

# **Antonio Gramsci o la religión de la Modernidad: Una mirada retrospectiva en su centenario**

**Kallscheuer, Otto**

---

**Otto Kallscheuer:** Filósofo y politólogo alemán. El presente ensayo ha sido publicado en Die Neue Gesellschaft - Frankfurter Hefte, N° 1/91.

---

*Fue después de su muerte, acaecida a los 46 años de edad tras ser excarcelado de la prisión fascista, que Antonio Gramsci ha sido elevado a la dignidad de Padre de la Iglesia del marxismo occidental. Atrás quedaban diez años de cárcel durante los cuales el comunismo internacional - muy al contrario que en el caso Dimitroff - no había alzado un dedo para contribuir a su liberación.*

En los círculos de la Internacional estalinista se sabía que en sus intercambios de correspondencia con Togliatti, Gramsci había repudiado desde muy temprano (1926) la evolución del desarrollo burocrático en la Unión Soviética, y luego, más que nada, la doctrina social-fascista del Komintern (1929): sus consideraciones políticas - que en la prisión tuvo que discutir primero con compañeros no comunistas (socialistas, anarquistas) y que fueron en primer lugar aceptadas por disidentes comunistas (Leonetti, Terracini) o socialistas liberales en el exilio parisino (los hermanos Roselli) - terminaban en la demanda de una Asamblea Constituyente como exigencia unificada de la resistencia antifascista. Recién durante la Resistenza, el comunismo oficial llegaría a esa conclusión, que en Italia le permitió un arraigo perdurable en la cultura política de la posguerra en Italia, como único país de Europa occidental.

Sólo algunos amigos muy cercanos como el profesor de Cambridge Piero Sraffa o su cuñada Tatiana Schucht, quien sentía por él un amor imposible, mantuvieron contacto con Gramsci, enviándole cartas y libros que usó para su trabajo en los Cuadernos de la Cárcel. En esos últimos años su esposa, Julia, se mostraba cada vez más lacónica y taciturna en las cartas que le enviaba desde Moscú (véase Cartas de Gramsci Forse rimarrai lontana.. Letter a Julca 1922-1937, editadas por Mimma Paulesca Quercioli Roma, 1987). Mientras Gramsci traducían al italiano los cuen-

tos de Grimm, para sus hijos Delio y Guiliano, Julia se refugiaba en la locura, quizás escapando también del amor de Antonio.

### ***La lengua propia***

La época de reconocido líder del partido fue muy breve para Gramsci: de 1924 a 1926. Este período terminó en desacuerdo con la dirección comunista mundial respecto al trato a la oposición interna en la Unión Soviética y a la estrategia antifascista. También por esta razón Gramsci fue primero un santo mártir: «Proscrito entre muertos ajenos» en el cementerio protestante de Roma, «en una dignidad más austera y no católica» (Pasolini). La canonización formal vino después de la guerra con la edición póstuma de sus escritos, que Togliatti (quien durante los años 30 tuvo que «invernarse» en el hotel Lux) había podido rescatar como mensaje de libertad lanzado en una botella por un comunismo nacional italiano.

Y, a pesar de todo, Pasolini tiene razón: la vida de Gramsci como periodista, activista o filósofo difícilmente se puede explicar mejor que como hambre por una religión iluminada, de una «religión de la libertad» (Benedetto Croce). Sus esfuerzos de toda la vida por el dominio racional de la «poesía natural» del lenguaje y la vida fueron suscritos más tarde por Pasolini en un análisis detallado en poète sobre el desarrollo lingüístico de Gramsci: del «mal italiano» de los escritos de juventud de un sardo de Ghilarza (donde los habitantes a causa de la emigración «probablemente tienen más relación con América que con Italia») italianizado en Turín, que indicaba una participación desesperada en el humanismo sentimental de una burguesía culta, pasando por el «lenguaje de la ciencia, es decir, un lenguaje no italiano (especialmente en aquellos años)» con aportes franceses, y finalmente por la jerga funcional del Komintern, hasta llegar al lenguaje personal de sus trágicas cartas: «Gramsci había vencido la irracionalidad del lenguaje literario, del que la burguesía italiana se había apropiado desde la unificación, con una práctica larga y casi religiosa de la racionalidad (...). Cuando, por el contrario, aparece un vestigio de la antigua y reprimida irracionalidad, Gramsci, quien no se ha entrenado para dominarla lingüísticamente, se convierte en su presa y su lenguaje recae en el azar y el énfasis de sus primeros escritos» (P. Pasolini, *Ketzererfahrungen* (Empirismo erético, 1972), Frankfurt/Berlín/Viena, 1982, p. 67).

Según Pasolini la búsqueda de Gramsci del dominio de lo dispar, la ausencia de homogeneidad y la irracionalidad, es a la vez la búsqueda de la construcción comunista de un idioma nacional, en el que Pasolini no puede creer (él escribió sus primeros intentos literarios en dialecto de Friul y convirtió en protagonista de su

Ragazzi de Vita a la jerga de las calles romanas y de sus jóvenes homosexuales). En sus observaciones sobre el idioma italiano Pasolini escribió: «El italiano es un lenguaje no nacional, o al menos no completamente, que cubre un cuerpo histórico-sociológico fragmentario. (...) En el lenguaje hablado manda la práctica, en el escrito, la tradición; sin embargo, ni esa práctica ni la tradición son elementos auténticos; ellos se encuentran superpuestos a la realidad, no son su expresión» (Pasolini, *Ketzererfahrungen*, p. 12).

### ***La ideología italiana***

Gramsci quería unificar la práctica y su expresión; para él, solamente el proletariado, como ejecutor culminante del «Risorgimento», podría llevar ética y políticamente a la realidad, en la época industrial moderna, la hasta entonces fragmentaria unificación nacional de Italia. Para eso no solamente necesitaría de «la voluntad colectiva», sino también de una «Filosofía de la Práctica». Esta filosofía de la práctica de Antonio Gramsci se entiende como la gran filosofía idealista de Italia en este siglo, la del liberal Croce y del posterior ministro de Educación fascista Giovanni Gentile, puesta en práctica como programa de una reforma nacional mediante el idealismo del proletariado, como Religión de la Modernidad.

Según Norberto Bobbio, si se va a hablar de una «ideología italiana» en el siglo posterior a la unificación italiana - así como Marx y Engels hablaron de la «ideología alemana» antes de la revolución de marzo del 48 - se puede establecer que su rasgo fundamental fue una «orientación espiritualista» general de la cultura dominante, cuya formulación elaborada provino particularmente de la filosofía y no quizás, como en otros países, de las ciencias naturales, la economía política o el derecho público. Así como el clérigo para la Iglesia y los Estados Pontificios, para la joven nación italiana el filósofo se convirtió en prototipo del intelectual, y este papel pedagógico del filósofo como *praeceptor patriae* fue considerado por los más reconocidos filósofos italianos de este siglo - Benedetto Croce, Giovanni Gentile y Antonio Gramsci - como totalmente decisivo para el programa teórico propio. En este sentido, la prueba de la verdad de una doctrina filosófica dependía también de la comprobación de que el correspondiente programa filosófico resultara conveniente para una educación nacional, que fuera capaz de producir la unificación cultural de un país profundamente dividido social, económica e históricamente, y de esta manera llevar a término el «Risorgimento» (incompleto desde el punto de vista cultural).

El núcleo del problema - que Croce y Gramsci llamaron posteriormente «hegemonía» - se podría parafrasear, haciendo una analogía histórica, como «unificación cultural recuperada»: en la Italia del pos-Risorgimento, la filosofía, como «catalizador de la cultura nacional unitaria» (Carlo Augusto Viano), tuvo que hacerse cargo de la tarea que, en la Alemania pre-revolucionaria, Fichte definió (en sus Reden an die deutsche Nation/ Discursos a la Nación alemana), como la elaboración de un «Yo superior» de la nación mediante la generalización de una «cultura (sistema de principios) para la libertad» en el pueblo.

Las búsquedas de Antonio Gramsci de una redeterminación política y cultural del marxismo resultan totalmente incomprensibles si no se toma en cuenta el ambiente espiritual de la «Filosofía de la Práctica» italiana, un idealismo que luchaba por la definición política de la modernidad cultural. Claro está que los acentos «idealistas» más evidentes de Gramsci se encuentran en sus escritos de juventud de los años 1914-1918. En ellos Gramsci desarrolló un modelo de cultura en el que el conocimiento, todavía dentro del estilo idealista clásico, parece centrado en la problemática de la autoconciencia (creadora): el conocimiento del «propio Yo trascendental» (Novalis) se convirtió en condición del conocimiento de otros - de una conciencia ajena -; la «capacidad de ordenar» de la autoconciencia funciona todavía en este caso como modelo de actuación social.

«Conocerse a sí mismo significa ser uno mismo, significa ser dueño de sí mismo, diferenciarse, salirse del caos, significa ser un elemento del orden, pero del propio orden y de la propia disciplina frente a un ideal. Y esto no se puede alcanzar si no se conoce también a los demás: su historia, la secuencia de todos los esfuerzos que han emprendido para ser lo que son, para lograr la civilización que han construido y que nosotros deseamos relevar con la nuestra. Significa tener conceptos de lo que es la Naturaleza y sus leyes para conocer las leyes que rigen el Espíritu. Y aprender todo esto sin perder de vista el fin último, esto es conocerse a sí mismo» (Gramsci).

### ***Dominación y hegemonía***

Sin embargo, sería errado leer este u otros pasajes con enfoque similar a la de una «teoría del conocimiento», pues en sentido estricto no tratan para nada la naturaleza del conocimiento teórico, sino su posible función práctica y política. El contexto teórico de la polémica antipositivista (que enmarca estos textos de Gramsci) es desde el principio la problemática de la «formación de una voluntad colectiva» de los productores. Aquí se encuentra para Gramsci, junto con las condiciones materiales del capitalismo avanzado, el eslabón decisivo de «la revolución de Occidente», la base decisiva de un «nuevo Estado». El joven Gramsci trabaja ya, por tanto, en la teoría de la «hegemonía», limitada todavía al desarrollo de la «conciencia en sí» de la clase proletaria, que será lo que le permitirá convertirse en una clase que actúe

colectivamente («para sí»); además formula este problema teórico de acción en categorías filosóficas de la conciencia.

Bajo esta premisa, Gramsci llega también a decir, en sus primeros escritos: «El marxismo se basa en el idealismo filosófico. Pero éste no tiene nada en común con lo que generalmente se expresa con la palabra 'idealismo', a saber, perderse en sueños o quimeras placenteras, andar siempre con la cabeza en las nubes sin preocuparse por las necesidades y exigencias de la vida práctica. El idealismo filosófico es una doctrina del Ser y del conocimiento según la cual estos dos conceptos coinciden y la realidad es lo que se conoce teóricamente: nuestro propio Yo. (...). Además, sólo se piensa en el empleo que los socialistas han divulgado de la palabra 'conciencia': en este lenguaje está implícita la noción filosófica de que uno solamente 'es' cuando 'se conoce a uno mismo', cuando se tiene 'conciencia' del propio Ser: un trabajador, por tanto, 'es' proletario cuando 'lo sabe' y actúa y piensa de acuerdo con este 'conocimiento' suyo» (Gramsci).

Ya en su artículo «Socialismo y cultura», escrito en 1916, Gramsci había sostenido la opinión de que la dominación de clase no se podía explicar simplemente a partir de las circunstancias económicas ni por la fuerza de la coerción física, sino que, muy por encima de esto, se encuentra enraizado en una dimensión cultural que es la que posibilita su reconocimiento como dominio legítimo: «esto significa que a cada revolución le precedió un intenso trabajo crítico, que primero se penetró cultural e ideológicamente a los inconformes (...). El último ejemplo, y a la vez el más próximo, es el de la revolución francesa (...). El iluminismo también fue una revolución formidable, que (...) se desarrolló en toda Europa como conciencia unitaria, como una Internacional espiritual burguesa, que (...) fue la mejor preparación para la sangrienta sublevación que más tarde tuvo lugar en Francia».

El concepto de «hegemonía» que Gramsci precisó más tarde especialmente en las disputas con Sorel y Croce, pretende expresar que la dominación de clase en los tiempos modernos precisa siempre de una legitimación, que la dominación perdurable debe implicar, por lo tanto, además del elemento de la fuerza de coerción que Croce descuidó en su Historia de Europa, la construcción y conservación del consenso. Contra la concepción del «sindicalismo revolucionario», debida entre otros a Sorel, Gramsci (incluso como líder de los comunistas italianos en los años 20) insiste en ver el Estado como elemento unificador de la dominación de clase: la esencia, es decir, la demanda normativa de las ideologías con las que los grupos y clases sociales luchan por la hegemonía, nunca es sólo la expresión de sus intereses inme-

diatos de clase, sino que también (usando una expresión de Croce) posee un carácter «ético-político», es decir, concierne a la conformación de todo el cuerpo social.

Gramsci, al igual que el sociólogo político Max Weber, quien definió el Estado como «monopolio legítimo de la coerción física», necesitó, por tanto, una interpretación diferenciada de Estado como «hegemonía acorazada con coerción»; un concepto que desarrolló sobre todo en sus Quaderni. Frente a la interpretación leninista que concibe el «Estado burgués» esencialmente como un instrumento en poder de la clase económicamente dominante de la burguesía, Gramsci llega a una ampliación del concepto de Estado. «Como Estado se debe entender, además del aparato de gobierno (el Estado en sentido estricto), también el aparato 'privado' de hegemonía o *società civile*». El «Estado ampliado» es, por lo tanto, la suma del Estado en sentido estricto (*società politica*: aparato de Estado, burocracia, gobierno, fuerzas represivas), más la *società civile*, es decir, la sociedad civil o «sociedad burguesa», pero utilizando este último término en sentido hegeliano, y no según su interpretación marxista.

Con el concepto de «sociedad civil» Gramsci busca definir teóricamente un marco estructural que no es igual al sistema económico de las relaciones capitalistas de producción, ni al sistema político, sino que representa la condición para la cohesión «orgánica» de ambos sistemas. La «sociedad civil» de Gramsci no supone en primer término una suma de diferentes instituciones o «aparatos ideológicos del Estado» (Althusser), sino sobre todo una función al servicio de la producción de caracteres sociales conformes con la sociedad, y de la consolidación de sus comportamientos y formas de vida, pero también de la exclusión de otras experiencias sociales, códigos culturales y «economías morales».

Así pues, la teoría de la «hegemonía» de Gramsci es a la vez una reformulación diferenciada de la doctrina marxista de la «base y superestructura»: una crisis económica que revele los límites de las antiguas relaciones de producción no conduce necesariamente a un cambio revolucionario de la dominación de clase existente. Una posibilidad así se da solamente en el caso de una situación de «crisis orgánica» en la que se ponen también en tela de juicio los valores culturales y la legitimidad de la dominación de los antiguos «bloques de poder». Pero superar las antiguas condiciones de producción y formas de dominio depende de que los grupos sociales que compiten (es decir, para Gramsci, la clase obrera y sus «intelectuales orgánicos») logren expresar en un «nuevo bloque histórico» no sólo a la voluntad de la mayoría de la población, sino también nuevos criterios de racionalidad social: tanto en sentido «ético-político», como en el sentido técnico-productivo y de la economía

general. Por tanto, para Gramsci la revolución significa un proceso de adaptación consciente y activa a las posibilidades que se dan con el nivel de las fuerzas de producción, una racionalización de la comunidad política y de la producción social.

Sin embargo, si como ocurrió en los años 30, la situación de «crisis orgánica» no da lugar a un proceso revolucionario, tiene lugar entonces una «revolución pasiva» en la que (como intenta demostrar Gramsci con base en el análisis del fascismo europeo y de la política del New Deal en Estados Unidos) «(se) estimula la socialización y cooperación de la producción, sin tocar la apropiación del beneficio, sea individual o manejada por un grupo».

Hoy en día resulta de veras difícil comprender el clima de idealismo revolucionario en el que la «Filosofía de la Práctica» del neohegelianismo italiano se convirtió en Filosofía de la Acción de jóvenes revolucionarios comunistas y liberales. Turín, la ciudad de la Fiat, la antigua capital del reinado piemontés, precursora por igual de la modernidad capitalista y de las formas colectivas de organización (soviets) del movimiento proletario, del que se convirtió también en portavoz cultural vanguardista la revista dirigida por Gramsci, Togliatti y otros *L'Ordine Nuovo*, donde el polifacético liberal Piero Gobetti (1901-1926, teórico, crítico, editor, organizador...; murió prematuramente a consecuencia de un atentado fascista) escribía crítica teatral, fue después de la Primera Guerra Mundial un lugar en el que los intelectuales pudieron convencerse de que con sus «nuevas energías» podían entender y determinar el ritmo de la historia mundial en espíritu y acción. La «Ciudad futura», la ciudad/civilización del futuro (como fue llamada en uno de los proyectos de la revista de Gramsci) era contemporánea - la acción inmanente -. La «revolución» (rusa) contra el «Capital», es decir, contra los filisteos del socialismo marxista y reformista, fue señal suficiente de que la acción y la teoría revolucionaria no se deberían separar jamás, una idea que Antonio Gramsci mantuvo siempre: como funcionario del Komintern, como jefe del Partido Comunista italiano y más tarde en prisión.

### ***Gramsci en la actualidad***

En cierto sentido es correcta la visión trágica de Pasolini frente al idealismo heroico de Gramsci. La modernidad hizo irrupción en Italia, pero no como producto de una reforma conducida conscientemente por una «nueva clase política» (cuyo núcleo veía Gramsci en los «intelectuales orgánicos» del proletariado), sino como «revolución pasiva» de la sociedad de consumo. Pasolini la describió en sus *Freibeuerschriften* (Escritos corsarios) como «mutación antropológica»: la clase media ita-

liana se «americanizó», se (pos) modernizó, «sus valores positivos ya no son los antiguos valores reaccionarios y clericales, sino aquellos de la ideología hedonista del consumo y la subsiguiente tolerancia modernista (...), La Italia campesina y de la industrialización temprana (se) derrumbó».

El diagnóstico de Pasolini, «que en Italia tuvo lugar una mutación cultural que está tan lejos del fascismo tradicional como del carácter progresista del socialismo» puede todavía complementarse hoy en día: desde la televisión privada italiana, pasando por el racismo social interno de las «ligas» de enemigos de los extranjeros (y de los sureños) en el opulento Norte posindustrial, hasta la disolución de la ética y la política en la proliferación de subsistemas de la Mafia y la Camorra transnacionales en el Sur de Italia.

No puede asombrarnos el que entretanto también el Partido Comunista Italiano cofundado por Gramsci, que hasta el presente ha vivido de la herencia cultural de la infructuosa reforma de Gramsci, haya decidido renunciar no sólo al experimento del comunismo, históricamente fracasado en el mundo, sino también a la italiana, idealista-marxista Filosofía de la Práctica, al concepto de hegemonía de Gramsci. Quizás esto llegó incluso demasiado tarde: el concepto de la hegemonía ético-política de un partido, clase o concepción del mundo como centro de control de la innovación social presupone todavía (o convierte en perspectiva como «unidad orgánica») algo que está desgarrado no sólo en la experiencia social de la sociedad italiana: la armonía entre crecimiento económico, modernización social (tanto del sistema económico como del político), una perspectiva «ético-política» de la justicia y una forma estable (o incluso expansiva) de identidad socio-cultural; el partido obrero como «intelectual colectivo» del progreso industrial, social y democrático.

Mientras la nación italiana tuvo a la modernidad todavía a sus puertas, mientras el Risorgimento no se había completado, por decirlo así, este concepto sintético de la «hegemonía» como «horizonte de esperanza» (Koselleck) era socialmente plausible. Desde la «revolución antropológica» (Pasolini) que la sociedad de consumo produjo en Italia en los años 60, y desde el movimiento del 68 (que con una «conciencia necesariamente falsa», si se quiere, se vio a sí mismo exclusivamente vinculado a la lucha de clase proletaria) comenzó en Italia la erosión de este horizonte de esperanza, cuya última gran versión provisional fue el «compromiso histórico» de Enrico Berlinguer.

Traducción: Nora López

Este artículo es copia fiel del publicado en la revista Nueva Sociedad N° 115 Septiembre- Octubre de 1991, ISSN: 0251-3552, <[www.nuso.org](http://www.nuso.org)>.