1 *Antología de Antonio Gramsci* (Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán), 3 ed. (Siglo XXI, México 1977) pp. 435-36. Desde ahora citaré simplemente *Antología*.

2 *Ibid.*, 436.

3 *Introducción a la Filosofía de la Praxis* (Selección y traducción de J. Solé-Tura), 3 ed. (Península, Barcelona 1976) p. 127. Desde ahora citaremos simplemente *IFP*.

4 *Antología*, 425.

Gramsci, ningún tipo de Absoluto de que la realidad sea explicitación o reflejo. El sistema real universal no es más que un irreversible movimiento espontáneo cuyos momentos no expresan nada distinto de sí mismos. El horizonte filosófico gramsciano es de terreneidad radical: no existe otra cosa que nuestro universo en movimiento y es inútil buscarlo un fundamento en algo más allá de sus momentos. Nada puede buscarse más allá de cada momento singular, sino que cada uno tiene en sí mismo la razón y el modelo de su desarrollo.

El «antiplatonismo» gramsciano es tan radical y consecuente que considera tarea imprescindible el purificar al marxismo de todo elemento que, de cualquier manera, pudiese significar definitividad. El está convencido de que el marxismo, incluso el de sus fundadores, está contaminado por residuos de otras ideologías. Esta contaminación ha sido fruto de necesidades estratégicas inmediatas y ha dado origen a extrañas e incompatibles combinaciones ideológicas<sup>5</sup>. Así, por ejemplo, se incorporó al marxismo el materialismo vulgar o el determinismo economicista. Estas doctrinas son un lastre metafísico del que es absolutamente necesario liberar al marxismo. El materialismo y determinismo históricos, por ejemplo, fueron una «respuesta» coyuntural a la situación concreta de los militantes comunistas en los primeros tiempos. Y es que siendo pocos en número y, además, una clase subalterna, contaban sus batallas por el número de sus derrotas. En estas circunstancias, la existencia de un elemento de esperanza era condición ineludible para sobrevivir. Y este elemento de esperanza fue la creencia en *regularidades históricas científicamente detectables*, de las que de manera segura podía deducirse la *victoria del proletariado*. Esta concepción «fatalista» de la Historia desempeñó, en su tiempo, un importante papel, ya que, cuando el presente es demasiado incierto, hay que tener garantizado el futuro para poder seguir luchando. Gramsci compara su efecto con el de una droga o excitante<sup>6</sup>. Ahora bien, nadie ignora los perniciosos efectos que produce el uso de estupefacientes: tras un momentáneo estado de euforia hay, a la larga, un progresivo debilitamiento del organismo<sup>7</sup>. Algo parecido ha sucedido en el movimiento marxista con las doctrinas del materialismo histórico: tras una breve época en que pudo mostrar una cierta utilidad, se ha convertido en un legado debilitante. En primer lugar por ser fuente de infantil y fatuo engreimiento. Tanto el ignorante como

5 *Ibid.*, 458-59.

6 «...el elemento determinista, fatalista, mecanicista ha sido un aroma ideológico inmediato de la filosofía de la praxis, una forma de religión o de excitante (pero a la manera de los estupefacientes) necesario e históricamente justificado por el carácter subalterno de determinados estratos sociales. Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha y ésta termina por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecanicista se convierte en una formidable fuerza de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada: He sido derrotado momentáneamente, pero, a la larga, la fuerza de las cosas trabaja a mi favor. La voluntad real se disfraza en acto de fe en una cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado que se presenta como un sustitutivo de la predestinación o de la providencia en las religiones confesionales». *IFP*, 27-28.

7 «...ese método podría compararse con el uso de los estupefacientes, que crean un instante de exaltación de las fuerzas físicas, pero que debilitan permanentemente el organismo». *Antología*, 448.

el pequeño intelectual, se sienten profundamente halagados al poseer en una doctrina tan simple los insondables secretos de la Historia: los movimientos económicos, base y fundamento de todo lo restante, tienen ritmos propios y fatales, previsibles determinísticamente. La tarea que habían considerado imposible las inteligencias mejor dotadas, es asequible para los iniciados en la religión de la interpretación económica de la Historia. Gramsci califica de «filisteísmo»<sup>8</sup>, de «infantilismo primitivo»<sup>9</sup> y de «superstición»<sup>10</sup>, la creencia de que «una concepción del mundo y de la vida tenga en sí misma una superior capacidad de previsión»<sup>11</sup>. Y añade que, en el fondo, se trata de un residuo enmascarado de Teología, pues «la convicción férrea de que existen para el desarrollo histórico leyes objetivas del mismo carácter que las leyes naturales... es confesar la existencia de un finalismo teleológico análogo al religioso»<sup>12</sup>. Ello tiene como consecuencia el que los auténticos intelectuales no puedan tomarse demasiado en serio la filosofía de la praxis<sup>13</sup>. Y es que, ¿cómo se puede exigir a una persona culta el que comparta cierto tipo de novelas de «economía-ficción», sobre todo cuando se llega al ridículo del siguiente ejemplo?:

«Si se quiere encontrar en la estructura la explicación inmediata, primaria, de todas las luchas ideológicas en el interior de la Iglesia, estaríamos frescos... En la discusión entre Roma y Bizancio sobre la procesión del Espíritu Santo, sería ridículo fundar en la estructura del Oriente europeo la afirmación de que el Espíritu Santo procede del Padre y en la de Occidente la afirmación de que procede del Padre y el Hijo»<sup>14</sup>.

Ahora bien, las consecuencias más graves de esta contaminación ideológica no son, aunque sería un grave error minimizar su importancia, las de tipo teórico, sino las de tipo práctico. Estas consecuencias no son otra cosa que la inevitable incidencia de todo fatalismo en la acción revolucionaria. Y es que si la Historia tiene leyes que están por encima del hombre y si el socialismo ha de llegar necesariamente, ¿qué necesidad hay de esforzarse por su advenimiento? «Como las condiciones favorables tendrán que producirse fatalmente y como ellas determinarán de un modo más bien misterioso acontecimientos palingenéticos, es, no sólo inútil, sino incluso perjudicial, toda iniciativa voluntaria que tienda

8 *Ibid.*, 48.

9 *IFP*, 129.

10 *La política y el Estado moderno* (Selección y traducción de J. Solé-Tura), 2 ed. (Península, Barcelona 1973) p. 100. Desde ahora abreviaremos en *PEM*.

11 *Pequeña antología política* (Selección y notas de Mario Spinella) (Fontanella, Barcelona 1977) p. 97. Desde ahora abreviaremos *PAP*.

12 *Antología*, 408.

13 «En su forma más difusa de superstición económica, la filosofía de la praxis pierde una gran parte de su expansividad cultural en la esfera superior del grupo intelectual, por mucha que adquiera entre las masas populares y los intelectuales medios que quieren parecer sagacísimos, pero sin fatigarse el cerebro... Es muy cómodo para muchos tener en el bolsillo por poco precio y sin ninguna fatiga, toda la historia y toda la sabiduría política y filosófica, concentrada en unas cuantas fórmulas». *PEM*, 100.

14 *IFP*, 130-31.

a predisponer dichas situaciones según un plan»<sup>15</sup>. En realidad, el fatalismo histórico se ha convertido en una coartada para justificar toda clase de posturas irracionales y perezosas<sup>16</sup>. Lo que se impone, pues, es «enterrarlo con todos los honores debidos», después, naturalmente, de un adecuado elogio fúnebre que premie sus merecimientos en otras épocas<sup>17</sup>.

Liberada la filosofía de la praxis de estos residuos «platonizantes», ésta aparece como la afirmación teórica del *evolucionismo inmanentista* más radical: sólo existe el cambio, sin ninguna clase de respaldo metafísico que lo fundamente o que lo regule. Consiguientemente todo sistema teórico que pretenda encontrar en el mundo un fondo, un modelo o una norma inmutable se está entregando solamente a ilusiones: si el proceso cósmico no es explicitación de nada, lo único que nos queda es el puro devenir imprevisible. El hombre debe renunciar a su viejo sueño de una verdad definitiva y resignarse, con la filosofía de la praxis, a «un historicismo absoluto... libre de todo vestigio transcendental y teológico»<sup>18</sup>.

#### FINALIDAD PRACTICA DE TODA TEORIA.

Gramsci no se conforma con la relativización de todo sistema teórico, sino que, dando un paso más, afirma que en su origen y finalidad hay que poner necesidades prácticas que la vida misma va haciendo aparecer. No existen teorías «desinteresadas», sino ideologías que se van correspondiendo con el desarrollo histórico real<sup>19</sup>.

El origen puede ser claro e inmediatamente práctico, como en el caso de las ciencias positivas, que tienden a un mayor dominio sobre la naturaleza. Ahora bien, cuando se trata de sistemas teóricos más abstractos y que además pretenden ser más radicales que las ciencias, es decir, cuando se trata de ideologías, no es fácil a veces ver el nexo de la teoría con la praxis, sino que es necesario un previo y cuidadoso análisis. En general, se puede establecer como principio que toda ideología tiene

15 *Antología*, 408.

16 «Hay que observar que muchas veces el optimismo no es más que una manera de defender la pereza propia, la irresponsabilidad, la voluntad de no hacer nada... Se espera en los factores ajenos a la propia voluntad y laboriosidad, se los exalta y la persona parece arder en ellos con un sacro entusiasmo. Y el entusiasmo no es más que una externa adoración de fetiches». *Antología*, 355. «El maximalismo es una concepción fatalista y mecánica de la doctrina de Marx. Es el partido maximalista quien, de esta concepción falsificada, extrae argumentos para su oportunismo, para justificar su colaboracionismo larvado con una fraseología revolucionaria. *Bandiera rossa trionferá* porque es fatal, es ineludible que el proletariado deba vencer. ¡Lo ha dicho Marx que es nuestro dulce y amable maestro. Es inútil que nos movamos: ¿para qué luchar si la victoria es ineludible?». *La construcción del partido comunista (1923-26)* (Dédalo Ediciones, Madrid 1978) p. 105. De ahora en adelante abreviaremos en CPC.

17 *IFP*, 36; cf. *asimismo PEM*, 36.

18 'Carta a Tatiana Schucht del 9 de mayo 1932', en *Cartas desde la Cárcel* (Cuadernos para el diálogo, Madrid 1975) p. 222.

19 *Antología*, 354.

como finalidad, o bien la justificación del orden establecido, o bien el intento de establecer uno nuevo:

«La historia de la Filosofía... es la historia de las tentativas y de las iniciativas ideológicas de una determinada clase de personas para modificar, corregir, perfeccionar las concepciones del mundo existentes en cada época determinada y para modificar, por consiguiente, las normas de conducta conformes y relativas a dichas concepciones, esto es, para modificar la actividad práctica en su totalidad»<sup>20</sup>.

Por eso es inevitable en cada época una lucha por la hegemonía ideológica entre quienes están interesados en que todo continúe igual y los que pretenden establecer un nuevo orden social y político. La filosofía dominante de una época no es más que la masa de variaciones que el grupo hegemónico ha conseguido introducir con relación a las cosmovisiones precedentes<sup>21</sup>. Desde este punto de vista, la filosofía tiene una significación sociopolítica primordial. Ya no se trata de ideologías abstractas que un grupo de profesionales aislado del mundo discute, sino del «respaldo ideológico» a praxis sociopolíticas concretas. Respaldo que necesariamente cambia a medida que los condicionamientos históricos lo hagan:

«...ninguna filosofía es definitiva, sino que todas son históricamente determinadas»<sup>22</sup>.

Ahora bien, en un sistema social de clases, es necesario distinguir cuidadosamente entre filosofía «oficial» y filosofía «auténtica». La filosofía «oficial» de una época es la proclamada por la clase dominante y encuentra su expresión en la praxis jurídica, educacional y legislativa de la misma. Es, al menos aparentemente, la filosofía de la mayoría. La filosofía «auténtica», sin embargo es la que está informando *de hecho* la conducta habitual y cotidiana de los ciudadanos. Nadie ignora el profundo desfase existente en determinadas sociedades entre las normas e ideales que se aceptan como sociológicamente válidas y el comportamiento concreto de sus ciudadanos. Sucede con mucha frecuencia que, de labios afuera, se profese un tipo de filosofía y que, sin embargo, la praxis real se inspire en una cosmovisión distinta de la oficial. La causa de esta contradicción no es siempre la mala fe, sino que es un indicativo más del dominio de una clase sobre otra<sup>23</sup>.

La filosofía realmente importante no es la oficial, ni tampoco la que de manera académica y profesional es elaborada por individuos aislados, sino la que de hecho informa el comportarse de las grandes muchedumbres silenciosas. Una cosa es la filosofía de un grupo dominante, en posesión de un alto grado de difusión mecánica, gracias a la propaganda, otra la visión aséptica de un profesional de la teoría y otra, muy distinta, el conjunto de ideales y valores que factualmente están determinando la conducta del hombre de la calle. De aquí, la definición

20 *IFP*, 40.

21 *IFP*, 40.

22 *Ibid.*, 69.

23 *Ibid.*, 15-16.

gramsciana de filosofía, referida naturalmente a la filosofía «auténtica»: Filosofía es «una concepción del mundo que se ha convertido en norma de vida»<sup>24</sup>. En esta definición se pone de manifiesto qué es lo verdaderamente importante en una filosofía: no es la densidad teórica de sus enunciados, sino su aptitud para promover y dirigir conductas.

Con esta definición de filosofía Gramsci se cree en la más pura línea de la ortodoxia marxista. ¿Acaso no dejó Marx, en sus tesis sobre Feuerbach, claramente establecido, que la filosofía había de abandonar su tradicional función contemplativa para convertirse en motor de transformaciones históricas?<sup>25</sup> Cree, además, haber liberado al marxismo de sus residuos metafísico-teológicos.

La renuncia de la filosofía a dar ningún tipo de explicación definitiva es considerada, además, como «liberación total de todo ideologismo abstracto y comienzo de una nueva civilización»<sup>26</sup>. Es su afirmación como «historicismo absoluto, libre de todo vestigio transcendental y teológico»<sup>27</sup>.

#### LA «VERDAD» DE LAS FILOSOFÍAS.

La «verdad», en el sentido tradicional de «verdad absoluta», no existe, a no ser que se considere como tal la negación de todo arquetipo y ortogénesis en el movimiento universal. Solamente existe la *verdad histórica*, debiéndose entender por tal la vigencia de hecho de un sistema filosófico en una época, en cuanto fuente de moralidad ejercida<sup>28</sup>. Solamente hay una verdad provisororia para cada época y el criterio de la misma no es otra cosa que *la amplitud consensual* que es capaz de suscitar.

Elevarse a un punto de vista auténticamente filosófico consiste, fundamentalmente, en tomar conciencia del carácter relativo, coyuntural y práctico de toda cosmovisión. Esta elevación significa la superación definitiva de la religión y del sentido común, instancias, ambas, que proponen algo Definitivo más allá del puro devenir<sup>29</sup>. El relativismo de Gramsci llega hasta tal punto, que no vacila en afirmar la caducidad y provisionalidad de la totalidad de las doctrinas marxistas:

«Que la filosofía de la praxis se conciba a sí misma históricamente, es decir, como una fase transitoria del pensamiento filosófico, se ve explícitamente —además de verse implícitamente en todo su sistema— por la conocida tesis de que el desarrollo histórico se caracterizará en un momento determinado por el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad»<sup>30</sup>.

24 *IFP*, 39. Gramsci mismo admite explícitamente la dependencia de esta definición de la concepción crociana de la religión. En ambas, lo que tiene importancia no es el contenido significativo, sino su eficacia como fuente de moralidad ejercida. *Antología*, 422; *ibid.*, 424.

25 «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern». Tesis 11. *Werke* III (Dietz Verlag, Berlin 1973) p. 535.

26 *Antología*, 466.

27 *Cartas desde la Cárcel* (Cuadernos para el diálogo, Madrid 1975) p. 222.

28 *IFP*, 127.

29 *Ibid.*, 13.

30 *Ibid.*, 124.

Quienes pretenden hacer del marxismo una adquisición definitiva del espíritu, están demostrando solamente su ignorancia<sup>31</sup>. Y algo parecido es lo que hacen quienes mezclan el marxismo con elementos de otras ideologías para hacerlo más científico<sup>32</sup>. La filosofía de la praxis es historicismo llevado hasta el paroxismo, en cuanto que no se conforma solamente con mostrar la historicidad de todos los demás sistemas, sino que se ve a sí misma como respuesta ideológica provisoria a los problemas prácticos de una época<sup>33</sup>. Gramsci hace estas afirmaciones siendo plenamente consciente de que, en espíritus pusilánimes, pueden provocar una disminución del afán revolucionario y, en los adversarios del marxismo, la acusación de ser fuente de agnosticismo, pasividad y depravación<sup>34</sup>.

Por eso, hablar de «verdad» o «falsedad» absolutas de una filosofía, no tiene sentido para Gramsci, ya que ninguna concepción del mundo puede arrogarse pretensiones epistemológicas de este tipo. Cada época histórica tiene su propia filosofía verdadera, es decir, la que mejor ha sabido adecuarse a las exigencias del momento concreto, decantando y dotando de unidad sistemática los impulsos reales, que explícitos o latentes, están configurando, de hecho, el comportarse de los individuos de la época en cuestión. La «verdad histórica» de una filosofía es su *eficacia práctica*, es decir, su mayor o menor influencia en la praxis de las grandes masas. Su valor no viene determinado por el grado de unidad y coherencia de sus elementos, sino pura y simplemente por sus repercusiones prácticas<sup>35</sup>. El sistema filosófico más perfecto, si solamente es patrimonio de pocos, permanece infecundo y estéril: no se ha hecho *históricamente verdadero*<sup>36</sup>.

31 «¿Existen marxistas? Tú sola estupidez eres eterna... la vana cháchara y el bizantinismo son herencia inmarcesible de los hombres. Marx no ha escrito un credillo, no es un Mesías que hubiese dejado una ristra de parábolas cargadas de imperativos categóricos, de normas indiscutibles, absolutas, fuera de las categorías del tiempo y del espacio». *Antología*, 37.

32 «Por eso también la filosofía de la praxis tiende a convertirse en una ideología en sentido peyorativo, es decir, en un sistema dogmático de verdades absolutas y eternas; especialmente cuando, como en el *Ensayo popular*, se confunde con el materialismo vulgar, con la metafísica de la materia, que no puede dejar de ser eterna y absoluta». *IFP*, 128. Gramsci se está refiriendo al popular Tratado de Bujarín.

33 «La filosofía de la praxis no pretendía sólo explicar y justificar todo el pasado, sino explicar y justificar históricamente su misma existencia. O sea: era el máximo historicismo, la liberación total de todo ideologismo abstracto, la conquista real del mundo histórico, el comienzo de una nueva civilización». *Antología*, 466.

34 *IFP*, 127-28.

35 «Una filosofía es histórica... en cuanto se convierte en concepción de la realidad para una masa social, con una ética concorde». *Antología*, 427.

36 «Muchas investigaciones y muchos estudios en torno al significado histórico de las diversas filosofías son absolutamente estériles y extravagantes, porque no se tiene en cuenta el hecho de que muchos sistemas filosóficos son expresiones puramente individuales... y que la parte de ellos que se puede llamar histórica es a menudo mínima y está anegada en un complejo de abstracciones de origen puramente racional y abstracto. Puede decirse que el valor histórico de una filosofía se puede calcular según la eficacia práctica que ha conquistado». *IFP*, 42-43.

## CAUSAS DE LA «VERDAD HISTORICA» DE UNA FILOSOFIA.

El triunfo de una filosofía en una determinada época no es un hecho fatal y mecánico, sino que en él tienen parte primordial dos elementos. Uno, de carácter más bien subjetivo, es el proselitismo y la propaganda. El otro, de índole más bien objetiva, lo denominaremos «historicidad».

Por «historicidad» de un sistema ideológico se debe entender su aptitud para responder a las exigencias objetivas del momento histórico concreto, es decir, su capacidad para convertirse en teoría de una praxis que, de alguna manera, *ya se está ejerciendo*. Por eso, desde la perspectiva de Gramsci, no es ni mucho menos irracional hacer del *consenso mayoritario* el criterio de «verdad» de un sistema. Y es que, en la perspectiva de aquél para quien sólo existe la «verdad histórica», el consenso mayoritario a una cosmovisión, es signo inequívoco de correspondencia de la misma con las características de la época. La aceptación general está indicando que la teoría responde a necesidades prácticas auténticas y no a necesidades ficticias o inventadas. Es la Historia misma, por medio del consenso o rechazo de los hombres, sus protagonistas, quien se encarga de «seleccionar» la teoría más adecuada para la época<sup>37</sup>:

«Es evidente que una construcción de masa... no puede ocurrir arbitrariamente en torno a una ideología cualquiera, por la voluntad formalmente constructiva de una personalidad o de un grupo que se lo proponga por fanatismo de sus propias convicciones filosóficas o religiosas. La adhesión de masa a una ideología y la falta de esa adhesión es el modo en el cual se verifica la crítica real de la racionalidad y la historicidad de las maneras de pensar. Las construcciones arbitrarias quedan eliminadas más o menos rápidamente de la competición histórica, aunque a veces, por una combinación de circunstancias inmediatas favorables, llegan a gozar de alguna popularidad»<sup>38</sup>.

El consenso, aunque sea un acto fundamentalmente volitivo, no implica capricho o ausencia de racionalidad, sino que es indicativo de correspondencia a necesidades objetivas históricas, es decir, «esa voluntad es la historia universal misma en el momento de su actuación progresiva»<sup>39</sup>. Por eso Gramsci puede concluir tranquilamente, que la filosofía de una época «es la historia en acto y, en definitiva, la vida misma»<sup>40</sup>. Y las filosofías exitosas que se van sucediendo no son otra cosa que «la expresión siempre renovada del desarrollo histórico real»<sup>41</sup>.

El consenso mayoritario a una teoría no sería imaginable si no se presupone su «racionalidad histórica», pero para que esa teoría se haga socialmente significativa, es necesaria una segunda premisa, a la que, por lo demás, Gramsci concede una extraordinaria importancia: el proselitismo y la propaganda inteligentes. Partiendo del principio que una

37 No se puede evitar la tentación de pensar en la «selección natural» en cuanto instrumento eliminador de variantes que no corresponden a las condiciones objetivas de un determinado biotopo.

38 *Antología*, 379.

39 *Antología*, 435-36.

40 *IFP*, 56.

41 *Antología*, 354.

filosofía es histórica solamente en cuanto se difunde<sup>42</sup>, Gramsci hace del proselitismo tenaz e inteligente *un hecho filosófico* tan importante como la formulación y sistematización de la teoría misma:

«Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos originales; significa también y especialmente, difundir críticamente verdades ya descubiertas, socializarlas, por así decirlo, y convertirlas, por tanto, en base de acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. El que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y de un modo unitario el presente real es un hecho filosófico más importante y original que el descubrimiento, por parte de algún genio filosófico, de una nueva verdad que se mantenga dentro del patrimonio de pequeños grupos intelectuales»<sup>43</sup>.

El no haber tenido en cuenta este fundamental principio estratégico ha sido causa del carácter efímero de ciertos sistemas<sup>44</sup>.

La preocupación gramsciana por el proselitismo está, seguramente, en el transcurso de sus conocidas teorías en torno a la «hegemonía cultural» y al «intelectual orgánico». Teorías con las que lo que se propone es una nueva y más eficaz estrategia para la acción revolucionaria en Occidente.

La estrategia revolucionaria clásica hasta la época en que redactó sus *Cuadernos de la Cárcel*, fue la empleada por Lenin en la revolución bolchevique y consistía en la violenta intervención de cuadros perfectamente preparados para hacerse con el poder estatal, aprovechando momentos de crisis de autoridad o de recesión económica. Con un supremo y violento esfuerzo, y aprovechando un momento oportuno, se derribaba el aparato coercitivo de la clase dominante. Este tipo de revolución era, pues, un evento singular, perfectamente localizado en unas coordenadas espacio-temporales muy concretas. El éxito que esta táctica obtuvo durante la revolución rusa de 1917 y el consiguiente y masivo dominio de Lenin en las sucesivas Internacionales, hicieron que se convirtiera en paradigma indiscutible de toda estrategia revolucionaria. Y si bien es cierto que, ya antes de Gramsci, se habían levantado voces discordantes en el campo marxista para poner en duda la aplicabilidad de una tal estrategia a las sociedades desarrolladas de Occidente<sup>45</sup>, tales voces tuvieron muy poco eco, sobre todo porque, por haber sido proferidas antes de 1917, fueron ahogadas por el estruendo de la revolución bolchevique triunfante.

42 *Ibid.*, 427.

43 *Ibid.*, 366.

44 «Una de las mayores debilidades de las filosofías immanentistas... consiste... en no haber sabido crear una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los sencillos y los intelectuales. En la historia de la civilización occidental el hecho ha ocurrido... con el fracaso inmediato del Renacimiento y en parte también de la Reforma». *Ibid.*, 369.

45 Baste recordar a este respecto las ideas de algunos teóricos marxistas alemanes como E. Bernstein y, sobre todo, la famosa polémica que, entre abril y agosto de 1910, tuvo lugar entre K. Kautsky y Rosa Luxemburg. Mientras que esta última hablaba de la necesidad de movilizaciones y huelgas generales en Alemania, Kautsky consideraba mucho más eficaz el ir sumando votos en las sucesivas elecciones parlamentarias para, desde el gobierno y en una posición de fuerza, ir introduciendo lentamente las reformas conducentes al socialismo.

El mérito de Gramsci no consiste solamente en haber reavivado las críticas al modelo estratégico «oficial», sino, y sobre todo, en haber señalado nuevos campos para la acción revolucionaria en las sociedades desarrolladas de Occidente. El está convencido de que el porvenir de Europa no se juega solamente en las luchas sindicales, las huelgas y las movilizaciones, sino, principalmente, en el terreno de *la lucha ideológica y de la hegemonía cultural*. Si algo llama la atención en Gramsci, en contraposición con otros teóricos de la revolución, es la enorme importancia que concede a la cultura y a los intelectuales. Ello puede explicarse, quizá, por su condición de estudioso y también por su pertenencia al mundo occidental, sociológicamente distinto del eslavo desde el punto de vista de la cultura. Al contrario, en efecto, de lo que sucede en el mundo eslavo, la cultura se extiende a capas muy amplias en las sociedades occidentales y juega en ellas un papel primordial. En ellas, por consiguiente, las ideologías no dejan de ser operantes por el simple trámite de hacerse con el poder político e ignorarlas. Una revolución que no pase por la cultura no sería más que una revolución aparente, en cuanto que el comportamiento socialista de tales sociedades no sería consecuencia de un convencimiento mayoritario, sino que vendría condicionado por la coacción y el uso de la fuerza. Con lo cual, no solamente no se habría logrado la revolución socialista, sino que se habría retrasado, dando lugar a dictaduras de nuevo signo. Si la revolución socialista ha de triunfar verdaderamente en Europa, debe comenzar por adueñarse de las conciencias y contar con el apoyo masivo de los intelectuales.

La exigencia gramsciana de una nueva estrategia revolucionaria para Occidente arranca del análisis de un *fracaso político*, a saber, el de las revoluciones de 1920 y 1921 en Alemania y el del Movimiento Consejista instaurado por «Ordine Nuovo» en Turin. Según Gramsci, la causa de estos fracasos hay que buscarla en un error táctico fundamental: el intento de llevar a cabo la revolución en Occidente según el modelo leninista que triunfó en Rusia. Es decir, el olvido de que las condiciones políticas, sociales y culturales de los países desarrollados son completamente distintas de las vigentes en la Rusia de los Zares.

Es evidente, sin embargo, que en el fondo de esta nueva estrategia no está solamente el análisis de fracasos políticos, sino también el relativismo historicista de Gramsci: si la «verdad» de un sistema no es más que su capacidad para convertirse en cosmovisión dominante de una determinada época, lo verdaderamente importante es el triunfo histórico del sistema, es decir, el lograr mediante una propaganda bien organizada, que se convierta en fuente de conducta moral para la mayoría.

Intimamente relacionada con el tema de la eficacia propagandística está también una de las más conocidas figuras gramscianas. Nos estamos refiriendo al «intelectual orgánico», personaje fundamental en la nueva estrategia revolucionaria. Si es también en lo cultural e ideológico donde ha de tener lugar la revolución, es inevitable el que los intelectuales jueguen en ella un papel de primer rango.

La tarea intelectual puede concebirse y ejercerse de dos maneras diametralmente opuestas. Alguien puede opinar que la actividad de un

pensador debe ser lo más neutral y aséptica posible, es decir, algo exotérico reservado a pocos privilegiados y ejercido individualmente en el aislamiento de una torre de marfil. O puede pensar también que debe ser inmersión en la vida inmediata y diaria convivencia con los hombres reales, para tratar de elevar a forma filosófica los elementos difusos y vagos de que su praxis arranca. Es toda la diferencia que hay entre una reflexión *personal* y una reflexión *orgánica*, entre un filósofo individual y un filósofo orgánico. El primero tiene pocas posibilidades de que su cosmovisión triunfe entre las masas y se convierta en fuente habitual de conducta, mientras que el segundo, que habla el lenguaje de la época y utiliza los elementos culturales más en boga, tiene todo a su favor para que su cosmovisión llegue a ser ampliamente compartida. Intelectual orgánico no es, pues, aquél que reflexiona aislada y personalmente, procurando constantemente que sus juicios y razonamientos no se vean influenciados por modas pasajeras, sino el que, viviendo de lleno las aspiraciones de la época, se convierte en fermento de la masa social y en catalizador de reflexión colectiva. Una reflexión que se realice a espaldas de las corrientes y tendencias de la época, difícilmente puede convertirse en históricamente verdadera, mientras que la que se lleve a cabo desde y con las masas, tiene todas las posibilidades de convertirse en cosmovisión, no sólo compartida, sino incluso dominante.

Ahora bien, «organicidad» no significa solamente «puesta a punto» pasiva y sin discusión de lo que a nivel rudimentario existe. Una cierta relación con las aspiraciones fundamentales de la época es, ciertamente, imprescindible, pero ello no excluye el que la cosmovisión que trata de hacerse dominante no deba entrar en lucha con otras cosmovisiones que se resisten a ser suplantadas. Cosmovisiones que, como ya vimos, no son otra cosa que instrumentos interesados de dominio y que, por lo mismo, tienen sus más decididos defensores en quienes pretenden perpetuar la situación reinante. Por otra parte, ninguna cosmovisión es, ni puede ser, exclusivamente dominante en una época, sino que, necesariamente, estará en oposición con otras cosmovisiones que le disputen la hegemonía. Y solamente aquella que cuente con los defensores más hábiles y constantes se hará verdaderamente dominante. «Organicidad» significa, pues, capacidad de respuesta filosófica a determinadas exigencias que se hallan esparcidas sin ninguna coherencia y en estado difuso; pero significa también *capacidad de difundir y socializar determinadas verdades*, de tal manera que vayan siendo patrimonio común de un número cada vez mayor de individuos. La organicidad se dará difícilmente si el punto de partida no es «ese sentido común que es la filosofía espontánea de las multitudes»<sup>46</sup>. Pero una vez que sea evidente «que no se trata de introducir ex novo una ciencia en la vida intelectual de todos, sino de innovar y de hacer más crítica una actividad ya existente»<sup>47</sup>, la hegemonía será de aquéllos que sean capaces de divulgar más eficazmente sus ideas y, por lo mismo, de hacer más compartida su propia

<sup>46</sup> Citado por Boggs, S., *El marxismo de Gramsci* (Premia, México 1978) p. 80, nota 14.

<sup>47</sup> *Antología*, 371.

cosmovisión. Partiendo de una organicidad inicial y rudimentaria, ésta aumenta más y más, a medida que vaya aumentando el número de «neófitos». Intelectual orgánico no es, pues, solamente aquél que cataliza tendencias ya existentes, sino también, y principalmente, el que es capaz de hacer compartir la cosmovisión que representa a un número cada vez mayor de individuos:

«De ello se deducen determinadas necesidades para todo movimiento cultural que tienda a substituir el sentido común y las viejas concepciones del mundo. En general: a) no debe cansarse nunca de repetir los propios argumentos (variando literalmente su forma); la repetición es el medio didáctico más eficaz para operar sobre la mentalidad popular, b) debe trabajar incansablemente para elevar intelectualmente a estratos populares cada vez más vastos, es decir, para dar personalidad al amorfo elemento de masa, lo cual significa que debe trabajar para suscitar élites de intelectuales de nuevo tipo, que surjan directamente de la masa sin perder el contacto con ella, para convertirse en el armazón del busto. Esta segunda tarea, si se cumple, es la que modifica realmente el panorama ideológico de una época»<sup>48</sup>.

Para que una revolución de tipo cultural triunfe, es necesario que no sea solamente resultado de la actividad y directrices de una élite, sino el fruto de un proceso englobante total, en el que concurren lo culto y lo popular, lo intelectual y lo emotivo, lo nuevo y lo ya existente, lo individual y lo colectivo. En este esquema, el intelectual deja de ser protagonista individual para convertirse en hombre de y para la colectividad. El será quien unifique lo disperso, quien formule lo apenas sentido, quien sistematice lo fragmentario y quien dé forma externa a lo intuitivo. Con ello se convierte en «sujeto colectivo», que se transforma a sí mismo en el proceso de transformación social que origina.

#### UNIVERSALIDAD DEL HECHO FILOSOFICO.

Una primera consecuencia que, además de deducirse claramente de las premisas asentadas por Gramsci, es afirmada por él explícitamente, es la universalización y generalización de la actividad filosófica. Si tradicionalmente la filosofía había sido concebida como una disciplina extremadamente abstracta y dificultosa, reservada a un grupo de personas especialmente cultas, Gramsci piensa que la filosofía y el filosofar son *hechos universales*<sup>49</sup>. Y es que, si la filosofía no es otra cosa que la cosmovisión que subyace a toda praxis humana, todo hombre, hasta el más rudo e ignorante, es un filósofo, puesto que, a la hora de actuar, parte de una visión y valoración de las cosas, por rudimentaria que ésta sea<sup>50</sup>.

48 *IFP*, 33.

49 *Antología*, 384.

50 «¿Qué se debe entender por filosofía...? Una concepción del mundo que se ha convertido en norma de vida, siempre y cuando no se entienda la norma de vida en sentido libresco, sino en sentido de norma aplicada en la vida práctica. Aceptando esta definición... todos los hombres son filósofos en la medida en que operan prácticamente y en su obrar práctico... está contenida una concepción del mundo, una filosofía». *IFP*, 39-40; *Antología*, 422.

Puede objetarse, sin duda, que la cosmovisión del hombre de la calle está formada por elementos muy heterogéneos y que carece de elaboración crítica. Pero ya vimos que lo importante de una cosmovisión no era su grado de criticismo, y ni siquiera su contenido, sino solamente su eficacia a la hora de determinar un comportamiento. Y tan eficaz es, en este sentido, una cosmovisión embrionaria como una perfectamente sistematizada y criticada.

Es evidente que se puede y debe distinguir entre la cosmovisión que subyace a la praxis de los «rudos» y la que subyace a la de los «cultos», pero la diferencia no es cualitativa, sino simplemente de grado <sup>51</sup>.

Si queremos enumerar las propiedades que caracterizan la cosmovisión de los rudos, hemos de referirnos, en primer lugar, a la *heterogeneidad* de los elementos de que se compone. En ella coexisten, en extraño maridaje, elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna, prejuicios de todas las épocas históricas pasadas, groseramente localistas, e intuiciones de una filosofía futura que será propia del género humano unificado mundialmente <sup>52</sup>. Otra característica es la falta de unidad sistemática. Entre los elementos de la cosmovisión, no existe, casi nunca, algún tipo de unidad interna, sino simple yuxtaposición mecánica.

Una magnífica fuente para el conocimiento de la filosofía «auténtica» de los rudos, en el sentido que Gramsci da al adjetivo «auténtica», sería el folklore popular. Del folklore se estudian, habitualmente, solamente elementos estéticos y pintorescos. Gramsci, por el contrario, ve en el folklore, una embrionaria concepción del mundo y de la vida en la que, de manera extraordinariamente clara, se refleja la ideología dominante en determinados estratos de la sociedad. Ideología que, por lo regular, contrasta poderosamente con las concepciones oficiales. En definitiva, una expresión de la lucha de clases y del dominio ideológico de una clase sobre otra <sup>53</sup>.

Otro importante indicativo de la filosofía «auténtica» de los rudos es *la literatura comercial exitosa* en una época. Pues aunque su valor artístico suele ser bastante mediocre, el hecho de su multitudinaria aceptación está indicando cuál es la filosofía y los ideales de la llamada muchedumbre silenciosa:

«El elemento interesante de la literatura llamada comercial no es ingenuo, espontáneo, ni está íntimamente fundido con la concepción artística, sino que está buscado externamente, mecánicamente, dosificado industrialmente como elemento infalible de fortuna inmediata. Pero eso significa en cualquier caso que tampoco hay que olvidar la literatura comercial en la historia de la cultura; por el contrario, esa literatura tiene un grandísimo peso desde este punto de vista, porque el éxito de un libro de literatura comercial indica (y a menudo es el único indicador existente) cuál es la filosofía de la época, o sea, cuál es la masa de sentimientos y concepciones del mundo que predomina en la muchedumbre silenciosa» <sup>54</sup>.

51 «...entre los filósofos profesionales o técnicos y los demás hombres no hay diferencias cualitativas, sino tan sólo cuantitativas». *IFP*, 43.

52 *Antología*, 365.

53 *Ibid.*, 488.

54 *Ibid.*, 306.

Si ahora quisiéramos caracterizar la cosmovisión de los cultos o profesionales, tendríamos que destacar en ella una mayor precisión y tecnicismo, unidad sistemática entre sus componentes y, sobre todo, *conciencia crítica de su carácter histórico y provisional*. Se trata, pues, de un estadio en el que la abigarrada multiplicidad de elementos teóricos que componen un sistema han sido elevados al nivel de conciencia crítica:

«El filósofo profesional o técnico no sólo piensa con mayor rigor lógico... sino que conoce toda la historia del pensamiento, sabe cuál ha sido el desarrollo del pensamiento hasta él y está en condiciones de tomar los problemas en el punto en que se encontraban después de haber sido objeto del máximo número de intentos de solución»<sup>55</sup>.

¿Qué motivos son los que determinan la adhesión de los hombres a una determinada cosmovisión, antes de que la reflexión haya alcanzado el nivel de conciencia crítica? Generalmente se participa de manera mecánica en la concepción del mundo que el entorno socio-cultural inmediato nos impone. Y es que, desde nuestra entrada en el mundo, nos vemos inmersos, incluso físicamente, en una cosmovisión determinada. Las raíces de la adhesión son múltiples y tienen, en general, bastante poco que ver con la lógica:

«...puede ser el pueblo en que vivimos o la provincia... puede tener origen en la parroquia o en la actividad intelectual del cura o del viejo patriarca que dicta leyes con su sabiduría, en la mujer que ha heredado la sapiencia de las brujas o en el pequeño intelectual agriado por su propia estupidez y por su impotencia en la acción»<sup>56</sup>.

Esta embrionaria concepción del mundo puede ser superada más adelante; pero su temática continúa ejerciendo siempre un cierto influjo en nuestra conducta, aunque no seamos totalmente conscientes de él<sup>57</sup>.

#### REDUCCION DE LA FILOSOFIA A LA POLITICA.

Una segunda conclusión, igualmente exigida por las premisas gramscianas y proclamada asimismo explícitamente, es la reducción de la Filosofía a la Política. Y es que, por lo que hemos dicho hasta el momento, es evidente que la filosofía, en el sentido tradicional, carece, para Gramsci, de vida y de significación. Si la filosofía, en efecto, no es otra cosa que el respaldo teórico de las conductas, política y filosofía tienen una misma y única finalidad: hacerse dueñas de las instancias determinantes del comportamiento social humano. La actividad filosófica pierde su autonomía para convertirse en uno de los aspectos de una actividad más amplia y englobante, a saber, la actividad política. La

55 *IFP*, 43-44.

56 *Ibid.*, 12.

57 «El comienzo de la elaboración crítica es la conciencia de lo que realmente se es, o sea, un concéte a ti mismo como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora, el cual ha dejado en ti una *infinitud de huellas* recibidas sin beneficio de inventario». *Antología*, 365.

única función de la filosofía sería la fundamentación teórica adecuada de una determinada praxis política. Pretender que la filosofía nos diga qué es el mundo o el hombre, significa, simplemente, que aún no se ha alcanzado un nivel crítico suficiente y que aún se está prisionero de esquemas platonizantes. Ahora bien, si la actividad filosófica se limita a proveer a la praxis de una teoría adecuada «se llega a la igualdad o ecuación entre filosofía y política»<sup>58</sup>. Y es que, para que una cosmovisión sea realmente eficaz, tiene que existir una cierta ósmosis entre los elementos fundamentales que la componen:

«Filosofía, política y economía. Si estas tres actividades son los elementos constitutivos necesarios de una misma concepción del mundo, debe existir necesariamente, en sus principios teóricos, la convertibilidad de la una en la otra, la traducción recíproca en el propio lenguaje específico, de todos los elementos constitutivos: cada uno está implícito en los otros, y todos juntos forman un círculo homogéneo»<sup>59</sup>.

Gramsci piensa que no existen actividades humanas políticamente neutras. No solamente el político de profesión hace política, sino también, de manera más o menos larvada, el moralista, el científico y el filósofo. Incluso la abstención política puede ser considerada como actitud políticamente significativa.

Ahora bien, si toda actividad humana es, en el fondo política, y si toda actividad está presuponiendo una cosmovisión fundante de la misma, «¿no puede decirse que la filosofía real de cada uno está contenida en su política?»<sup>60</sup>.

Por eso, el filósofo más auténtico es el político, en cuanto que con su actividad crea las condiciones, no solamente de nuevas conductas, sino también de nuevas teorías<sup>61</sup>. En este contexto, es indudable que la revolución llevada a cabo por Lenin y el partido bolchevique, puede y debe ser considerada como un gran acontecimiento metafísico, dadas sus enormes repercusiones prácticas y morales sobre toda la sociedad rusa e, incluso, sobre toda la humanidad<sup>62</sup>.

#### A MODO DE CONCLUSION

Gramsci insiste con mucha frecuencia en que en su concepción de la filosofía se da, realmente, la identificación entre teoría y praxis, uno de los ideales de los fundadores del marxismo<sup>63</sup>. Ello es cierto, al menos hasta un cierto punto, puesto que la identificación se logra a costa de la desaparición de uno de los elementos que habrían de ser integrados.

58 *IFP*, 55; *Antología*, 435.

59 *IFP*, 122-23.

60 *Ibid.*, 16.

61 «...el verdadero filósofo es, y no puede dejar de serlo, el político, es decir, el hombre activo que modifica el ambiente, entendiéndolo por ambiente el conjunto de relaciones de que cada individuo singular entra a formar parte». *Ibid.*, 50.

62 *Antología*, 281.

63 *IFP*, 11-12; *Ibid.*, 55-56; *Antología*, 424.

La unidad se logra, porque la Razón deja de ser una instancia autónoma y se convierte en *lacaya de la Vida*. La teoría que es identificada con la praxis es una teoría que comienza por relativizar toda posible teoría para convertirse en instrumento al servicio de la praxis. Producir un discurso sobre el ser o el sentido de las cosas sería tarea absurda, además de imposible. Lo único que la Razón puede hacer es ponerse al servicio de los contornos factuales de la Historia. Racionalidad no significa ya indagar en su raíz el porqué de las cosas, sino captación de las líneas de fuerza operantes en cada momento histórico, para tratar de justificarlas teóricamente: lo aceptado por la mayoría tiene en esa aceptación el argumento de su racionalidad.

Estamos en el inmanentismo historicista más absoluto: lo que cuenta son los hechos, siendo tarea inútil el tratar de explicarlos o respaldarlos desde algo Definitivo. Lo único verdaderamente importante, incluso desde el punto de vista teórico, es el *acaecer de hecho*. Querer ir más allá, es condenarse a un falso mundo de imposibles ilusiones. Es evidente que la teoría coincide con la praxis. Pero es porque a la teoría le han sido previamente denegados todos sus derechos.

Podría pensarse, quizá, que lo que condiciona en Gramsci está auténtica alergia por todo lo teórico, es la deformación profesional del político, que no considera en las cosas otros aspectos que los *estratégicamente útiles*. Como consecuencia de esta deformación, vería la filosofía solamente desde el punto de vista de su utilidad política. Sin embargo, no debemos olvidar que Benedetto Croce y, sobre todo, Antonio Labriola, fueron sus maestros en el arte de pensar. No sería ocioso un estudio detenido de este punto. Probablemente descubriríamos que Gramsci no es tan original como muchos, quizá demasiados, comentaradores han pensado.

#### NOTA BIBLIOGRÁFICA

##### *Principales obras de Gramsci*

Existen varias ediciones de ellas. Una de las más clásicas es la publicada en Einaudi.

1. *Scritti giovanili (1914-1918)* (Einaudi, Turín, 1958).
2. *Sotto la mole (1916-1920)* (Einaudi, Turín, 1960).
3. *L'Ordine Nuovo (1919-1920)* (Einaudi, Turín, 1955).
4. *Socialismo e fascismo: L'Ordine Nuovo (1921-1922)* (Einaudi, Turín, 1966).
5. *La costruzione del Partito Comunista (1923-1926)* (Einaudi, Turín, 1971).
6. *Lettere dal carcere (1926-1937)*, 3 ed. (Einaudi, Turín, 1968)
7. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (Einaudi, Turín, 1966).
8. *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* (Einaudi, Turín, 1966).
9. *Il Risorgimento* (Einaudi, Turín, 1966).
10. *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno* (Einaudi, Turín, 1966).
11. *Letteratura e vita nazionale* (Einaudi, Turín 1966).
12. *Passato e presente* (Einaudi, Turín, 1966)

*Traducción castellana de las principales obras de Gramsci.*

1. *La construcción del partido comunista* (Dédalo, Madrid, 1978).
2. *Cartas desde la cárcel* (Edicusa, Madrid, 1974; Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1975; Lautaro, Buenos Aires, 1950).
3. *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce* (Juan Pablos, México, 1975; Lautaro, Buenos Aires, 1958; Nueva Visión, Buenos Aires, 1971).
4. *Los intelectuales y la organización de la cultura* (Lautaro, Buenos Aires, 1980; Nueva Visión, Buenos Aires, 1972; Juan Pablos, México, 1976).
5. *El «Risorgimento»* (Granica, Buenos Aires, 1974).
6. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el estado moderno* (Lautaro, Buenos Aires, 1962; Nueva Visión, Buenos Aires, 1973; Juan Pablos, México, 1975).
7. *Literatura y vida nacional* (Lautaro, Buenos Aires, 1952; Nueva Visión, Buenos Aires, 1972; Juan Pablos, México, 1976).
8. *Pasado y presente* (Granica, Barcelona, 1977).

*Principales antologías y selecciones de textos en castellano.*

1. *Antología*, 3ª ed. (Siglo XXI, México, 1977).
2. *La política y el estado moderno*, 2ª ed. (Península, Barcelona, 1971).
3. *Cultura y literatura* (Península, Barcelona, 1972).
4. *Introducción a la filosofía de la praxis*, 3ª ed. (Península, Barcelona, 1976).
5. *Pequeña antología política*, 2ª ed. (Barcelona, Fontanella, 1977).
6. *Maquiavelo y Lenin. Notas para una teoría política marxista*, (Nascimento, Santiago, 1971).
7. *La constitución del partido proletario* (Latina, Buenos Aires, 1974).
8. *Partido y revolución* (Cultura Popular, México, 1974).
9. *La formación de los intelectuales* (Grijalbo, México, 1967).
10. *Consejos de fábrica* (Anagrama, Barcelona, 1976).
11. *Revolución rusa y Unión Soviética* (Juan B. Torres, Barcelona, 1976).
12. *La alternativa pedagógica* (Nova Terra, Barcelona, 1976).
13. *Escritos políticos* (Pasado y Presente, México, 1977).

*Algunos estudios sobre el pensamiento de Gramsci.*

1. Anderson, P., *Las antinomias de Antonio Gramsci* (Fontamara, Barcelona, 1978).
2. Bobbio, N., *Gramsci y la concepción de la sociedad civil* (Avance, Barcelona, 1977).
3. Boggs, C., *El marxismo de Gramsci* (Premia Editora, México, 1978).
4. Bonomi, G., *Partido y revolución en Gramsci* (Avance, Barcelona, 1976).
5. Buci-Glucksmann, Ch., *Gramsci y el Estado* (Siglo XXI, Madrid, 1978).
6. Buzzi, A., *La teoría política de A. Gramsci* (Fontanella, Madrid, 1969).
7. Cappuci, F., *A. Gramsci: Cuadernos de la cárcel* (Magisterio Español, Madrid, 1978).
8. Colaboración, *Studi Gramsciani* (Riuniti, Roma, 1958).
9. Colaboración, *Gramsci e la cultura contemporanea* (Riuniti, Roma, 1970).
10. Colaboración, *Revolución y democracia en Gramsci* (Fontamara, Barcelona, 1976).
11. Colaboración, *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, (Grijalbo, Barcelona, 1976).
12. Fiori, G., *Vida de Antonio Gramsci*, (Península, Barcelona, 1968).
13. Gómez Pérez, R., *Gramsci. El comunismo latino* (Eunsa, Pamplona, 1977).

14. Gruppi, L., *El concepto de hegemonía en Gramsci* (Cultura Popular, México, 1978).
15. Laso, J. M., *Introducción al pensamiento de Gramsci* (Ayuso, Madrid, 1973).
16. Longo, L., *Gramsci oggi* (Riuniti, Roma, 1967).
17. Macciocchi, M., *Gramsci y la revolución de occidente* (Siglo XXI, México, 1975).
18. Piotte, J. M., *El pensamiento político de Gramsci* (A. Bedondo, Barcelona, 1972).
19. Portelli, H., *Gramsci y el bloque histórico* (Siglo XXI, México, 1973).
20. Portelli, H., *Gramsci y la cuestión religiosa* (Laia, Barcelona, 1977).
21. Spriano, P., *Gramsci* (CEI, Milán, 1966).
22. Tasca, A., *I primi dieci anni del PCI* (Laterza, Bari, 1971).
23. Togliatti, P., *Gramsci* (Riuniti, Roma, 1967).

MARCELIANO ARRANZ