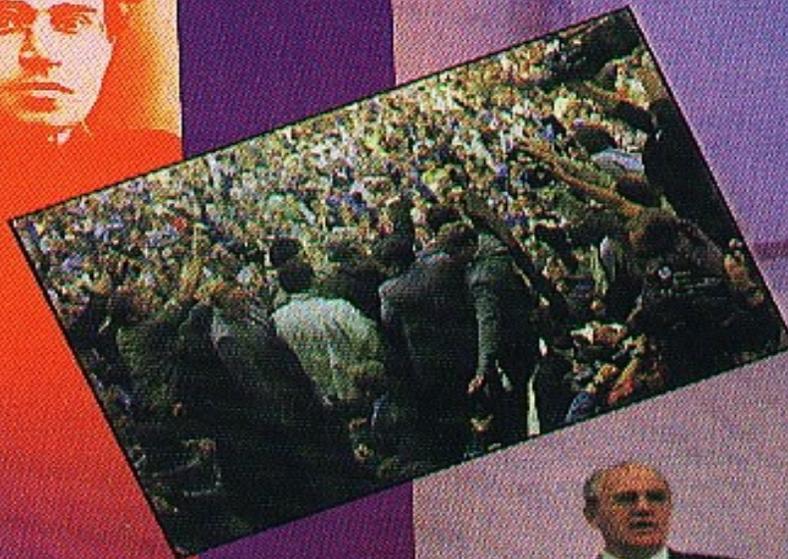
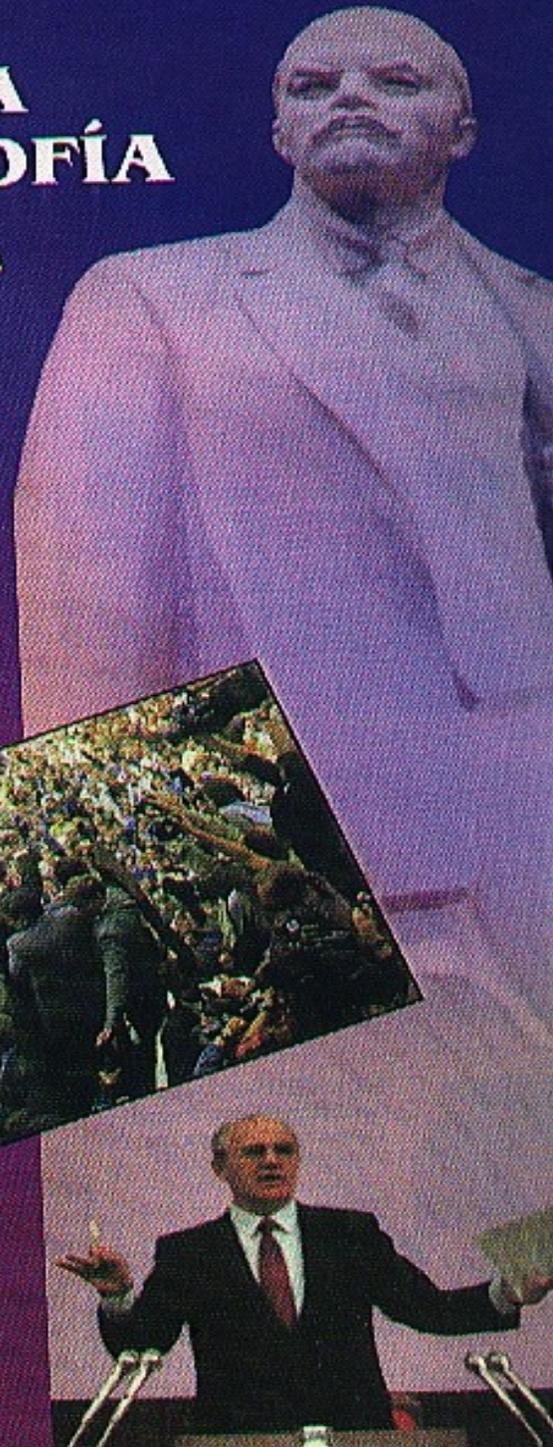


ENTRE LA POLÍTICA Y LA FILOSOFÍA

**Gramsci y la crítica
al marxismo**



ÁNGEL RUIZ



Editorial de la Universidad de Costa Rica

2003

Índice

PREFACIO.....	3
INTRODUCCION.....	5
I. POLÍTICA Y FILOSOFÍA.....	8
Bloque histórico.....	8
Sociedad civil e ideología.....	8
Sociedad civil y sociedad política	9
Los intelectuales.....	11
Las “superestructuras”.....	12
Ideología.....	13
Sociedad civil y bloques históricos.....	14
Los intelectuales otra vez.....	15
II. HEGEMONÍA Y POLÍTICA.....	18
El concepto de hegemonía.....	18
La evolución de la noción.....	19
Hegemonía sobre coerción.....	20
Sobre la estrategia política.....	22
Guerra de posición y guerra de maniobra.....	24
Sobre la hegemonía de nuevo.....	25
Sociedad civil versus estado, gobernabilidad y hegemonía.....	28
III. EPISTEMOLOGÍA Y ÉTICA.....	31
El marxismo.....	31
Gramsci y el historicismo.....	32
Epistemología de la ciencia social.....	37
Los problemas en la ética.....	41
IV. GRAMSCI Y EL MARXISMO.....	42
NOTAS.....	46
BIBLIOGRAFIA.....	59

PREFACIO

Tal vez parezca extraño pero, en los últimos años, es posible encontrar de manera persistente ideas y conceptos planteados o elaborados o reconstruidos por el italiano Antonio Gramsci sobre política, filosofía y asuntos culturales. Asuntos como los de “consenso” y “hegemonía” civiles *versus* “coerción”, unidad del “bloque histórico”, papel decisivo de las “superestructuras” culturales, los intelectuales como clase articuladora del orden social, abundan en la literatura política y social, y, en muchos casos, es posible detectar una filiación directa o indirecta con los conceptos de Gramsci. Con el colapso, implosión, del mundo soviético, y la depreciación estrepitosa del marxismo, muchos intelectuales y políticos asociados antes a la izquierda han buscado en Gramsci una tabla teórica de salvación.

Su influencia sigue a pesar del nuevo contexto histórico. Basta explorar un poco la red *Internet* para constatar la existencia en el mundo de alrededor de unas 7.000 páginas *web* sobre Gramsci. Hace unos 20 años se fundó la *Fondazione Istituto Gramsci* (sobre el *Istituto Gramsci* fundado en 1949) que cuenta con revistas, biblioteca y muchos servicios. Esta biblioteca posee no menos de 100.000 volúmenes y más de 5.000 periódicos. Existe también una *International Gramsci Society*, que posee una *Newsletter* de circulación regular. Y todavía existen varias sociedades *gramscianas* en varios países (incluso México).

Me ha parecido importante, entonces, ofrecer al público un breve análisis de las principales ideas de este autor que participó activamente en el firmamento político e ideológico de la que pareciera otra época, aunque cerca en años lejana en términos históricos: aquélla anterior a la Guerra Fría.

Nuestro estudio se concentra en los conceptos de bloque histórico, hegemonía, sociedad civil, sociedad política, y sobre el papel de los intelectuales en la sociedad moderna. Pero, también, una tercera parte de nuestro libro realiza una incursión profunda en la epistemología y la ética que suponen las ideas de Gramsci. El tema puede resultar de gran interés para quienes se preocupan por las ciencias sociales y en particular la historia, porque el análisis nos lleva a determinar los límites y las posibilidades que éstas poseen en el conocimiento de la realidad social; es decir, nuestro estudio nos conduce a consideraciones de tipo epistemológico y ético.

La referencia al marxismo se vuelve inevitable, en tanto Gramsci fue no solo un teórico de este movimiento ideológico sino, también, un dirigente fundamental del Partido Comunista italiano. Por eso, además de colocar el pensamiento de Gramsci en el marco intelectual que le corresponde, y dentro de nuestra perspectiva intelectual, de esta manera hacemos explícito un profundo cuestionamiento político y

filosófico de varias de las ideas centrales del marxismo; de esa manera continuamos aquí una indagación crítica que ya establecimos con todo detalle en nuestro libro *Ocaso de una utopía* (Editorial UCR, 1993).

El nuevo orden histórico impone la tarea de la reflexión y readecuación de las categorías y conceptos del pasado en búsqueda de una mejor interpretación de nuestra realidad, y de una mejor aproximación a la praxis política. En este libro buscamos un análisis de ese tipo, y por eso en todos los capítulos se sugieren conclusiones o implicaciones para nuestro contexto.

La introducción y los primeros dos capítulos analizan dimensiones políticas, aunque en una relación estrecha e inevitable con la filosofía. El tercer capítulo es eminentemente filosófico, y el cuarto establece la filiación y la diferencia entre Gramsci y Marx; este último constituye hasta cierto punto una conclusión de nuestro libro.

Aunque este libro no verá la luz pública sino hasta el año 2002, debo advertir al lector que algunas de sus líneas fueron escritas ya hace bastantes años, aunque no por eso han perdido todo su valor y sentido intelectuales.

Finalmente, para concluir este prefacio, me permito expresar mi agradecimiento a la Editorial de la Universidad de Costa Rica por su apoyo en la publicación de esta obra.

Ángel Ruiz

Director

Centro de Investigaciones Matemáticas y Meta-Matemáticas

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio

28 de junio del 2001.

INTRODUCCION

De cabeza en el siglo XXI, formalmente desde el 2000 o el 2001, o, si se quiere, dentro del mismo desde hace varios, nos enfrentamos a bastantes problemas de fondo en este escenario político, social e intelectual, que no han sido resueltos. La implosión del comunismo soviético y las revoluciones que se iniciaron en 1989 no han resultado suficientes para asegurar una mejor comprensión de las tendencias de la sociedad moderna y, mucho menos, para el establecimiento de políticas ciertamente eficaces para resolver (o intentar resolver) las múltiples desigualdades sociales existentes.

No ha resultado suficiente el establecimiento de la democracia representativa (en la dimensión política) y del mercado (en la economía) , casi como paradigmas, para permitirnos la lucidez y la voluntad esenciales para la construcción de un mejor mundo para todos. Más bien, tanto en el mundo intelectual como en el espectro político se han fortalecido posiciones que parecieran corresponder ya no solo a la época previa a la desaparición de la Guerra Fría sino, con mayor propiedad, a tiempos muy anteriores al siglo XX. Tanto en el escenario político como en el intelectual, notamos una carencia de discursos y acciones capaces de motivar ni la comprensión ni, mucho menos, la ilusión y el optimismo edificantes en los individuos y en las naciones.

Política e intelectualmente no se ha realizado un definitivo debate con las orientaciones y las ideas y métodos de explicación y de ingeniería social que emergieron —si se quiere— de la época de la Revolución Francesa y que por diversas vías penetraron en la modernidad. El marxismo , por ejemplo, codificó muchas de esas ideas y, ya es historia práctica, realizó una materialización social en forma de regímenes represivos y totalitarios. Que estos hayan colapsado drásticamente no es suficiente para establecer un final a la discusión. No solo porque estas ideas todavía afectan el horizonte intelectual, sino porque es necesario buscar medios teóricos y soluciones frente a los retos que el bienestar humano enfrenta en el nuevo momento.

Ese cuerpo de ideas y políticas asumió posiciones sobre muchas cosas que siguen siendo importantes. Ahí está en el tapete todavía el asunto de las leyes de la historia y el del peso de los diferentes factores sociales en los acontecimientos humanos: ¿la religión pesa más que la economía ? o ¿la ciencia más que la doctrina política? Ahí esta todavía el debate: ¿cuánto de la sociedad y de la historia es posible conocer?, y, además, ¿cuáles son los límites de la ciencia social? Un asunto general clave: ¿es posible el progreso ? o, también, ¿podemos afirmar que no hay retorno al pasado?; y la decadencia: ¿será posible? Los asuntos son muchos: las relaciones entre Estado y Sociedad Civil , los alcances de la democracia liberal y los caminos de una representación política y social más amplia, el sentido de los partidos políticos y de las diferentes organizaciones de la vida civil en un contexto diferente, el papel de la ideología y las doctrinas en el nuevo orden mundial. ¿Pueden ser las políticas humanas expresión de una ética ? Es decir, ¿posee sentido asociar política y ética? O, mejor, ¿ésta última se

reduce a conjuntos de acciones pragmáticas? Pero, entonces, si hay una ética: ¿cuál ética? ¿Existe una ética no basada en entidades trascendentes o divinas? Nadie puede negar que la sociedad moderna alberga en su seno graves tendencias hacia la fragmentación social y hacia la desigualdad en todas las escalas, ¿existen líneas de acción que puedan enfrentar estas tendencias y no terminar afirmando la represión y el totalitarismo comunistas? ¿Cuáles son los conceptos teóricos que pueden explicar la sociedad, su historia y permitir la definición de políticas en esa dirección?

Es en este territorio donde adquiere relevancia la discusión con ideas previas a la *Revolución del 89* y en particular con posiciones filosóficas y metodológicas que fueron parte del mundo marxista.

Antonio Gramsci ha sido considerado por muchos un gran teórico del marxismo [1]. También fue, sin embargo, crudamente atacado por otros dentro del mismo movimiento ideológico y político. Algunas de sus ideas todavía influyen en el análisis político y social más allá del marco ideológico dentro del que participó. E, incluso, después de la caída del comunismo soviético y la crisis de marxismo que esto supuso, son muchos los intelectuales que han tratado de asirse a algunas de las ideas de Gramsci. Para decir algo: ¿Acaso no existe un parentesco con las visiones *postmodernistas*? Por eso, el análisis de las ideas de Gramsci cobra particular interés intelectual y, si se quiere, especialmente, político.

Buscamos analizar algunos de los principales conceptos elaborados por Gramsci en la explicación social y en la definición de acciones políticas. Los temas muerden algunas de las problemáticas señaladas arriba y si bien no nos proponemos dar respuestas a las preguntas planteadas sí expandir la reflexión. Por otro lado, en este trabajo buscamos determinar qué fue lo que convirtió a este brillante pensador italiano en líder intelectual para algunos y traidor para otros, a veces ambas cosas para la misma gente en diferentes épocas. Nos interesa saber las relaciones entre Gramsci y el marxismo, pero esencialmente de una manera intelectual y no política. Buscamos saber qué es lo que asume Gramsci de Marx y en qué se separa de él. Esto tiene importancia en la comprensión de las ideas marxistas y su impronta en la historia moderna. De la misma manera, nos interesa la ética y la epistemología del pensamiento *gramsciano*. Nuestra incursión en este marco de ideas nos llevará a una crítica teórica de la lógica *gramsciana* y especialmente de la estructura intelectual que comparte con el marxismo. En el estudio de estas ideas queremos incursionar en las posibilidades de “validez” [2] de la ciencia social, en particular de la historia. En nuestro estudio además de los aspectos políticos nos interesan muy especialmente los metodológicos, epistemológicos y filosóficos en general.

Con Gramsci hay que tener, de partida, una precaución. La doble censura que se impuso a sus escritos de la cárcel, sus voluntarias simbolizaciones y la labor del implacable censor fascista, crearon una serie de problemas para precisar los verdaderos ejes del pensamiento gramsciano. Las interpretaciones variadas y contradictorias que da

curso hacen difícil asegurar que al tomarse un sendero particular en éste se encuentre efectivamente Gramsci [3]. La articulación de los conceptos gramscianos sobre la sociedad y la historia puede intentarse a través, por ejemplo, del “bloque histórico” o, por otro lado, de la “hegemonía”.

El espacio a la interpretación y a la incertidumbre en torno a las ideas de Gramsci es mucho. Lo cual deja mucho lugar a la especulación y, por otro lado, obliga a reducir las pretensiones de certeza y autoridad casi apodícticas de las interpretaciones particulares.

Hemos escogido hacer este análisis sobre Gramsci, además, porque permite una excelente oportunidad para el debate con las ideas marxistas (tanto ideas de Marx propiamente, como aquellas que fueron parte de la tradición y el movimiento histórico marxistas) que, a pesar de la *Revolución del 89* y el colapso del mundo soviético, sigue siendo una tarea importante para la comprensión de la realidad social y la acción política del futuro. En particular, nos permite un análisis más profundo la filosofía de la *praxis* de Marx. Gramsci asumió una versión propia y diríamos extrema de ésta, pero con mucha coherencia intelectual.

Una de las primeras cosas que encontramos en Gramsci es la existencia de una estrecha relación entre los conceptos teóricos que usó y las necesidades políticas que se planteó. Por ejemplo: la estrategia diferenciada entre los países de democracia representativa parlamentaria y la Rusia zarista fue clave en las preocupaciones teóricas y políticas de Gramsci. Fue importante para Gramsci intentar dar una respuesta al fracaso de la revolución comunista en la Europa de la posguerra bajo el triunfo revolucionario bolchevique. Con una motivación política general Gramsci reformuló conceptos teóricos como el de *hegemonía* y recurrió incluso a un lenguaje militar usado a lo largo de la guerra mundial [4]. El análisis histórico de Gramsci puso en tensión el análisis social marxista clásico y el papel de nociones como las de estructura y las superestructuras ideológicas y políticas. Gramsci trastocó el orden en este engranaje social utilizado por Marx. El concepto de “Sociedad Civil”, por ejemplo, adquirirá un sentido diferente a la tradición marxista y con serias implicaciones teóricas y políticas. ¿Es posible asociar estas reflexiones a asuntos de nuestro tiempo como la *ingobernabilidad* o la *crisis* en una nación o el sentido histórico de una *hegemonía internacional*? ¿El concepto de Sociedad Civil en Gramsci puede servir a los propósitos por definir una política de ampliación de la democracia social?

Algunas de las posiciones de Gramsci muestran la influencia neohegeliana de Benedetto Croce, [5] padre espiritual del liberalismo en el desarrollo “tardío” italiano, y otras simplemente no escapan de los gruesos barrotes del marxismo. Pero, en su conjunto, manifiestan interesantes caminos de reflexión con los que el debate puede resultar beneficioso para nuestra comprensión del presente y de las tendencias que pueden moldear nuestro futuro.

I. POLÍTICA Y FILOSOFÍA

Uno de los conceptos que tal vez engloba con mayor generalidad la producción teórica de Gramsci, y que sirve como recipiente en el cual otras categorías se articulan es el de Bloque Histórico; y esto a pesar de que no es sobre el que más recae la pluma gramsciana. Es ésta una noción estrechamente conectada a la de hegemonía , que es de lo más valioso en las ideas de Gramsci.

Bloque histórico

En el seno del Bloque Histórico intervendrán para Gramsci los determinantes de las relaciones sociales. La “unidad” de la superestructura y la estructura encuentra en el Bloque Histórico el sentido que el marco ideológico gramsciano busca. Pero, además, un sistema social está integrado cuando interviene la hegemonía de una clase, depositada y vehiculizada por los “intelectuales”. Este es el verdadero comienzo del Bloque Histórico. Es su premisa de definición. La relación, que en el marxismo es decisiva, entre la superestructura y la estructura aparecerá aquí a través de los intelectuales. Estos poseen aquí como función la elaboración y administración de la superestructura, que brindará a la clase económicamente dominante homogeneidad y dirección en el Bloque Histórico. Señala Gramsci:

“Cada grupo social, al nacer en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea conjunta y orgánicamente uno o más rangos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de la propia función, no solo en el campo económico sino también en el social y el político” [6].

El Bloque Histórico involucra una superestructura y una estructura. Gramsci analizará fundamentalmente la primera y las relaciones que tiene con la segunda. Separa la superestructura en dos esferas: la Sociedad Civil y la Sociedad Política .

Sociedad civil e ideología

La Sociedad Civil , para Marx , se plantea como el campo en que están “los organismos vulgarmente llamados privados y que corresponden a la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad” (Sociedad Civil corresponde en el texto original de Marx al de “*bürgerliche Gesellschaft*”). La Sociedad Civil para Gramsci está constituida por las organizaciones privadas, en contraposición con el Estado , pero, y esto es lo básico, fuera del marco de las relaciones económicas. Sociedad civil es aquí una dimensión “superestructural” [7]. Entonces está íntimamente relacionada con la ideología.

Para Gramsci la ideología es “...una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida intelectual y colectiva” [8]. Sin embargo, establece que solamente las ideologías ligadas a una clase fundamental económica son esenciales. Aunque puedan parecer independientes, las distintas ramas de la ideología ligadas a una clase son parte la concepción del mundo de la clase dirigente. Gramsci es radical: hasta las ciencias son ideología; lo que no sería ideología son los datos. La filosofía es colocada en un papel especial: nexos articulador y la piedra angular de la ideología, es su estrato más coherente.

En el marxismo el concepto de “ideología ” se ha asimilado a “falsa conciencia”: conjunto de ideas cuya función es ayudar a mantener el orden social impuesto por las clases dominantes. La noción que usa Gramsci, sin estar totalmente en contradicción con la clásica marxista, brinda mayor amplitud y flexibilidad.

Lo más interesante es que Gramsci brinda a la ideología un papel importante en la configuración de la sociedad. La ideología es el lugar donde las clases sociales y los hombres toman conciencia de su papel y de las contradicciones sociales, y este lugar es necesario y decisivo. La estructura ideológica es la organización a través de la cual se difunde la ideología. Las organizaciones culturales: Iglesia, escuela y prensa. Los instrumentos técnicos son la radio, periódicos, etc. Gramsci, por ejemplo, habla de la Iglesia Católica -a la que recurre reiteradamente como un ejemplo en su estudio de las superestructuras- como una Sociedad Civil dentro de la Sociedad Civil, que ha mantenido su poder bajo sus propias condiciones de homogeneidad interna [9]. Y con esto busca una explicación precisa de la homogeneidad o unidad que a veces los grupos y clases dominantes se dan. Para estos propósitos Gramsci recurre a la categoría de los intelectuales [10]. Gramsci, al enfatizar el rol de la ideología y al señalar la importancia de los intelectuales, se distancia de la interpretación común a muchos marxistas en el sentido de que la dominación de la base económica es muy fuerte.

Sociedad civil y sociedad política

Aunque la Sociedad Política en Gramsci puede identificarse con el Estado , sin embargo, en su marco conceptual, también puede entenderse de una forma más amplia en tanto se haga referencia a su papel esencial. La Sociedad Política es aquella que involucra a todas las actividades de la superestructura que dan cuenta de la función de coerción.

Existen relaciones entre la Sociedad Civil y la Sociedad Política . En todo momento lo determinante es apreciar en los diferentes organismos de la Sociedad Civil o de la Sociedad Política cuáles juegan un papel de coerción o consenso.

Coerción implica Sociedad Política y consenso Sociedad Civil.

La distinción entre Sociedad Política y Sociedad Civil, según Gramsci, es metodológica: ambos son aspectos de la hegemonía de la clase dominante [11].

La nueva forma teórica de entender la realidad política y social encuentra -como ya lo mencionamos- un sustento político. Gramsci hace diferencias entre distintos países. Separa geopolíticamente Oriente y Occidente con base en la relación entre Sociedad Civil y Sociedad Política, en el uso del consenso o la coerción. En las sociedades occidentales de democracia representativa parlamentaria la hegemonía reside en la dirección “intelectual y moral”, “ideológica” de la sociedad. Esto establece una estrategia política dirigida hacia la Sociedad Civil. En los países “primitivos” la lucha se dirige hacia la toma del poder coercitivo, que ha predominado en la sociedad. En este terreno, para Gramsci, el grado de evolución de un Bloque Histórico se puede analizar en términos de la importancia que juegue la Sociedad Civil dentro de éste.

Debemos señalar que en lo anterior subyace una visión sobre el Estado más amplia que la elaborada por Marx y Engels [12]. Para aquellos, el Estado es simplemente la organización violenta de la explotación de una clase sobre las otras, donde los componentes esenciales son la burocracia y el ejército. En Gramsci, las cosas son algo diferentes. Si bien en el mundo “primitivo” puede que el Estado se reduzca a eso, en “Occidente” las cosas no son así. La recurrencia a una noción más amplia que el Estado como los términos de Sociedad Política y, también, la relativización del Estado (con la importancia concedida a la hegemonía y a la Sociedad Civil) ya son signos de una visión diferente en cierta medida.

En la lógica de Gramsci, la distinción entre Sociedad Civil y Sociedad Política debe resolverse bajo el Bloque Histórico de la clase obrera. Esto plantea dos asuntos complejos. Por un lado, esta “resolución” significa básicamente que ambas dimensiones se funden en una sola realidad, o lo que es lo mismo que en la sociedad “proletaria” Sociedad Civil y Política son lo mismo. Esto posee implicaciones peligrosas, porque podría entenderse en el sentido de anular las diferencias entre el interés público y el privado y, -a larga- como sucedió en la realidad, a sumergir la mayor parte de la vida civil en el Estado, con las terribles consecuencias que ello supone. Por otro lado, Gramsci expresa aquí que no se ha separado de la sobrevaloración del proletariado que hace Marx.

El asunto se vuelve aún más claro cuando hacemos mención de otro asunto delicado: para Gramsci el partido comunista será al mismo tiempo la Sociedad Civil y la Sociedad Política. La ideología es el marxismo. Visto en términos prácticos, el partido comunista es el unificador de ideología y *praxis* política, y constituye el embrión de la nueva sociedad y del nuevo Estado. Y esto, precisamente, es lo que pasó en la Unión Soviética. El partido centralizado política e ideológicamente, sectario y dogmático, voluntariamente autoritario, se convirtió en el modelo de la nueva sociedad (solo que aquí

la dimensión autoritaria ya no fue voluntaria).

Toda clase fundamental aspira a la hegemonía tratando de representar a la sociedad entera y fundando una “sociedad regulada”. Pero solo el proletariado podrá realmente lograr esa representación y la unidad social armónica. Dice Gramsci:

“Solo el grupo social que se plantea el fin del Estado y el suyo propio como una meta a alcanzar, puede crear un Estado ético tendiente a poner fin a las divisiones internas de los dominados, etc., y a crear un organismo social unitario técnico-moral” [13].

Es interesante esta adjetivación del Estado como ético. Esta parece estar asociada a condiciones superestructurales. Esto se plantea por ejemplo cuando señala que el Estado debe tener también una función cultural para con la sociedad; dice Gramsci:

“... cada Estado es ético en cuanto una de sus funciones más importantes es la de elevar a la gran masa de la población a un determinado nivel cultural y moral, nivel (o tipo) que corresponde a las necesidades del desarrollo de las fuerzas productivas y, por consiguiente, a los intereses de las clases dominantes” [14].

Este Estado “ético”, al decir gramsciano, aparece como una primera fase al establecerse la hegemonía de una clase y, luego, éste deviene “Estado de clase”, dejando de ser ético. Aquí hay otro problema para el marxismo. Para el marxismo, el Estado es siempre un Estado de clase. Aún incluso con el Estado “proletario”. Gramsci está tratando de explicar que en los orígenes primarios de la regencia de una clase (v.g.: la burguesía) ésta aglutinaba bajo principios ideológicos al conjunto de la sociedad oprimida y en un período jugaba un rol objetivamente progresivo y revolucionario.

Gramsci percibe la dimensión no clasista del Estado, pero es incapaz de plantearlo con fuerza; puesto que hacerlo supondría una ruptura con premisas marxistas básicas. Es necesario recordar, sin embargo, que para Marx la burguesía jugó un papel progresivo y revolucionario en términos esencialmente económicos; una vez al frente de un Estado las cosas no resultaban iguales.

Los intelectuales

Para Gramsci, las relaciones entre la base material y la superestructura se plantean por medio de la *intelligentzia* [15]. El problema del Bloque Histórico se traduce en la acción y desarrollo realizados por los intelectuales y, debe añadirse, aunque no siempre los intelectuales son la representación de la nación ésta condición sí se requiere para preservar la unidad del Bloque Histórico [16].

Siempre según Gramsci: al representar la *intelligentzia* grupos sociales (porque no son independientes) se vuelve necesario distinguir entre aquellos intelectuales ligados a la clase dominante en el Bloque Histórico y los ligados al Bloque Histórico anterior. El carácter de la hegemonía dentro de la Sociedad Civil se define y describe por medio de estas relaciones. Aquí hay un punto importante: si bien los intelectuales están vinculados orgánicamente a las clases sociales que representan, éstos poseen autonomía frente a ella. Gramsci considera que existen procesos de desarrollo diferentes en la base económica de la sociedad y las llamadas superestructuras. Lo decisivo es que los intelectuales deben asumir la hegemonía política y social en la nación y deben homogeneizar la clase social que representan. Esta es su función.

Gramsci planteaba la existencia de jerarquía entre los intelectuales, como expresión de la relación entre las clases sociales que éstos representan [17]. Por ejemplo, los grandes intelectuales son los edificadores esenciales del bloque intelectual que dirige la hegemonía en el Bloque Histórico, y no los intelectuales de poca monta [18]. Es en este contexto teórico donde Gramsci propone una nueva formulación de las tareas revolucionarias en el Bloque Histórico: se trata de lograr la ruptura y dispersión del bloque intelectual. Es decir, replantea la estrategia “revolucionaria” de los marxistas. Aunque Gramsci lo que criticaba era que en la vida política se ataque a los pensadores y políticos de tercer orden y no a los principales, coloca a la “lucha” intelectual en un primer nivel. De nuevo, se trata de un énfasis especial en los aspectos culturales y superestructurales en la estrategia política.

El análisis lo aplica Gramsci a la definición de hegemonía: ésta se establece mediante un sólido bloque intelectual de la clase económicamente dominante, que integra a otros intelectuales provenientes de lo que llama las clases “subalternas” dentro del Bloque Histórico. En este contexto ¿qué es la crisis de un Bloque Histórico para Gramsci? Es precisamente una ruptura del vínculo orgánico entre las dos estructuras del Bloque Histórico, pero también se trata de una crisis que debe englobar a las clases “fundamentales”: la que domina y la que aspira a ello. Aquí vuelve el pensador italiano a las dos clases típicas del marxismo, pero con la diferencia de que se trata de una crisis de hegemonía y, por ello, debe centrarse primordialmente en el seno de la Sociedad Civil. Mediante el concepto de intelectual y su papel en las superestructuras busca definir una estrategia política.

Las “superestructuras”

Gramsci pensaba que la estructura y la superestructura eran algo así como el contenido y la apariencia. Pero donde ambos estratos eran necesarios. Gramsci se negaba a admitir un marxismo economicista y, más bien, afirmaba que la conciencia “hecha praxis” era necesaria. En este territorio podemos aceptar algunas implicaciones: si se acepta el lenguaje conceptual marxista y se admite que ambos estratos son necesarios y, además, existe un puente concreto que son los intelectuales, no sería

equivocado suponer que el estudio de la superestructura puede proporcionar luz sobre la estructura de la sociedad. Gramsci pensaba que no existía ni un determinismo histórico ni uno económico, y pretendía defender al marxismo precisamente de esos cargos, aunque creemos que interpretaba mal al marxismo.

En la visión de Gramsci existe mayor flexibilidad entre estructura y superestructura y una mayor amplitud para realizar el análisis sobre la sociedad que si se parte del determinismo histórico y económico [19]. El problema de fondo tanto en Gramsci como en Marx es, sin embargo, que la separación entre ambos estratos es ya en sí portadora de una visión de la realidad que no resulta en nuestra opinión adecuada. Plantea una separación bidimensional cuando probablemente sea más conveniente en aras de la mejor comprensión social una conceptualización polidimensional, que permita estudiar una mayor cantidad de relaciones entre las diferentes dimensiones. Aunque Gramsci pretendía darle un sentido diferente a eso de la forma y el contenido, no dejaba de caer en ese método clásico de reducir la realidad a la “forma y el contenido”.

Tenemos en Gramsci un evidente acento en lo ideológico. Esta interesante lógica le llevó a revisar incluso el concepto de “Sociedad Civil ” de Marx . Para Marx, el concepto de Sociedad Civil se refería a:

“Las relaciones jurídicas, así como las formas de Estado no pueden explicarse ni por sí mismos, ni por la llamada evolución general del espíritu humano; se originan más bien en las condiciones materiales de existencia que Hegel , siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, comprendía bajo el nombre de ‘Sociedad Civil ’, y la anatomía de la ‘Sociedad Civil’ debe buscarse en la economía política” [20].

Para Marx , el concepto de “Sociedad Civil ” no posee el mismo carácter que el que utiliza Gramsci más bien de corte superestructural, no es tampoco un momento económico. En Gramsci el concepto es más amplio.

Ideología

Aunque podemos encontrar varios sentidos que usa Gramsci, podemos seleccionar el que nos parece más evidente. Este concepto integra muchas cosas que van desde el folclore hasta la ciencia . Esta aproximación es contradictoria con la afirmación de ideología como “justificación” de las relaciones de una clase económicamente propietaria en el seno de la sociedad, que es lo que entiende el marxismo como “falsa conciencia”. ¿Es acaso que la “falsa conciencia” que representa la ideología recaería también sobre el folclore y la ciencia natural?. Lo que sucede es que su concepto de ideología es más amplio en la búsqueda por valorar mejor las ideas en su relación con las contradicciones sociales.

En su *Introducción a la crítica de la economía política* Marx usaba el término de ideología así:

“Por un lado la transformación material de las condiciones económicas de producción que se debe comprobar con el espíritu riguroso de las ciencias naturales, y también por otra parte, las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra las formas ideológicas bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo llevan hasta sus últimas consecuencias” [21].

Esta cita es muy expresiva. De una manera clara Marx establece una distancia entre ciencia natural e ideología. En Gramsci la ideología está presente en todo y, en especial, en las ciencias (lo que no sucede en Marx), y la ideología es necesariamente expresión del momento histórico y social (lucha de clases, etc.). La conclusión es: para Gramsci las ideas (particularmente las de las ciencias) solo pueden juzgarse a partir de la historia y la sociedad mismas. Las ideas deben juzgarse como las mismas instituciones sociales a partir de las contradicciones sociales e históricas y a partir de la “adecuación” que tengan. No es posible pensar en un conocimiento “objetivo” por encima de la historia o de las contradicciones sociales. Es decir, Marx admitía que hay un conocimiento al margen de lo ideológico, que puede entenderse como objetivo (aunque no admitiría un punto de vista cósmico o trascendental). En Gramsci no hay un marco de referencia cósmico ni trascendental, pero además toda objetividad desaparece en las contradicciones históricas y sociales. En Gramsci se plantea un relativismo histórico y social con relación al conocimiento. Aunque Gramsci pensaba que su pensamiento en esto era igual que el de Marx, se equivocaba. En la tercera parte de este ensayo haremos un análisis detallado de estas consideraciones epistemológicas.

Sociedad civil y bloques históricos

Gramsci establece una diferenciación entre los Bloques Históricos no de acuerdo a su desarrollo económico y a la forma como cada país se integra productivamente a la sociedad mundial. Su diferenciación se basa más bien en el desarrollo de la relación entre Sociedad Civil y Sociedad Política. El mayor desarrollo se supondrá pertenece a aquellos Bloques Históricos en los que el elemento predominante es el consenso, i.e. la Sociedad Civil. Esta separación es interesante. Gramsci compara, por ejemplo, la Rusia zarista con los países occidentales y sitúa en estos últimos el último desarrollo por su forma democrática representativa parlamentaria que hace del “consenso” la base del poder. Habría sido interesante la opinión de Gramsci sobre Costa Rica: ¿a la “altura” de los países occidentales o del la Rusia zarista y del oriente primitivo? Es claro que la distribución entre países que efectúa Gramsci no parte de una diferenciación establecida meramente en el terreno económico—político. Esto último lo hubiera llevado, dentro del marco marxista, a la distinción simple entre países de capitalismo avanzado y colonias o

semicolonias. Parte, más bien, de una diferenciación superestructural y, más que ello, dependiente del desarrollo de la Sociedad Civil y de consideraciones ideológicas. La metodología empleada por Gramsci se separa de la sobrestimación y el determinismo económicos.

Aunque se trata de un asunto que vamos a desarrollar con más profundidad más adelante, no deseamos pasar por alto la consecuencia política esencial que supone el poner en los países occidentales y “democráticos” el énfasis en la Sociedad Civil y no afirmar la Sociedad Política. La primera observación es el carácter de “revisión” del marxismo leninista que efectúa. Es evidente que Marx no se refería precisa y estrictamente a los atrasados orientales cuando centraba la política revolucionaria del proletariado en la destrucción del Estado burgués y la toma del poder. Para Marx, no hablemos de Lenin, la Sociedad Política no era nada secundaria. Todo lo contrario. Se trataba de destruir ese engranaje en primera instancia. El accionar del proletariado era político. Su función no era primariamente la crítica a la ideología burguesa [22].

De la misma manera, al sugerir un carácter secundario del Estado en las sociedades occidentales desarrolladas, Gramsci abre las puertas a diferentes interpretaciones e interesantes posibilidades sobre la estrategia política. La más importante tal vez sea la de disminuir la importancia del asalto al poder, lo que para el marxismo significaría eliminar de un solo tajo la síntesis de la política proletaria revolucionaria. Para el marxismo la premisa política fue siempre la toma del poder, aunque en su marco teórico la política no debería ser decisiva (debido al determinismo) [23].

Los intelectuales otra vez

Para Gramsci los intelectuales formaban un bloque intelectual que incluía muchos grupos que iban desde los filósofos, economistas y los políticos profesionales, hasta muchos otros, para dirigir la superestructura de la clase dominante y provocar su homogeneización como clase social; hace referencia a una clase social definida a partir de cierta función social, a pesar de que sus actividades sean diferentes. Gramsci no aceptaría, sin embargo, que los intelectuales puedan ser planteados como una o varias clases sociales, porque su noción de clase social estaba atada a la clásica del marxismo. Para el marxismo, una clase social solo se puede definir a partir de la posición ocupada en la propiedad de los medios de producción. Gramsci, no obstante, va lejos en su separación del marxismo cuando asigna una dinámica, un valor, una función y un papel histórico a los intelectuales, aunque nunca admitiera esta separación.

Ya en nuestra opinión: el papel o mejor dicho los papeles de los intelectuales en la sociedad no pueden atarse de una forma tan rígida. Para comenzar por un asunto de método: no puede pretenderse que el estrato de los intelectuales esté definido por una función social determinada universal. La noción de homogeneización ideológica de las

clases dominantes o de dirección de la hegemonía de éstas nos parece demasiado abstracta precisamente porque el punto de partida es una sociedad partida en dos clases antagónicas cuyo conflicto determina la sociedad y la historia . La sociedad debe verse más bien como un conglomerado de grupos y clases sociales e individuos, con una amplia diversidad y variedad de ideologías. En esta normalmente no existe homogeneidad y a lo sumo existen ideas con mayor influencia que otras. El papel de los intelectuales solo podría verse como la suma de muchas funciones particulares. De igual manera, si la sociedad no se ve como la unión de dos macrodimensiones como la estructura y la superestructura , sino como un conglomerado de muchos estratos que se integran y relacionan entre sí de muchas maneras, no tendría mucho sentido eso de destinar a los intelectuales a ser puente de las dos macrodimensiones. Pero, además, si bien es posible usar las funciones sociales específicas como mecanismos para la definición social en cierta medida, esto no deja de ser insuficiente para percibir la dinámica social. La función social, cuando ésta es posible de determinar, sería apenas el punto de partida. Porque la actividad social de un individuo o de un grupo determinado —sobre todo en el caso de la intelectualidad— tiende a saltar por encima de ese punto de partida y colocarse en otros terrenos diferentes o provocar resultados sociales que nada tienen que ver con su función asignada. Es decir, es más conveniente resaltar la diversidad, lo polifacético y la movilidad de la sociedad moderna, y buscar nociones teóricas y métodos de análisis social en este sentido, que conceptualizaciones tan rígidas y reduccionistas.

Esta problemática se coloca en el carácter de nexo, vínculo, que juegan según Gramsci los intelectuales entre la estructura y superestructura . El intelectual aparece en este análisis como el medio que hace posible que la superestructura esté ligada a la estructura. El marxismo tradicional no negaría que exista un contingente de individuos que dentro de las instituciones superestructurales dirijan su movimiento. Lo que sí negaría es el rol preeminente que aparece en la lógica de Gramsci en la relación base-superestructura. Para el marxismo, ni sincrónicamente (estructuralmente) ni diacrónicamente (históricamente) los intelectuales pueden -en rigor- ocupar el papel tan determinante al seno de la sociedad que Gramsci les asigna.

A pesar de todo, Gramsci no se separa del marxismo , entre otras razones porque no logra salir de la “dependencia” que se establece de los intelectuales con relación a las clases definidas económicamente (están orgánicamente vinculados a una clase social económica), porque admite como punto de partida una sociedad basada en el antagonismo bidimensional y totalizante de la lucha de clases, y porque admite la división marxista de la sociedad en dos dimensiones (estructura y superestructura). La no ruptura con esas premisas marxistas obliga a Gramsci a reducir su análisis en torno al papel de los intelectuales, pero también en torno al análisis general de la sociedad. Aunque Gramsci trata, específicamente con las nociones de Bloque Histórico y de hegemonía , de rescatar el papel de las ideas así como el de la voluntad humana contra el

determinismo económico e histórico, su salto hacia adelante encuentra todavía muchos obstáculos que en nuestra opinión son producto de varias de las premisas marxistas.

La sensación que provoca la lectura de los escritos de Gramsci es la de un brillante pensador que trata de entender la realidad, dotado de un profundo compromiso social, pero que lucha al mismo tiempo con categorías y conceptos que lo amañan y reducen sin tener él mismo plena conciencia de eso: un intelectual en busca de fuerza y aliento para seguir adelante.

Vamos ahora a hacer un recorrido por la noción de “hegemonía ” en Gramsci, así como incidir sobre algunas de las ideas políticas que tienen conexión con esa misma noción.

II. HEGEMONÍA Y POLÍTICA

Ya hemos mencionado el papel preeminente de los intelectuales para Gramsci: constituyen la forma precisa en que se define la hegemonía en el Bloque Histórico. Esto es así pues solo una vez depositada en ellos la dirección intelectual y moral de la sociedad se establece el Bloque Histórico y se homogeneiza a la clase dominante.

El concepto de hegemonía

En Gramsci hay un elemento teórico que también puede suscitar objeciones de parte de los marxistas: el esquema que plantea en torno a la conquista del poder es el mismo en la revolución burguesa y la proletaria. El ganar la dirección ideológica de la sociedad, la hegemonía antes de la toma del poder político, era, para Gramsci, común denominador de las revoluciones burguesas y proletarias. Este hablaba del Siglo de las Luces y de los brillantes ideólogos burgueses que destrozaron la ideología feudal presagiando el canto final, y la época burguesa. Según él, de lo que se trataba para el proletariado ahora era de destrozarse ideológicamente a la burguesía, lograr hegemonía social y remontar luego, al final, el Estado burgués.

Una de las ideas más importantes de Gramsci es la reconstrucción del concepto de hegemonía [24]. Es una de las lecciones que saca de la experiencia de la Revolución Francesa y que Marx no sacó de igual forma. Gramsci planteaba la hegemonía como una reformulación de la estrategia para el proletariado en los países adelantados de Europa al fracasar los intentos de golpes políticos insurreccionales como los de la Revolución Rusa. Dejando al margen que su estrategia sigue siendo marxista en tanto asume el clásico mesianismo proletario y el marco general marxista, Gramsci logró dar con un concepto que es vital en la comprensión de las realidades políticas y sociales en general. En una nación la Sociedad Política debe estar normalmente en dependencia de la Sociedad Civil; y entonces el Estado debe, en condiciones normales, corresponder a los intereses de la Sociedad Civil. En la Sociedad Civil las ideas juegan un papel muy importante. Es en este territorio donde el concepto de hegemonía posee sentido. La hegemonía es de ideas, es hegemonía “cultural” y es hegemonía política, aunque ésta requiera el concurso de las armas y la violencia en algún momento.

Independientemente de que la descripción de Gramsci sea incorrecta o correcta en relación con las revoluciones “burguesas” y “proletarias”, lo importante es el tipo de nociones que se van a filtrar en este análisis.

¿Qué es lo que pretendía explicar Gramsci en el desarrollo de su concepto de hegemonía versus coerción? ¿Cuál era el sustituto histórico sobre el que Gramsci basaba su intento de aprehensión y explicación teóricas? Como lo hemos señalado ya: el curso de los procesos revolucionarios en la Rusia zarista y la Europa de posguerra, y su contraposición, jugaron un rol clave para estimular el pensamiento gramsciano. La

diferenciación Oriente—Occidente, las estrategias de “posición” y “maniobra” diferentes para cada zona geopolítica; en fin una línea de demarcación tan transparente en el contraste de la victoria “proletaria” de la Revolución de Octubre, y lo que Gramsci asumía como las derrotas del proletariado europeo en estos determinantes años. Es claro que Gramsci trataba de encontrar respuesta a estos dos cursos revolucionarios coronados por el triunfo y la derrota respectivamente. Gramsci creía haber encontrado la respuesta en la relación entre Sociedad Civil y Sociedad Política. De allí saldría el concepto gramsciano de hegemonía. De allí la demarcación taxativa entre Oriente y Occidente.

La evolución de la noción

Bajo la fragua de esta problemática, retrotrayendo el lenguaje militar de la Primera Guerra Mundial, usado también por Kautsky, transformando el sentido del concepto de hegemonía del marxismo ruso y extendiéndolo a otra situación, retomando la potente influencia de su maestro Croce y bajo la doble censura de la cárcel fascista en Turi di Bari, el resultado es un sistema teórico: ambiguo, inexacto y muy difícil de desentrañar.

La idea que codificaba “hegemonía” aparece, en primer lugar, en el Plejanov de 1883-84, refiriéndose a la clase obrera contra el absolutismo. Esta idea se replantearía en 1889 cuando ya se hablaba de la conquista por la clase obrera de la “libertad política”, pero aún sin poner en cuestión la dominación del capital. Axelrod, en una polémica de 1898, ya había planteado para la clase obrera rusa un “papel independiente y dirigente en la lucha contra el absolutismo”; sin embargo, siempre dentro de los confines de la revolución burguesa. Ya en 1901, en carta a Struve decía Axelrod: “En función de la posición histórica de nuestro proletariado, la social democracia rusa puede conseguir la hegemonía (*gegemoniya*) en la lucha contra el absolutismo”. Martov se refería así: “la lucha entre los marxistas 'críticos' y 'ortodoxos' es verdaderamente el primer capítulo de una lucha por la hegemonía política entre el proletariado y la democracia burguesa”. En términos generales, la consigna de hegemonía del proletariado en la revolución burguesa fue parte común para los bolcheviques y mencheviques en el Segundo Congreso del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso en 1903.

El concepto de hegemonía utilizado por los bolcheviques antes de 1917 fue dejado de usar ante el contenido propiamente socialista de la Revolución de Octubre de 1917. El concepto va a seguir siendo usado por la Internacional Comunista (KOMIN-TERN), fundada en 1919, bajo las acepciones de:

- hegemonía del proletariado sobre otras capas oprimidas contra el orden capitalista, así como dentro de la Rusia Soviética, y;
- hegemonía de la burguesía sobre el proletariado cuando este dividía luchas económicas y políticas.

Gramsci, dentro del concepto planteado en la Internacional Comunista, enfatizaba el “ascendiente cultural” del proletariado sobre clases aliadas y hacía de ello base para su hegemonía sobre ellos. (Esto es algo que Gramsci planteaba en especial para el campesinado: éste debía reconocer la dirección proletaria por la ascendencia cultural del proletariado sobre él).

A pesar de usar los términos definidos por la KOMINTERN , Gramsci fue más lejos en su elaboración ideológica: cruzó una barrera metodológica en la aplicación del concepto de hegemonía . Extendió el concepto de hegemonía de la relación proletariado - (clases aliadas) en la revolución burguesa contra el absolutismo, hasta la relación burguesía-proletariado en la sociedad capitalista estabilizada. Tradujo el problema a las relaciones existentes entre hegemonía -consenso y coerción, entre Sociedad Civil y Sociedad Política -Estado [25].

Hegemonía sobre coerción

Gramsci afirmó el predominio en las sociedades occidentales de la hegemonía sobre la coerción: la Sociedad Civil prevalece sobre la Sociedad Política . Es la separación evidente entre la Rusia zarista y la Europa Occidental de la democracia política representativa.

Según Gramsci, en Occidente las masas tienen acceso al Estado por medio de las elecciones, el problema reside en un condicionamiento ideológico que impide un gobierno “proletario”. Así que el poder debe buscarse entonces en la Sociedad Civil , sobre todo en el control capitalista de los medios de comunicación masiva. En esta concepción el nexo que determina la hegemonía se encuentra en la Sociedad Civil: el sistema se mantiene por consentimiento, no por coerción; la tarea de los revolucionarios, señalaría Gramsci, es entonces la conversión ideológica de la clase obrera para liberarla de la sumisión a los engaños capitalistas. La lucha es esencialmente en el terreno ideológico [26].

La objeción de algunos marxistas con relación a este asunto se ha dado alrededor del lugar del poder político en la comprensión de la sociedad. Se ha criticado a Gramsci porque éste separa Sociedad Civil y Estado , y porque enfatiza la importancia de la Sociedad Civil y en particular la importancia del dispositivo parlamentario y las elecciones en general [27].

En el marxismo la subestimación de las elecciones en las democracias parlamentarias obedece a dos razones teóricas: por un lado, es la (justa) crítica de los límites de estos procesos en sociedades en las que no existe una verdadera democracia económica (aunque sus conclusiones son extremistas); y, por el otro lado, la subestimación de las dimensiones que caracteriza como superestructurales.

El economicismo marxista extremo solo puede ver que, sin cambio radical en las relaciones de producción, cualquier dispositivo político correspondiente solo puede ser “antiproletario”. Es incapaz de ver que el debate de ideas y programas, la participación ciudadana en el proceso, la posibilidad de ejercer un derecho, aún a pesar de las limitaciones y los engaños que se puedan efectivamente dar, representan una gigantesca satisfacción social, capaz de asegurar mucha estabilidad política. Y, más que eso, el marxismo es incapaz de ver que los dispositivos electorales libres representan un real ejercicio de participación democrática. Se trata de una condición política básica en las reglas de la convivencia social que permite dirimir opciones políticas en el marco del consenso y la paz y no de la guerra y la revolución violenta. Permite, si se mantienen condiciones de desarrollo económico y ampliación de los niveles culturales, una ampliación de la participación y la democracia políticas, y de las posibilidades de progreso social. Pero, además, y esto es vital, la democracia representativa -a pesar de todos sus defectos- es un mecanismo que permite la sustitución o remoción necesaria de los gobernantes. Esto es un mecanismo esencial para una de las tareas políticas sociales decisivas, a saber el control del ejercicio del poder. La democracia representativa -i.e. la elección libre de los dirigentes y gobernantes- es un recurso indispensable para reducir los riesgos inevitables asociados a la administración del poder. Es posible que este no sea suficiente para la plena realización democrática, pero sí es necesario. Es decir, es un punto de partida necesario.

El marxismo le niega validez a la democracia “burguesa” argumentando que el poder no está en la administración del Estado sino en los medios de producción y en la economía. Esto es simplemente el economicismo tradicional del marxismo, así como la incapacidad de no ver otras posibilidades políticas y sociales diferentes a la revolución violenta y la solución radical. Es la mentalidad que no puede ver el rol que la administración estatal puede lograr en la regulación de los intereses colectivos y sociales. Es decir, de cómo el Estado y la acción de la Sociedad Civil (en el capitalismo) puede ayudar a regular las contradicciones, conflictos e intereses sociales. Está ligada esta concepción a la subestimación no solo del Estado sino de las posibilidades de la misma acción política -subestimación atada claramente al determinismo histórico y economicista-. Es evidente que es más fácil la utopía absoluta y *totalizante* al margen de la acción concreta estatal y civil, que la gradual reforma jurídica y política, posible de darse con paciencia y mucha habilidad. Es también -por último- expresión de una mentalidad que apuntala una reducción inapropiada del carácter del Estado y de sus instituciones, así como de la misma Sociedad Civil.

Dentro de la tradición marxista, el asunto de cómo abordar los dispositivos electorales y parlamentarios puede en la práctica política cotidiana resolverse de diferentes maneras. Puede acudirse a la participación en las urnas para ganar fuerza, utilizar los medios abiertos, denunciar el proceso, o acudir al boicot deliberado. En todos los casos, el análisis de fondo reside en la asunción de las elecciones “burguesas” como

farsa “al servicio de la explotación capitalista”.

En efecto el poder se ejerce esencialmente a través del Estado . Pero esto es insuficiente para comprender su naturaleza. El Estado en una democracia parlamentaria no es solo la organización de los intereses de una clase contra la otra, como señala el marxismo clásico. Representa un consenso social y una forma de vida aceptada, representa una forma de intervenir en la sociedad. El Estado representa al conjunto de la sociedad, aunque para unos sea mejor que para otros. (Cuando el carácter sectorial del Estado se hace muy fuerte se conduce a las crisis políticas). En este sentido, requiere una base cultural e ideológica para su mantenimiento. Es decir, debe existir un conjunto de ideas y acuerdos que sean hegemónicos. Estado parlamentario sin hegemonía no se puede dar en una situación normal -aunque los administradores individuales o los partidos políticos varíen-. Puesto en otros términos, el poder político en la sociedad parlamentaria es una relación entre la Sociedad Política y la Sociedad Civil , en la que la segunda tiene un amplio margen de intervención (aunque muchas veces no lo utilice, permitiendo en este caso que determinados grupos usufructúen más beneficios por su administración del Estado).

En las sociedades en las que el mecanismo de funcionamiento político es la coerción, la estrategia ciudadana debe concentrarse en la destrucción del mecanismo coercitivo por las vía que esto sea posible. En estas situaciones, la búsqueda de mecanismos de reforma se vuelve más difícil. Pero es esencial intentarla para tratar de evitar una situación traumática para la sociedad en su conjunto. Es inevitable, sin embargo, que una problemática de hegemonía se planteará tarde o temprano en su evolución política.

En Gramsci se da una dualidad entre el consenso y la coerción en la sociedad, que éste resuelve enfatizando el consenso y hegemonía predominantes en las naciones de Occidente . El elemento cultural es claramente determinante [\[28\]](#).

Sobre la estrategia política

Vayamos ahora a algunos aspectos concretos de la política en Gramsci, que nos terminen de dar elementos para el análisis más amplio de su noción de hegemonía .

Un punto sobre el que algunos marxistas atacan a Gramsci es el de su comparación entre el Estado zarista (Oriente) con el Estado burgués clásico (Occidente). Se ha dicho que las diferencias no son tomadas en cuenta por Gramsci. Dice Anderson que esto es grave porque el “mamotreto” gigantesco que era el Estado zarista al servicio de la propiedad burguesa y de la aristocracia zarista, revestía características diferentes, que lo hacían más débil frente al Estado aceitado de Europa Occidental. Gramsci, según esta crítica, subestimaba en términos generales la especificidad y la estabilidad del aparato represivo del Estado. La crítica podría seguir así: si bien Gramsci analiza las relaciones entre la victoriosa Revolución Rusa y las derrotas en Europa, no saca lecciones

concretas en relación con los llamados factores subjetivos de la revolución . Es obvio que el elemento central en el éxito de la revolución en la Rusia zarista fue la existencia de un partido político altamente disciplinado de revolucionarios profesionales. Algunos podrían añadir otros factores como la ausencia de suficiente credibilidad política de otros grupos políticos dentro de un país deshecho por la guerra. Esta combinación especial de elementos sociales y políticos, en efecto, no se encontraba presente, en rasgos generales, en ningún país europeo occidental. Cuando se pierde de vista en el análisis esto la mirada se dirige hacia supuestas diferencias en el carácter del Estado en Occidente y Oriente. Esto sería el error de Gramsci.

Es cierto que la combinación de elementos señalados arriba fueron decisivos para el triunfo bolchevique en Rusia , pero no existen razones suficientemente fuertes que nos permitan concluir que si las mismas condiciones hubieran existido también en Alemania, Inglaterra o en Francia, los marxistas habrían obtenido el poder. Aunque tampoco está claro que no pudiera haber sucedido así. El ascenso de Hitler y el Nacionalsocialismo en Alemania -para dar un solo ejemplo- revela que opciones políticas de muchos tipos -incluso totalitarias- pueden con habilidad hacerse del poder en una sociedad en ciertas condiciones críticas. Pensamos que es cierto que en estos países existía una fortaleza superior de las instituciones nacionales y sociales existentes, basada en condiciones económicas y culturales. La tradición de la democracia representativa, sin duda, no era despreciable. (El mismo Hitler tuvo que “cubrir” el espacio electoral representativo en su ascenso). Pero también ciertas ventajas socioeconómicas asociadas con la fortaleza económica del país; así como de extraordinaria importancia la trayectoria nacional de “reforma social en estabilidad” que la misma Socialdemocracia marxista había contribuido a crear. El Zarismo autocrático y la sociedad rusa poseían grandes debilidades que los bolcheviques supieron usar para sus propósitos, pero no eran las mismas que tenían Alemania, Francia o Inglaterra. Gramsci buscaba explicar la superioridad de las instituciones de Occidente a partir del concepto de hegemonía y, sin duda, desde un punto de vista general, no dejaba de tener razón en tratar de buscar otro tipo de elementos en la explicación del fracaso marxista en el asalto al poder en la Europa Occidental desarrollada (no podría incluir aquí a la España o al Portugal de entonces). Pero no era como Gramsci pensaba meramente la fuerza y hegemonía de las clases dominantes sino la fuerza de una sociedad como un todo, en la que las ventajas económicas y las tradiciones liberales y reformistas pesaban, en donde la *fuerza del consenso* y las soluciones nacionales internas menos violentas jugaban un rol más significativo. El ascenso del nazismo constituyó un golpe y un retroceso para esas tradiciones; tradiciones que después de la Segunda Guerra Mundial triunfaron, extendiéndose con el correr del tiempo a casi toda la Europa no ocupada por Stalin.

Guerra de posición y guerra de maniobra

Vayamos ahora con un mayor detalle a la estrategia política que define Gramsci. Por un lado, una “guerra de posición” que logre fortalezas y bastiones en los países occidentales, frente, por el otro lado, a una “guerra de maniobra” de asalto al Estado burgués en los países de Oriente. En Occidente se trataba de levantar casamatas y trincheras en medio de la Sociedad Civil.

El Estado no era más que una columna más avanzada, pero no la determinante. Gramsci define pues dos estrategias diferentes.

Es tal vez interesante señalar que Kautsky había trazado una estrategia parecida para la Socialdemocracia en otro período. No en el mismo sentido exactamente de Gramsci, pero existe su parentesco. Retomando el lenguaje de Hans Delbrück, Kautsky, en una polémica con Rosa Luxemburgo sobre las huelgas de masas, contraponía una “estrategia de desgaste” (frente a la de “derrocamiento”) que era la de luchar por democracia en el sistema electoral parlamentario alemán a través de huelgas combatientes de masas. El meollo de la estrategia de “desgaste” se cifraba en la esperanza de Kautsky de una mayoría numérica de la Socialdemocracia en el Reichstag. En su análisis, Kautsky coincidiría con el Gramsci de décadas posteriores en varios puntos: por ejemplo, se había dado un cambio histórico de la estrategia de derrocamiento a la de desgaste alrededor de 1870, con la derrota de Comuna de París de 1871. El debate se extendió a Rusia en donde Martov trató de utilizar a Kautsky para defender el menchevismo, y oponerse a las acciones revolucionarias de 1905-1906. El mismo Lenín criticó a Martov por la identificación que reclama de Kautsky, pero sin atacar la lógica subyacente en las posiciones de este último. Fue Rosa Luxemburgo quien atacaría el carácter supuestamente electoralista de Kautsky y su línea, considerando que ésta era una lógica de freno a las acciones reivindicativas y revolucionarias de las propias masas alemanas.

El tema que está presente aquí es la discusión sobre los caminos de la política popular, que se debatirá dentro del movimiento obrero europeo y que posee significación política incluso en nuestros días, aunque no necesariamente para el movimiento obrero. Lo que está en cuestión es la validez del mecanismo revolucionario en la política. Kautsky llegó a afirmar que éste no era necesario en los principales países europeos, en contra precisamente de las premisas básicas del marxismo. Esta posición encontró su mayor rechazo en algunos sectores de la Socialdemocracia y del marxismo en general (especialmente Rosa Luxemburgo y Lenín). En realidad, la posición de Kautsky, a pesar de su filiación marxista, correspondía a las condiciones de algunos países de la Europa de estos años, en donde por lo menos nacionalmente era posible pensar en mecanismos de consenso en la resolución de los problemas políticos y sociales. Las posiciones de Kautsky (y antes que él las de E. Bernstein) se van a ver oscurecidas en muchos de sus aspectos positivos cuando, al frente de la dirección de la Socialdemocracia, apoyó el

chauvinismo que condujo a la Primera Guerra Mundial .

Mientras que la Revolución Rusa apuntalaba el mecanismo revolucionario, las derrotas europeas hacían lo contrario. Es precisamente en este contexto que Gramsci interpretaba los resultados históricos recientes y afirmaba un cambio de estrategia, que era en realidad el abandono para Occidente de la estrategia revolucionaria y de confrontación social. Gramsci se colocaba entonces en la misma orientación de Kautsky, aunque planteaba teóricamente el asunto como una política inscrita siempre en dirección hacia la revolución social proletaria y anticapitalista.

Tal vez sea también interesante, a pesar de todo, mencionar que el contexto histórico en que Gramsci piensa es el del Tercer Período de la Internacional Comunista. Es el período del radicalismo desaforado que empieza en 1928, al tiempo que se realiza la “colectivización forzosa” en el interior soviético. Es la época en la que los comunistas promueven los sindicatos “rojos y revolucionarios”, y caracterizan como “social fascista” y “ala moderada del fascismo” a la Socialdemocracia . En esta época los comunistas afirmaban que “no importaba” que llegase Hitler al poder del Estado , puesto que pronto se “desprestigiara” y entonces ellos ganarían. Es la histeria de los “soviets” por doquier y de las insurrecciones a diestra y siniestra (la insurrección campesina de El Salvador que sería cruelmente masacrada en 1932 se dio en este marco). En este contexto, y en clara diferencia con la Komintern , Gramsci planteó su estrategia de guerra de posiciones y el marco teórico de la hegemonía en la configuración de lo que define como “bloque histórico”.

Sobre la hegemonía de nuevo

Al plantear Gramsci la noción de hegemonía como estrategia política , planteaba al mismo tiempo un cambio del marco de referencia del que partía. No es posible hablar de la primacía de la hegemonía de ideas y cultura, y de los intelectuales , y una valorización del papel de estas dimensiones sociales e históricas sin alejarse del marxismo tradicional. El mismo Gramsci se dio cuenta de esa situación, por lo que hizo una revalorización del marxismo diferente. En su revalorización estableció una crítica profunda contra el marxismo que, por ejemplo, se codifica en los manuales elaborados por el dirigente soviético Nicolás Bujarin . Gramsci lo caracterizó como una desviación y revisión equivocada de Marx y Engels . Intentaba librar a Marx y Engels de los vicios que encuentra en la versión marxista más difundida.

Pero hagamos un balance de las posibilidades analíticas que puede abrir esta noción. La hegemonía se refiere a uno de los temas más importantes de la política moderna. O, puesto de otra forma, la noción de hegemonía permite la apertura de un marco conceptual a partir del cual se puede intentar construir estrategias de acción política y de tecnología social.

El concepto de hegemonía establece un marco más rico para la praxis política que el que se nutre meramente de la premisa de la asunción del poder político y el control de la Sociedad Política ; en esto Gramsci avanza con relación al marxismo . Sin embargo, el asunto es más delicado y complejo. Gramsci “cae” en esta formulación como producto de la influencia del retroceso de los intentos revolucionarios que se dieron en Europa después de la Primera Guerra Mundial. Para Gramsci, su formulación seguía inscrita en el territorio de la revolución clasista y el derrocamiento del capitalismo: su óptica siguió siendo vertebrada por la necesidad del “a priori revolución” y por la necesidad del establecimiento de la “Dictadura del Proletariado”. Es cierto que Gramsci admitió acciones (reivindicaciones, propuestas, actividades, etc.) en busca del consenso social y no la confrontación y la insurrección, pero las entendió como una adecuación del análisis y la práctica políticas proletarias en el camino de la destrucción del capitalismo. De hecho, para los países “primitivos” afirmaba la vía insurreccional como válida. La estrategia política no se aplicaba igual en todos los países. Gramsci no abandonaba entonces la “causa” proletaria ni la revolución anticapitalista; Gramsci no buscaba la reforma o la ingeniería gradual y progresiva en la solución de los problemas sociales como premisa de método social. Su “norte” siempre fue la revolución aunque en términos prácticos inmediatos las implicaciones de su análisis sean otras. Esto quiere decir que su concepto de hegemonía tiene que entenderse asido al marco revolucionario y clasista del marxismo.

Es aquí donde se encuentran las raíces de las limitaciones de la noción de hegemonía en Gramsci. El *a priori* de la revolución o de la utopía terminan normalmente dirigiéndose contra la solución de los problemas particulares y concretos, y contra la satisfacción y, específicamente, la libertad de los individuos de carne y hueso. La noción de hegemonía encuentra un mejor uso político en una práctica orientada a la solución de problemas sociales concretos y a la reforma institucional, que permita el avance de la satisfacción de la mayoría de ciudadanos de una sociedad. La lucha por la hegemonía de ciertas ideas, de ciertas opciones de convivencia social, de ciertas políticas o acciones, planteada en el marco de la paz y la estabilidad sociales, es tremendamente positiva. La búsqueda por el consenso social en la organización de la evolución nacional es una premisa esencial para el progreso sostenido de nuestras naciones y, en el sentido más amplio, de nuestra civilización. En esta óptica, la definición de las acciones, de las estrategias, políticas, precisas, es un territorio muy vasto, en el que no hay recetas a priori. La creatividad y la mayor inteligencia dedicadas a esta “ingeniería social”, como le llama el filósofo austríaco Popper , abre una ruta amplísima hacia un progreso, entendido no metafísico o absolutizante sino como un progreso viviente, fundamentado en un número casi infinito de acciones y reformas. En este sentido, la hegemonía ya no es solo una forma del poder o del peso de las clases o grupos socialmente dominantes, sino algo mucho más amplio. Pero dejemos este asunto aquí.

Vamos a hacer dos reflexiones adicionales en torno a esta problemática.

La primera es que resulta importante entender la interdependencia de dimensiones entre la Sociedad Civil y la Sociedad Política. Aunque profundamente relacionadas, no tiene que afirmarse que una debe estar en función de la otra, o que una debe ser previa a la otra. Es posible acceder a la Sociedad Política primero para luego empujar y crear la hegemonía decisiva, o accediendo a la hegemonía se puede luego acceder al poder para retroalimentar el proceso.

También es posible pensar en procesos simultáneos. Las estrategias posibles son muy variadas y dependen de muchos factores. Por otra parte, es central comprender que la hegemonía, de la forma en que la hemos conceptualizado y no solo en la acepción gramsciana, es el elemento clave de la acción política y social, y que el control de la Sociedad Política debe comprenderse como circunstancial aunque pueda a veces ser un elemento decisivo. Esto si el análisis es en términos históricos.

Por otro lado, es evidente que la interrelación entre Sociedad Civil y Sociedad Política es central para la comprensión de diferentes situaciones políticas. Gramsci abordó intelectualmente la “dialéctica” entre consenso y coerción, hegemonía y dictadura, que es un elemento clave para la comprensión social, aunque el marco marxista le inhibiera de ir más lejos en su análisis.

La segunda idea que deseamos plantear es la siguiente: la Sociedad Civil no puede jugar un papel central práctico a no ser que existan mecanismos y acciones que generen su estructuración intrínseca. Puesto en otra forma: la estrategia de la estructuración orgánica de la Sociedad Civil es una clave de la praxis política moderna. La fortaleza de la Sociedad Civil se encuentra en la existencia, fuerza y dinámica de los grupos y organismos no estatales. Si estos son débiles o se mantienen estancados, abren paso a la preeminencia del Estado y su burocracia. Esto favorece, dependiendo de las circunstancias, el desarrollo de las tendencias represivas o la ampliación de la burocratización estatal: ambas afirman procesos contra la mejor evolución de los individuos y el mejor movimiento de los estratos de la Sociedad Civil.

En el seno de la Sociedad Civil también se dan conflictos con relación a los antagonismos de naturaleza política, económica, ideológica, y otros y por supuesto el Estado participa de alguna manera en estos conflictos. ¿Cuál es la función de las instituciones estatales que puede generar un mejor resultado en el desarrollo mismo de la Sociedad Civil? ¿Cuál es la mejor relación entre Estado y Sociedad Civil que permita los mayores niveles de libertad y al mismo tiempo mantenga la cohesión social necesaria? Estos temas con las premisas clásicas marxistas son difíciles de abordar con éxito. Gramsci no extendió el análisis más allá de lo que hemos mencionado, pero la forma de su aproximación posee mucha riqueza intelectual.

Definir una orientación para ampliar la fortaleza de la Sociedad Civil y, entonces, para la estructuración más amplia y adecuada de ésta, debe verse como un asunto central en la política moderna. ¿Qué tipo de organismos?, ¿con base en qué los organismos se pueden crear?, y ¿cómo estos pueden unirse, coaligarse, separarse, etc.?, son estas preguntas que inciden en una importante discusión para la acción política y social.

Sociedad civil versus estado, gobernabilidad y hegemonía

Este tipo de discusión adquiere relevancia en el contexto histórico actual que ha establecido un énfasis en la Sociedad Civil. El colapso de los regímenes comunistas de la Unión Soviética y Europa del Este con justicia ha debilitado el estatismo en la vida social como modelo no solo ineficiente en la vida económica sino, muy especialmente, como una extraordinaria fuente de corrupción, represión y totalitarismo. También con toda justicia se afirma hoy la importancia de la Sociedad Civil en la evolución histórica y, por ende, su desarrollo como orientación política y social. El tema aquí es: ¿cuál es la mejor manera de desarrollar la Sociedad Civil? y, además, ¿es la debilidad del Estado una condición para realizar esto?

La revolución del 89 no debe hacernos volver a categorías de antes del siglo XX, mucha agua ha pasado bajo el río desde entonces. El Estado moderno posee la responsabilidad de establecer el marco de regulación fundamental en el que se establece la acción colectiva e individual. Estado y Sociedad Civil requieren ser sólidos y eficaces en sus propios universos de acción; lo importante es el sentido de esta acción. Si el fin último es la satisfacción y la felicidad en la vida humana, de lo que se trata es de definir la armonía entre Estado y Sociedad Civil que promueva ese fin. El Estado debe vigilar y regular la acción de la sociedad civil en tanto esta acción dejada al libre curso capitalista solo puede engendrar y ampliar la desigualdad y abrir paso al empobrecimiento o a la violencia social. Esta regulación de las contradicciones de los intereses privados no es posible de realizar por medio de un Estado enclenque. De la misma manera, la Sociedad Política, más allá del Estado y su administración, debe poseer la capacidad de imponer el interés colectivo por encima del particular.

El Estado debe ser vigilado y determinado por la Sociedad Civil en todas sus dimensiones, pero esto no se logra por medio de una Sociedad Civil atomizada y aislada que acude solamente al acto electoral cada 4 o 5 años ya sea en un régimen parlamentario o uno presidencialista. La potencia de la Sociedad Civil solo puede residir en su organización y estructura, y en la capacidad de ejercer su vigilancia y manejo del Estado en todo momento; en particular, el escrutinio de la acción de los miembros que ocupan temporalmente la administración de las instituciones estatales. Si el desarrollo de la Sociedad Civil se interpreta exclusivamente en función de los grupos económicamente poderosos, las leyes de la jungla capitalista hacen de los suyos, y la miseria, la desigualdad y la intranquilidad sociales conspiran y triunfan sobre el interés colectivo. Si

la burocracia estatal no es susceptible de vigilancia constante o incluso de ser separada de sus funciones el resultado solo puede ser, a la larga, la corrupción y el atropello de los derechos civiles. Un marco inteligente y capaz de regulación estatal que pueda ser vigilado, monitoreado y controlado de manera particular y personal por una sociedad civil estructurada es la clave.

Lo anterior afirma, por ejemplo, la necesidad del apoyo a las asociaciones civiles, pero al mismo tiempo la existencia de un Estado capaz jurídica y socialmente de imponer el bien colectivo. Nada de esto es posible sin un acuerdo social. Debe existir una hegemonía en el terreno de las ideas y de la acción política y social para que la nación transite adecuadamente. Sin esta hegemonía fundamentada en el consenso se abre el curso a la ingobernabilidad. Puesto de otra manera: la gobernabilidad en el largo plazo es posible solo en tanto exista la hegemonía por el consenso. Si el poder solo puede establecerse por el concurso de las armas y la burocracia, la mesa estaría servida para la confrontación y probablemente la violencia; es decir para una forma de ingobernabilidad. Pero el asunto es más complejo porque puede haber ingobernabilidad aunque la forma de ejercicio del poder no sea la coerción. Entre la situación de gobernabilidad dada por hegemonía y consenso, y la violencia y la irrupción fragmentada de la sociedad, existen muchos niveles o grados de ingobernabilidad.

La posibilidad y realidad de la sustitución democrática puede mejorar la gobernabilidad en una nación: ese es precisamente uno de los objetivos del proceso electoral. Sin embargo, esta será una situación temporal y pasajera rápidamente si no se logra un consenso más amplio y una real hegemonía de ideas y de acción social y política. La hegemonía adquirida puede que no beneficie a toda la población de un país, pero debe servir a la mayoría o sino, en el largo plazo, también conduciría a una crisis de ingobernabilidad.

El concepto de hegemonía puede aplicarse en la escala internacional. Muchas veces la hegemonía internacional ha sido impuesta por las armas, es decir la coerción. Pero también es posible pensar en situaciones de una hegemonía de un país o de varios pueda ser establecida por el consenso y no siempre la coerción. No obstante, es evidente que las expectativas con relación al poder en una nación no pueden ser las mismas que en la escala internacional. Pero el concepto nos puede permitir explicar la situación en el escenario internacional, y determinar, por ejemplo, la ausencia de gobernabilidad internacional o la crisis del sistema general ante el imperio de la coerción o analizar cómo diferentes situaciones de hegemonía pueden valorarse de maneras diferentes (algunas más positivas que otras), o ¿cómo se da el paso de la hegemonía a la coerción o de ésta a la otra?

La hegemonía en nuestros términos no es entonces necesariamente un reflejo del poder político o del de las armas (aunque pueda serlo en algún momento) sino una circunstancia social en donde el conjunto de ideas (la ideología) juega un papel decisivo.

El concepto se puede usar también en torno a la fortaleza o debilidad de los partidos políticos. Un partido puede ser hegemónico socialmente estando o no en el ejercicio del gobierno. Su hegemonía residiría, además de posiciones económicas o sociales (organización, peso en asociaciones, etc.), en la “validez” de sus ideas (su programa y su discurso intelectual). La crisis de un partido puede analizarse a través de su validez ideológica, en el apoyo económico social, o en su conjunto en razones que pueden asociarse a la temática de la hegemonía. En esto, por supuesto, no necesariamente valoramos como positiva la hegemonía de un solo partido político, simplemente nos referimos al estudio de lo que ha existido en muchas naciones.

Una aproximación reformada de hegemonía puede ofrecer además de un concepto intelectual una práctica social y política.

III. EPISTEMOLOGÍA Y ÉTICA

A través del debate con las ideas de Gramsci, o con lo que se puede valorar como una variante del “historicismo ” marxista [29], vamos ahora a plantear un análisis de las condiciones filosóficas y más generales sobre el estatus epistemológico de la historia y la ciencia social [30]. Inevitablemente, en la medida que se refiere a un marco teórico con invocaciones prácticas será necesario realizar también un análisis de algunas de sus implicaciones éticas y políticas. Aunque vamos a incidir en ideas de Gramsci, queremos realizar una indagación epistemológica más general.

Antes de entrar de lleno en el análisis del pensamiento ético y epistemológico de Gramsci, se vuelve necesario hacer una síntesis filosófica sobre lo que pensamos son las ideas de Marx . De esta manera, podemos entender mejor el contexto teórico en el que van a fluir nuestras consideraciones.

El marxismo

No es posible entender el pensamiento y los escritos de Marx como una deducción coherente de premisas específicas sin tensiones o impulsos opuestos. Muchas veces cuando una ideología llega a tener una profunda influencia histórica y social, se tiende a diluir sus contenidos en función de las interpretaciones realizadas; a veces al punto de poder cobijar ideas opuestas. Tal es el caso del marxismo con lo que podemos llamar dos impulsos teóricos esenciales presentes en el mismo quehacer intelectual de Marx:

- Por un lado, la idea que la praxis y, por lo tanto, la voluntad y la acción de los seres humanos son el instrumento fundamental en la definición del conocimiento y la vida social humana.
- Por otro lado, un determinismo del decurso y la historia humanos que se fundamenta en la evolución de la base económica de la sociedad.

Cuando se asume la primera, filosóficamente podemos decir que no existe el objeto “en sí” o el sujeto “en sí”. La relación epistemológica y ontológica debe verse en esa relación sujeto-objeto, la cual se edifica en la acción social [31]. Para Marx , el conocimiento es práctico y social. La historia es el producto de esta relación práctica y social y solamente depende de la acción social de los hombres, y nunca estaría determinada por figuras trascendentales a la relación social objeto-sujeto. Podemos decir que el primer impulso subjetiviza la historia.

En los primeros momentos de la vida intelectual de Marx se enfatizó este tipo de enfoque, cuya influencia provenía de Hegel .

Pero las cosas fueron cambiando con el correr de los años. Por ejemplo, el medular concepto de “alienación” sería reformulado por Marx dando un papel determinante a las realidades económicas y materiales por encima de las voluntades y deseos individuales.

Como hemos señalado, la posibilidad de leyes históricas se fundamentaría en el decurso económico de la sociedad.

El papel que Marx atribuye a la base económica disminuía el margen de acción de la acción y voluntad humanas, y por ende su libertad. Al interpretar la historia pasada Marx usó como decisiva la influencia de la organización de la vida material. Eso fue, por ejemplo, lo que se asumió en las transiciones del esclavismo al feudalismo y de éste al capitalismo. Y, también, constituía la base para la transición del capitalismo al socialismo. Cuando Marx se refería al agotamiento del capitalismo, llegó a pensar en términos materiales y a la larga económicos. No es nada casual que en su propia vida destinara tantos años, esfuerzo y dedicación individuales al análisis económico.

En Marx ambos factores teóricos señalados arriba pesaron en su evolución intelectual, probablemente logrando poseer una mayor importancia el segundo. La visión determinista, influida por el marco determinista y causalista de la ciencia decimonónica, el positivismo y el progresismo, fue asumida con mayor fuerza por el compañero inseparable de Marx, Federico Engels. Fue este último quien se encargó de editar la mayor parte de los documentos y obras de Marx (cuando éste murió), que serían incorporadas de una manera fundamental en las bases del movimiento marxista. Muchos de los pasajes y escritos de Marx que hacían referencia a la filosofía de la praxis no fueron incluidos de una manera decisiva en los principios doctrinarios de este movimiento político e ideológico que logró tener tanta influencia en el curso de la historia de nuestro siglo.

Gramsci y el historicismo

Gramsci representa en el terreno filosófico un intento por rescatar un componente del marxismo original [32], perdido en la metafísica “naturalista” de Engels y Lenin [33] y en el marxismo típico de la Socialdemocracia europea de fines del siglo pasado y principios del presente [34]. En términos muy sintéticos: Gramsci pretendía reducir la totalidad social a la praxis. Es en la práctica donde -para él- encuentran sentido la filosofía, la religión, la ciencia, la política, la economía, etc. Las creaciones intelectuales son vistas por Gramsci como elementos a juzgarse en cuanto a su papel histórico; se trata de definir o encontrar específicamente -aunque de manera general- su papel en la adaptación de la especie para su desarrollo.

El comunismo es visto como Conciencia de Clase del Proletariado, y ésta como síntesis de los objetivos del progreso humano. El comunismo no es concebido como un ideal externo, como una utopía, sino como una realidad viviente. El fin y el medio se unifican en esta visión. Toda esta formulación metafísica tiene, en efecto, sustento en los escritos de Marx. Sin embargo, debe tomarse en cuenta que Gramsci no podía haber tenido acceso a varios escritos de juventud de Marx, donde éste define mejor esta “escatología” y la filosofía que sostendrá con diferente intensidad en todas las obras

posteriores. Es decir, en buena medida, su interpretación del marxismo como “filosofía de la praxis” es producto de su propia elaboración, la cual manifiesta una formación filosófica más sólida que la de la mayor parte de marxistas posteriores a Marx, incluyendo por supuesto a Engels y a Lenín .

Gramsci retomó lo que podemos llamar el absoluto marxista . En éste se da una fusión entre el “ser”, el “conocer” y el “deber ser”; es decir entre la ontología , la epistemología y la ética . Este sentido de “*praxis*” [35] lo expresa Gramsci a partir de lo que él llama la “historicidad”, así como a través del rol de la política; por eso dice: “Todo es político, incluso la filosofía o las filosofías, y la única “filosofía” es la historia en acción, es decir, la vida misma” [36]. Gramsci recreó muchas de las implicaciones que esta formulación marxista representa.

La historia no es vista como una prolongación particular de las leyes generales de la naturaleza, sino como el lugar preciso donde se encuentra sentido a todo lo humano [37]. Al mismo tiempo, lo humano encuentra sentido en lo histórico. La naturaleza es vista en esta interpretación en tanto en cuanto su relación con los seres humanos. *La totalidad histórica se convierte en el crisol de todo* [38]. A diferencia de Marx , Gramsci no asumía el determinismo económico ni la existencia de las leyes históricas . O por lo menos pensaba que no lo hacía. La voluntad humana en el escenario histórico era el gran determinante.

Una implicación de toda esta metafísica : si todos los productos de la mente se deben reducir a su función histórica, entonces no encuentra sentido la división entre ciencia y no ciencia [39]. Para Gramsci, la diferencia entre ciencia y opinión no encuentra realmente sentido; al igual que sí encuentra sentido la unidad que de esta forma se define de las ideas. De alguna u otra manera, todo es ideología [40] para Gramsci.

La teoría de verdad que Gramsci propone afirma, entonces, lo que podríamos llamar un pragmatismo histórico y social. Es decir, solo la historia sancionará si un cuerpo teórico determinado correspondía adecuadamente con la realidad. O sea, cuando cierto tipo de ideas desaparecen o no sobreviven históricamente es porque no correspondían con el decurso humano y la realidad. Las ideas son vistas aquí de igual manera que las instituciones sociales [41].

Esa valoración que Gramsci le otorga a la resultante histórica se manifiesta constantemente. Por ejemplo cuando dice:

“En realidad, cada fase histórica deja huellas de sí en las fases sucesivas, huellas que son, en cierto sentido, el mejor documento. El proceso de desarrollo histórico es una unidad en el tiempo, por la cual el presente contiene a todo el pasado y del pasado se realiza en el presente todo lo que es ‘esencial’, sin residuo de un “incognoscible” que sería la verdadera ‘esencia’. Lo que se ha ‘perdido’, lo que no ha sido transmitido dialécticamente en el proceso histórico, era por sí mismo irrelevante, era ‘escoria’ casual y

contingente, crónica y no historia , episodio superficial, digno de ser olvidado, en último análisis” [42].

El mismo asunto se plantea cuando se refiere a la filosofía [43] y a la función histórica y social [44]. La previsión histórica que en Engels y la mayoría de marxistas era producto del conocimiento de las leyes históricas , en Gramsci se vuelve un componente de la praxis. La previsión no aparece aquí como un acto de conocimiento científico, sino como un acto práctico. Dice Gramsci:

“El planteo del problema como de una búsqueda de leyes, líneas constantes, regulares, uniformes, está vinculado a una exigencia, concebida de un modo un poco pueril e ingenua, de resolver perentoriamente el problema práctico de la previsibilidad de los hechos históricos. Puesto que ‘parece’, por una extraña inversión de las perspectivas que las ciencias naturales proporcionan la capacidad de prever la evolución de los procesos naturales, la metodología histórica ha sido ‘científicamente’ concebida solo si y en cuanto habilita abstractamente para “prever” el porvenir de la sociedad. De donde resulta la búsqueda de las causas esenciales o, mejor, de la ‘causa primera’, de la ‘causa de las causas’. Pero las Tesis sobre Feuerbach ya habían criticado anticipadamente esta concepción simplista. En realidad, se puede prever ‘científicamente’ la lucha, pero no sus momentos concretos, los cuales solo pueden ser el resultado de fuerzas contrastantes, en continuo movimiento, jamás reductibles a cantidades fijas, puesto que en ellas la cantidad deviene calidad. Realmente se ‘prevé’ en la medida en que se obra, en que se aplica un esfuerzo voluntario y, por tanto, se contribuye concretamente a crear el resultado ‘previsto’. La previsión se revela, por consiguiente, no como un acto científico de conocimiento, sino como la expresión abstracta del esfuerzo que se hace, el modo práctico de crear una voluntad colectiva” [45].

En lo anterior, Gramsci expresa también que no está de acuerdo con la existencia de causas al estilo de las ciencias naturales, que abren la posibilidad de la predicción científica, y la determinación “profética” (aplicada a la historia) de la evolución social.

El marxismo no es, para Gramsci, conocimiento científico, es expresión de la Conciencia de Clase del Proletariado [46], y entonces de una práctica. El marxismo corresponde a las contradicciones de la sociedad.

La relativización histórica y práctica que hace Gramsci plantea, en primera instancia, una actitud correcta en torno al conocimiento. No se puede, en efecto, hablar de conocimiento al margen de los seres humanos. Y, además, al margen de condiciones sociales concretas. El conocimiento no se puede considerar al margen de los hombres de carne y hueso. Más aún, de lo que se trata en el estudio del conocimiento es de determinar cuáles son las condiciones precisas sociales, individuales, e históricas en las

que se realiza el conocimiento (aparte por supuesto de las condiciones internas al discurso de las ideas).

Gramsci simplemente hace referencia a que no existe un punto de partida cósmico, divino, absoluto, o trascendental, a partir del cual determinar la validez o verdad de los asertos humanos. Esto es positivo; lo es más cuando se hace en un contexto intelectual o histórico en el que lo dominante es la afirmación y la búsqueda de verdades absolutas e infalibles, o refrendadas por figuras trascendentes y universales. Es decir, estamos de acuerdo con la relativización histórica y humana en el conocimiento de la realidad.

Sin embargo, las cosas son más complejas. Una vez en lo social e histórico ¿cómo se engarzan los fenómenos sociales e históricos?, ¿cuáles son los factores que intervienen en la constitución del hecho histórico?, ¿son los mismos siempre o siempre son diferentes?, ¿cuáles son los puntos intermedios entre ambos extremos?, ¿existen regularidades, tendencias o leyes históricas?, ¿cuál es el alcance de éstas, y cuáles los límites humanos para comprenderlas? No basta entonces la relativización histórica y social si no se dan mecanismos de método, así como valorizaciones epistemológicas. En Gramsci el llamado “proceso histórico básico” a veces se convierte en otra abstracción igualmente metafísica. Pero hay todavía más problemas.

La absolutización de la relativización histórica y de la praxis encierra por lo menos igual número de problemas teóricos. No es cierto que las ideas y el conocimiento puedan estar determinados por la conducta social, y mucho menos pretender una “unidad” de ambas dimensiones. En el conocimiento intervienen por lo menos tres estratos diferentes: lo individual, lo natural y lo social. El papel de cada una de estas dimensiones y su integración precisa es diferente en cada momento. Al igual que las leyes generales de la naturaleza no determinan lo social, tampoco la relación de los hombres entre sí o con la naturaleza determinan el decurso de las ideas. Es cierto que existen algunos condicionamientos y, como hemos dicho, un rol de cada estrato, pero de una forma compleja sin determinismos de ningún tipo. Si queremos afirmar algo más que trivialidades, no se debe entender el conocimiento como mera derivación de la conducta biológica o social de los hombres. Tampoco deben juzgarse las ideas solo por su adecuación y función históricas. A veces eso capta mejor su significado, a veces no. A veces, es la combinación de muchos elementos. Solo el análisis concreto puede dar una mejor respuesta. En este sentido, es altamente inconveniente juzgar las ideas por su sobrevivencia histórica. ¿Qué es lo que determina que sobrevivan unas y no otras? Cuántas veces las ideas que han sobrevivido solo han correspondido a la superioridad de la fuerza y la capacidad de ejercer mayores niveles de violencia efectiva. ¿Debe la humanidad someterse a la “ley de la selva” en el conocimiento y la acción social?

Ahora bien, si “adecuación” no fuese sobrevivencia, ¿qué sería?, ¿cómo se puede captar la “adecuación” o correspondencia con el proceso histórico?; más aún, ¿quién puede determinar qué es y qué no es esa correspondencia?, ¿cuáles son en ese caso los criterios?

Si la adecuación se mide por la sobrevivencia y dominancia social, se trata de un resultado que solo puede ser revisado a posteriori -como en Hegel-. Si para el pasado podría no ser peligroso, pues todo se reduciría de cualquier manera a la interpretación intelectual, el problema sí se plantea frente al presente y al futuro: ¿existen criterios de conducta social e individual deseable?, ¿existen valores humanos que puedan servir de referencia a la conducta -aunque sean siempre relativos-? De nuevo, si la única sanción posible es a posteriori, todo sería válido, porque no existe forma de demostrar lo contrario. Esto encierra también problemas éticos. Pero sigamos con la epistemología .

El relativismo histórico y pragmático encierra un problema adicional: ¿de qué tipo de historia hablamos? o ¿de qué tipo de praxis hablamos? No basta señalar el criterio histórico sin definir los criterios de valoración de la acción histórica o el planteamiento ideológico; es necesario precisar el marco teórico de referencia. No es lo mismo un análisis histórico que enfatiza determinísticamente el rol de las religiones -por ejemplo- o el que hace lo mismo con la economía . Por otra parte, si se hace de la práctica y la acción el “marco” de valoración, entonces el asunto se complica más, pues la valoración de las acciones es de lo más complejo que puede existir. Lo que es bueno para unos no lo es para otros.

La valoración de la acción social o el planteamiento ideológico para Gramsci se realiza de una manera “objetiva”: la adhesión de las masas. Señala Gramsci:

“La adhesión o no adhesión de masas a una ideología es el modo como se verifica la crítica real de la racionalidad e historicidad de los modos de pensar. Las construcciones arbitrarias son más o menos rápidamente eliminadas de la competición histórica, aun cuando a veces, por una combinación de circunstancias inmediatas favorables, alcanzan a gozar de cierta popularidad, mientras que las construcciones que corresponden a las exigencias de un período complejo y orgánico terminan siempre por imponerse y prevalecer, aun cuando atraviesan muchas fases intermedias durante las cuales su afirmación se produce solo en combinaciones más o menos abigarradas y heteróclitas” [\[47\]](#).

El valor de una acción o de un planteamiento ideológico es medido, entonces, a partir del éxito en las masas y su popularidad. Esto es evidentemente inapropiado.

La “salida” de esta encrucijada -como hemos visto antes- no puede ser la mera “sobrevivencia” histórica, o el criterio de que la acción “adecuada” es la que tiene éxito social. Se trata -en efecto- de un asunto complejo. Tal vez -incluso- aquí resida una justificación psicológica e intelectual para la génesis de las ideas del marxismo en la búsqueda de criterios que sean “más objetivos”, como el “avance de las fuerzas productivas”. Resulta más simple, más fácil, que los criterios de valoración residan en lo que no engendra -por lo menos aparentemente- tanta posibilidad de polémica y de desacuerdo. En efecto, el criterio de la “sobrevivencia” es bastante “objetivo”, pero es ética y epistemológicamente insostenible. Como veremos adelante, es posible y necesario definir un marco de criterios cognitivos así como del avance social, asentado en la historia concreta, modificable, pero en un sentido “universal” entendido este apropiadamente.

Epistemología de la ciencia social

En el tipo de discusión precedente tenemos un problema fundamental para la comprensión de la ciencia social [48]. No existe la verdad en el hecho histórico o social *de la* misma forma que se puede plantear en las ciencias naturales. Y no queremos decir con esto que las teorías y proposiciones de la ciencia natural puedan ser absolutas, infalibles, o independientes de la valoración, la conciencia y comprensión humanas. La opinión subjetiva también está presente en la ciencia natural [49]. Pero en el conocimiento social, por un lado, la fuerte “participación” humana (que involucra conciencia, valoraciones éticas. etc.) y, por otro lado, la imposibilidad -en sentido general- de ciertos niveles de experimentación, [50] hacen que las teorías o proposiciones no puedan sancionarse de la misma forma que con aquellas relativas a la naturaleza [51]. La imposibilidad de la experimentación está determinada por la no posibilidad de repetir ni siquiera aproximadamente la experiencia, como por la intervención siempre deformadora de la conciencia, valoraciones éticas y sociales, etc., que posee el sujeto experimentador, sobre temas en los que es más fácil que tenga una opinión o valoración o que se sienta compelido a ello. El sujeto siempre interpreta de acuerdo a la estructura conceptual y ética que posee. En las ciencias físicas la deformación que genera el sujeto tiende a ser menor que las sociales por su digamos “no involucramiento”.

Con esto no queremos sugerir una separación abismal entre ciencia social y natural, a pesar de que sus objetos y las metodologías a usar sean diferentes [52] [53].

En lo anterior y en lo que sigue nos referimos especialmente a la historia y a la ciencia social de una manera general. No queremos decir que en ciencia social no hay estratos de investigación donde la experimentación sea posible o que no existan resultados que no puedan tener un amplio margen de validez empírica; como es el caso proporcionado por los estudios estadísticos (de hecho, sería conveniente señalar las diferencias entre la historia y las otras ciencias sociales en torno a esto). Nuestro análisis más bien hace referencia a las dificultades para sostener proposiciones sobre la

naturaleza de las relaciones sociales, políticas, más generales. Por otra parte, tal vez sea posible crear experiencias sociales y generar resultados cognoscitivos con una reducción del impacto deformador del sujeto. Pero es evidente que existen limitaciones de entrada para esto. Los “microscopios” y los “telescopios” que requiere la ciencia social son de una naturaleza diferente a los usados en la ciencias físicas -en sentido general-.

Aclarados los límites entre los que se mueven nuestras consideraciones, podemos sugerir lo siguiente: si las teorías y proposiciones más generales sobre la sociedad y el individuo no pueden sancionarse por mecanismos empíricos de la manera que hemos planteado este asunto, entonces, en un sentido no despreciable, solo puede afirmarse que estas teorías llegan a ser interpretaciones, unas y otras con igual valor veritativo (en el sentido estricto de este concepto) [54]. El conocimiento social en el mejor de los casos solo podría partir de la existencia de hechos; en el caso de la historia : más bien “datos” históricos. Sin pensar que las interpretaciones no deben ser consideradas importantes, como termina haciendo el positivismo, consideramos que solo la dimensión de los datos históricos o los hechos así definidos resulta la más cercana al territorio de lo que es susceptible de verificación empírica. Y aún en esta dimensión existe lugar para la interpretación [55].

Lo característico del análisis histórico y social sería entonces la posibilidad siempre de varias interpretaciones con igual valor veritativo (más o menos). El avance del conocimiento social solo podría verse con relación, por un lado, a los datos históricos y sociales como, por el otro lado, con relación al conjunto de interpretaciones que existan en un momento.

Que una interpretación histórica no sea dominante socialmente en un momento, no quiere decir que esta sea “menos cierta”; también sucede la viceversa. Es posible, sin embargo, sostener pragmáticamente que algunas interpretaciones sean “más ciertas” que otras, pero nunca podrá probarse esto ni tampoco el carácter de “menos ciertas” de otras. A lo sumo, lo que podríamos decir es que conforme se obtienen más datos históricos y conforme se desechan algunos métodos que resultan inapropiados (o que comparados con diferentes situaciones muestran inconsistencia, etc.) es posible valorar más ciertas interpretaciones que otras -aunque siempre dejando abierto el portillo abierto para cambiar-.

Sin pretender eliminar la interpretación siempre subjetiva -porque no es posible- tal vez se podría sugerir simplemente que hay más posibilidad de valoración veritativa cuando mayor respaldo en datos exista. Pero esto también sería no necesariamente correcto, porque una colección de datos con poca articulación (con interpretación de por medio) no resulta necesariamente mejor que otra con pocos datos y excelente articulación. Tal vez cabría buscar una relación entre datos -tratando que haya suficientes- e interpretación. El valor de la interpretación podría estar en la fuerza con que esta explica los datos, la coherencia como los datos se integran en la explicación. Sin embargo, el problema vuelve cuando pedimos definición sobre los criterios de “fuerza” y

“coherencia”, porque estos se plantean con relación a un marco de referencia establecido.

A la larga es posible que una valoración de interpretaciones históricas sea posible con relación al “conjunto” del conocimiento. Es decir, los asuntos humanos (en sentido social) son tan complejos de estudiar que el avance de su conocimiento está -de seguro- más en dependencia de la totalidad cultural y del conocimiento en general, que lo que sucede con las ciencias naturales. Con esto no sugerimos un holismo estéril e impracticable; más bien -por ejemplo- la importancia del análisis histórico de manera “multidisciplinaria”, “multidimensional”, o como se le quiera decir al recurrir al máximo de elementos, aspectos, y dimensiones posibles en la interpretación.

Con las ciencias sociales aparte de la historia, el análisis que se podría plantear resulta similar al de los últimos dos párrafos.

Si bien es cierto que no existe una colección de criterios que permitan asegurar con tanta certeza el conocimiento histórico y social, no existe ni la objetividad ni la verdad en historia y sociología como se les suele atribuir, tampoco puede reducirse el problema de la verdad en ciencia social a la función histórica. El pragmatismo social o la sanción a posteriori de la sobrevivencia o dominancia resultan inadecuados.

El problema, como decíamos antes, se vuelve sumamente peligroso precisamente en la práctica del presente, pues la dominancia de ciertas ideas se puede volver la bandera de una lucha social injusta e inhumana. A través del asesinato y la masacre es posible -y la historia tiene muchos ejemplos- mantener vivas y dominantes muchas ideas. Por más que esta sea una sanción histórica, no parecería muy edificante éticamente.

¿Por qué afirmar un criterio de sanción sobre las ideas como este? Tal vez porque se considera que el “proceso histórico básico” no puede ir, aunque sea a la larga, contra la misma especie. Pensar que el resultado histórico solo puede ir en beneficio de la especie es parte de los prejuicios e ilusiones progresistas clásicos. Pero, más aún, ¿quién decide qué es beneficioso o no para la especie?, ¿quién puede demostrar que las ideas no han correspondido o no han sido adecuadas con relación a la sociedad y el proceso histórico?. En todo esto, sin embargo, el riesgo en el que se puede incurrir es caer en el escepticismo y en una especie de reduccionismo metodológico que niega procesos acumulativos en el conocimiento.

En nuestra opinión, es posible definir el progreso humano con base en ciertos criterios: satisfacción material y espiritual, mayor control de la naturaleza -aunque de una manera armónica con esta-, aumento de la información, mejoramiento de las condiciones de la medicina y la salud, aumento de posibilidades educativas, aumento del conocimiento sobre la realidad, etc. Puede que haya discusión sobre la validez de estos criterios, pero representan un buen punto de partida para juzgar, por lo menos en nuestra época, lo que ha sido una resultante acumulativa (incluso, tal vez se debería

decir más bien “criterios para definir” si ha habido acumulación o no). No es que el progreso esté asegurado al margen de la voluntad y las decisiones de los hombres, pero es posible establecer criterios con los que analizar cuándo hay progreso y cuándo no. Los resultados históricos no pueden subsumirse simplemente en una totalidad histórica imposible de juzgar, más allá del reconocimiento de su realidad.

Con relación a la epistemología, la ausencia de un punto de vista cósmico, absoluto o trascendente, no puede conducirnos a la negación de la acumulación del conocimiento sobre la realidad. Este no es lineal ni inevitable, pero es evidente que ha existido acumulación cognoscitiva. En las ciencias de la naturaleza este proceso se manifiesta en la misma tecnología; es decir, la comprensión que se vuelve manejo material. Es evidente que ha habido progreso en el conocimiento de la realidad física. (De igual manera en la definición de criterios de progreso social).

En el conocimiento histórico y social, como ya hemos visto, las cosas son más complejas. Pero es claro que las investigaciones realizadas hasta nuestros días, por más interpretaciones que existan y más flexibilidad metodológica deba tenerse, han permitido la construcción de un marco de comprensión más amplio y rico (usamos conscientemente estos adjetivos en un sentido flexible y general) sobre la historia y la sociedad [56]. Tal vez este marco deba verse a la luz de las interpretaciones existentes en su conjunto así como la proliferación de datos históricos y sociales sujetos a los criterios de la verificación empírica posible en estos casos (los archivos, métodos estadísticos, testimonios, documentos, etc.). En cuanto a la comprensión de la vida social y la historia: la búsqueda de la eliminación hasta donde esto sea posible de premisas metafísicas, apodícticas, absolutas, así como la búsqueda de un respaldo mayor en la investigación concreta y empírica, han sido una palanca intelectual importante. No quiere decir esto que la eliminación de premisas no respaldadas por la experiencia (si se quiere, metafísicas), o la pretensión de eliminar el subjetivismo en el conocimiento, sean suficientes o incluso apropiados metodológicamente. Creemos que no se puede eliminar el condicionamiento subjetivo ni el rol de la opinión no demostrable empíricamente en el desarrollo del conocimiento, pero pensamos que *como principio general* -flexiblemente entendido- la búsqueda de un mayor respaldo empírico es adecuada. -en el sentido que mencionamos antes para la ciencia de la historia-.

Un comentario adicional que se debería hacer es la necesidad de entender la existencia de diferentes tipos de proposiciones, premisas, etc., no demostrables empíricamente (donde entran las metafísicas); no todas se pueden juzgar de la misma forma; tal vez sea posible establecer criterios para distinguir estos tipos de proposiciones.

Lo que nos interesa señalar es que, por una parte, algunas de estas premisas van “cayendo” en tanto la evidencia empírica les niega validez. Por otra parte, es posible que las proposiciones más útiles en el avance cognoscitivo estén relacionadas con la posibilidad de la falsabilidad o falsación popperiana, [57] aunque pensamos que esto no resulta así [58]. En todo caso, a veces opiniones falsables y a veces otras no falsables

pueden resultar útiles en el avance cognitivo [59]. Lo importante es entender la existencia de dos aspectos que intervienen en la evolución del conocimiento: la reducción del espacio de las opiniones no sostenibles empíricamente y el mayor respaldo en la evidencia empírica (por más que a veces esto sea difícil de definir sin problemas), y la presencia de opiniones no sostenibles empíricamente que pueden resultar muy importantes (ya sean falsables o no). Es decir, la estructura de la evolución del conocimiento estaría planteada: globalmente por la reducción de lo no sostenible empíricamente, pero al mismo tiempo por la característica de no poder eliminar ese tipo de proposiciones y, más aún, de entender que muchas veces pueden ser el motor de esa evolución. Es algo así como decir que el conocimiento avanza por la combinación de lo verificable y lo no verificable empíricamente, pero donde la codificación resultante se mide en términos de lo verificable [60].

Los problemas en la ética

Los problemas en el terreno de la ética que engendra este tipo de interpretaciones filosóficas que absolutizan el proceso histórico como sucede en Gramsci son muchos. Sin pensar que existe una teleología humana, o que el progreso ha sido o es algo inevitable, los hombres han ido acuñando valores y reglas de conducta, que podríamos llamar “civilizadas” y en relación con las mejores condiciones de la especie. La condena del asesinato impune, el respeto de las ideas por más contrarias que éstas puedan aparecer, el respeto a la integridad física y espiritual de los individuos, etc., a lo mejor dejan de ser consideradas valores humanos de manera dominante en otra época. Pero difícilmente si eso sucede podríamos decir que nuestra especie habrá avanzado. Estos son valores acuñados histórica y socialmente, que incluso hoy en día no son dominantes en todas las sociedades, pero que podemos afirmar son valores positivos “universalmente”. Es adecuado juzgar la historia de acuerdo al avance de estas reglas y conquistas, en un sentido amplio, culturales. Los momentos históricos, las resultantes históricas, pueden entonces juzgarse más allá del reconocimiento de su sobrecogedora totalidad. Sin caer en visiones cósmicas, trascendentales, podemos afirmar criterios universales en el devenir de nuestra especie. La relativización histórica absoluta hace desaparecer estos valores universales, con las consecuencias éticas del caso.

En otro orden de cosas, Gramsci hace de la praxis un absoluto epistemológico, ontológico y ético, tal y como Marx planteaba. En la praxis, el “ser” toma conciencia y al mismo tiempo hace el “deber ser”. La absorción metafísica de la conciencia por la práctica encierra serios problemas epistemo-lógicos; y, por el otro lado, la absorción del “deber ser” por la práctica es la fuente misma de los problemas éticos que es típica en el marco intelectual del marxismo. Lo primero conduce a la determinación del pensamiento en general por la conducta social; lo segundo a una justificación -de hecho- de la acción práctica sea cual sea. [61]

IV. GRAMSCI Y EL MARXISMO

Para concluir nos parece adecuado hacer un último comentario en torno a las relaciones entre el pensamiento de Gramsci y el marxismo.

Gramsci, como lo hemos dicho varias veces, realizó una crítica del marxismo tradicional y, de hecho, del marxismo tal cual, aunque él no lo interpretara así. Lo más interesante en torno a esto se plantea en su crítica del manual de marxismo que elaboró el soviético Bujarin . El primer elemento de esta crítica parte de que Gramsci entiende al marxismo como una filosofía al servicio de la acción y definida por ella. Es el concepto precisamente de historicidad [62]. Por otro lado, en *Passato e presente*, Gramsci afirmaba claramente que el factor económico era solo una de las diversas formas en las que se manifiesta el “proceso histórico básico”. En este sentido, Gramsci llegó a plantear que no existía una primacía de la “base” con relación a la superestructura , ni viceversa. Es evidente que este tipo de afirmaciones encuentran lugar en el tipo de visión intelectual que Gramsci elaboró sobre el marxismo. En efecto, si la praxis humana es lo decisivo, como la voluntad está inscrita en ella, no es posible un reduccionismo economicista ni un determinismo histórico. El asunto aparece bien claro en el siguiente pasaje:

“Que no pueda concebirse al hombre sino viviendo en sociedad, es lugar común. Sin embargo, de ello no se sacan todas la consecuencias necesarias e incluso individuales: que una determinada sociedad presuponga una determinada sociedad de las cosas, y que la sociedad humana solo es posible en cuanto existe una determinada sociedad de las cosas, también es lugar común. Es verdad que hasta ahora, a estos organismos supra-individuales se les ha dado una significación mecanicista y determinista (tanto a la *societas hominum* como a la *societas reum*); de ahí la reacción contra este punto de vista. Es preciso elaborar una doctrina en la cual todas estas relaciones sean activas y estén en movimiento, fijando bien claramente que la sede de esta actividad es la conciencia de cada hombre que conoce, quiere, admira, crea, en cuanto ya conoce, quiere admira, crea, etc.; de cada hombre concebido, no aisladamente, sino rico de posibilidades provenientes de otros hombres y de la sociedad de las cosas, de las cuales no puede sino tener cierto conocimiento. (Como cada hombre es filósofo, cada hombre es científico, etc.)” [63].

En este pasaje Gramsci enfatiza el movimiento y el carácter activo, así como la importancia de la conciencia.

En otras ocasiones, Gramsci menciona que las tendencias de la estructura no son necesarias [64], aunque una de las formas más explícitas aparece cuando se refiere a la necesidad histórica:

“Se ve que el concepto de ‘necesidad’ histórica está estrechamente vinculado al de ‘regularidad’ y de ‘racionalidad’. La ‘necesidad’ en el sentido ‘especulativo abstracto’ y en el sentido ‘histórico concreto’: existe necesidad cuando existe una premisa eficiente y activa, la conciencia de la cual se ha tornado activa en los hombres planteando fines concretos a la conciencia colectiva, y constituyendo un conjunto de convicciones y creencias que obra potentemente como las ‘creencias populares’. En la premisa deben estar contenidas, ya desarrolladas o en vías de desarrollo, las condiciones materiales necesarias y suficientes para la realización del impulso de voluntad colectiva; pero es claro que de esta premisa ‘material’, calculable cuantitativamente, no puede separarse cierto nivel de cultura, es decir, un conjunto de actos intelectuales, y de éstos (como producto y consecuencia de los mismos), un conjunto de pasiones y sentimientos imperiosos que tienen la fuerza de inducir a la acción ‘a toda costa’ ” [65].

Podemos afirmar, entonces, que en Gramsci no hay una definición expresa de determinismo y economicismo como, a pesar de todas las frases de prudencia y relativización, sucede en Engels y otros marxistas. La asunción por Gramsci de la teoría de la praxis, que aparece en Marx, abre una versión de marxismo diferente a la tradicional engelsiano-leninista que, sin embargo, no deja de tener varios de los problemas teóricos que contiene el marxismo en general.

Gramsci se dio perfectamente cuenta de que el marxismo tradicional era determinista. Frente a esto trató de ‘salvar’ a Marx y Engels, así como explicar porqué había dominado la versión determinista. Con relación a lo último, Gramsci decía que era producto de la situación subalterna del proletariado y la necesidad de ciertas alianzas. Esto se expresa cuando dice: ‘... las masas, en cuanto tales, solo pueden vivir la filosofía como una fe’ ” [66] [67].

El intento más claro para intentar “salvar” a Marx y a Engels se da cuando analiza la noción de necesidad usada por ellos. Gramsci se da cuenta que en el corazón del determinismo hay una adopción de una concepción sobre la necesidad usada en las ciencias naturales. Dice:

“¿Cómo ha surgido en el fundador de la filosofía de la praxis el concepto de regularidad y de necesidad en el desarrollo histórico? No parece que pueda pensarse en una derivación de las ciencias naturales, sino más bien en una elaboración de conceptos nacidos en el terreno de la economía política, especialmente en la forma y con la metodología que la ciencia económica recibió de David Ricardo. Concepto y hecho de ‘mercado determinado’, esto es, la comprensión científica de que determinadas fuerzas decisivas y permanentes han aparecido históricamente, fuerzas cuya acción se presenta con cierto ‘automatismo’ que consiente cierto grado de ‘previsibilidad’ y de

certeza para el futuro de las iniciativas individuales que consienten a tales fuerzas, luego de haberlas intuido y comprendido científicamente” [68].

Gramsci trató de separar a Marx y Engels de la idea determinista sobre las ciencias que fue dominante en los siglos pasados. No pareciera, sin embargo, que colocar al marxismo en la tradición de David Ricardo realmente pueda borrar ese determinismo tan fácilmente.

Para Gramsci el marxismo es fusión de comprensión y acción, [69] el historicismo absoluto, [70] una nueva filosofía [71], una nueva cultura, la culminación del pensamiento [72] y la ciencia, transitorio, [73] provisional, [74] un programa para la acción, etc. Gramsci valoraba al marxismo como si fuera casi una síntesis apoteósica de la historia humana y el boleto para la salvación de la especie. Su valoración del marxismo es más que una mera evaluación intelectual o política. Vamos ahora a resumir nuestro balance sobre la relación entre Marx y Gramsci.

A pesar de los extremos intelectuales y la tensión que Gramsci causa en el marco conceptual marxista, éste no llega a desprenderse del mismo. Para empezar, cuando Gramsci plantea que es la Conciencia de Clase del Proletariado la que establece una realidad holística, que es la unificadora de los planos ontológico, epistemológico y ético, la pregunta que emerge inmediatamente es ¿por qué es así y no de otra forma?, ¿por qué no es la Conciencia de Clase de la Burguesía, o del Campesinado, la que juega el rol de Absoluto? Si debemos atenernos al relativismo histórico y la absolutización de la praxis, esto solo podría dirimirse en la práctica misma y de forma *a posteriori*. Pero este es un mal método para sustentar la acción y el análisis del presente. Es difícil lanzar a las masas a la confrontación social solo armadas de lo que resulta ser una simple opinión. Es evidente que el sustrato de la afirmación de la existencia de una clase mesiánica que en la praxis hace lo absoluto, es -al igual que en Marx- pura metafísica. Y en esto, aunque no se reconozca así se filtra una actitud determinista.

Aunque Gramsci se distancia de la visión *engelsiana*, que como hemos planteado no traiciona los escritos de Marx, por más mecánica y poco profunda filosóficamente que aquella pudiera haber sido, la realidad es que no se separa de las consecuencias del análisis marxista. Para resumir, hay varios elementos comunes a la doctrina marxista básica: en primer lugar, la escogencia del proletariado como el redentor de la humanidad; en segundo lugar, la aceptación de la ontología social marxista, de origen romántico y hegeliano, de la liberación de la humanidad de las cadenas impuestas por la sociedad industrial y el capitalismo; en tercer lugar, la visión clasista que impone a la sociedad y a la historia (por más que amplía el espectro social en su análisis); en cuarto lugar, lo que ya hemos comentado en otras partes, la asunción del absoluto marxista (aunque en sus propios términos); en quinto lugar, aunque el concepto de revolución es replanteado por Gramsci, éste no se escapa de las determinaciones que se encuentran en el marxismo; Gramsci sigue planteándose la necesidad de la revolución y no una

reforma gradual e institucional dentro de la sociedad [75].

La forma en que Gramsci realiza su elaboración intelectual es sin duda original. Se puede ver ésta como la asunción de ideas no marxistas aunque sin salir del marco marxista, o como la de un marxista que se escapa de las ideas marxistas. No acepta el determinismo de las leyes históricas, pero asume al proletariado, su estatus y su rol, con la fuerza que solo el determinismo podría justificar. Niega la existencia de la metafísica -inclusive del materialismo- a través de la praxis, pero asume -de hecho- la praxis como absoluto metafísico. Relativiza históricamente las ideas, pero absolutiza la historia de una forma en la que termina reduciendo la posibilidad del conocimiento.

Gramsci afirma la no-primacía de la base sobre las superestructuras, pero termina haciendo central la división en clases marxista clásica, que posee un origen fundamentalmente económico; tan es así que apunta la importancia de la *intelligentzia* -con base en el rol de la cultura- en la sociedad, pero termina atándola a la burguesía y al proletariado.

Las ideas de Gramsci sobre la sociedad, sus conceptos de hegemonía y el papel de los intelectuales en el seno de lo que plantea como Bloque Histórico, entran en dificultades dentro del marco marxista. A pesar de las inconsistencias, de las que el mismo Gramsci tuvo que tener conciencia, no quiso adoptar la ruptura con el marxismo en sus métodos y sus premisas fundamentales. Tal vez en la cárcel era la única ilusión que le daba fuerza para seguir pensando.

Para el marxista ha sido fácil atacar a Gramsci o, contrariamente, usar su figura intelectual para sus intereses inmediatos en la política. Muchos comunistas devinieron una raza de activistas que utilizaron, manipularon e integraron las ideas de cualquiera, siempre y cuando sonaran cercanas al cemento ideológico que el marxismo les brindó. Las ideas de Gramsci han sido estiradas por un lado y el otro, en busca de todo tipo de justificaciones de la práctica política de los comunistas.

Es fácil caer en la crítica insensible sobre las inconsistencias teóricas de este intelectual italiano que en el camino de su análisis topó con los límites de su doctrina y fue incapaz de romper con ella. Tal vez el balance más sereno y honesto con Gramsci sea el de simplemente mostrar sus ideas o métodos originales, y señalar el debate de los mismos dentro de la camisa de fuerza intelectual de la que nunca pudo librarse. En las duras condiciones de una cárcel fascista y la evidencia de los crímenes del marxismo viviente, del que era parte, la aprehensión del marco marxista tal vez deba verse simplemente como un acto de fe y, por lo tanto, dadas estas condiciones, resulte perfectamente entendible.

NOTAS

[1] Hace apenas 17 años, por ejemplo, se afirmaba: “Actualmente, asistimos a un movimiento mundial de revalorización del pensamiento filosófico y político de Gramsci. A ello contribuyen los congresos internacionales de estudios gramscianos -que periódicamente organiza el Instituto Gramsci-, la edición de sus obras en los más diversos idiomas, y el hecho de que existe general coincidencia en considerar que el análisis de Gramsci representa la única verdadera tentativa marxista de explicitar las modalidades del paso al socialismo en las condiciones del capitalismo avanzado.” Lazo M. José. *Gramsci, Antonio*. Salamanca, 1985. P. 193.

[2] En el sentido de la definición de criterios de verdad.

[3] Por ejemplo, como dice el intelectual inglés Perry Anderson , la relación entre Sociedad Civil y Estado pueden verse por lo menos con tres ópticas distintas, que poseen por supuesto distintas implicaciones teóricas y políticas.

[4] Que ya había sido usado singularmente por Karl Kautsky en polémica con Rosa Luxemburgo , pero que provenía de Hans Delbrück , en un desarrollo brillante de apuntes hechos por el militar prusiano Clausewitz.

[5] Capucci por ejemplo dice: “...Gramsci elabora su historicismo en dos fases; por un lado vuelve a tomar el principio subjetivista del idealismo ; por otro, anula la caída o inflexión metafísica del materialismo ... Estas dos fases o momentos pueden unificarse diciendo que Gramsci revisita el pensamiento marxista criticando el materialismo positivista soviético a partir del idealismo de Croce .” Capucci, Flavio. *Antonio Gramsci. Cuadernos de la Cárcel (Análisis de “El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce”)*. Madrid, 1978. P. 34. Pero también hay otras opiniones, por ejemplo: “Polemizando con -Benedetto Croce- (sic) que reducía el marxismo a una metodología histórica .Gramsci postulaba una premisa teórica: “la filosofía de la praxis está por elaborar; lo que no significa que no exista potencialmente, sino, por el contrario, que incumbe lo que éstos han dejado en germen” (sic)...”. D. Grisoni y R. Maggioni. *Leer a Gramsci*, Madrid: 1974, p. 128.

[6] Gramsci, Antonio. *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1972. P. 157.

[7] “La “sociedad civil” (sic) de Gramsci no supone en primer término una suma de diferentes instituciones o “aparatos ideológicos del Estado “ (sic) (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” (sic).” Kallschever, Otto. “Antonio Gramsci o la religión de la modernidad”. En *Die Neve Gesellschaft-Frankfurter Hefte*. #1/ 1991. P. 88.

[8] Gramsci, A. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1971. P. 12.

[9] “La fuerza de las religiones y especialmente de la Iglesia Católica , ha consistido y consiste en que ellas sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinaria de toda la masa 'religiosa' y luchan para que los estratos intelectualmente superiores no se separen de los inferiores. La iglesia romana ha sido siempre la más tenaz en la lucha por impedir que se formen “oficialmente” dos religiones: la de los ‘intelectuales ’ y la de las ‘almas simples’” *Idem*.

[10] Para algunos marxistas, el anterior análisis no podría aceptarse. La fuerza de la religión -para dar un argumento- no radica en una unidad intelectuales-masas en sí, sino que debe responder a condiciones inherentes de la lucha de clases. Entonces, para este marxista, es en la medida que ha intervenido la Iglesia, como un protagonista social al servicio de la dominación de clase, con funciones específicas en su reproducción, que ha mantenido su unidad básica. El argumento seguiría: no es una “unión doctrinaria” o el mero vehículo de los intelectuales lo que resume su unidad. Es el curso de las necesidades de las clases opresoras en la historia , dentro de los embates de la lucha de clases que moldea las relaciones y que subyace históricamente en esa unidad.

[11] Gramsci, A. *Passato e presente*. Torino: Einandi Ed., 1964. P. 165.

[12] “Gramsci, al igual que el sociólogo político Max Weber , quien definió el Estado como “monopolio legítimo de la coerción física” (sic) necesitó, por tanto, una interpretación diferenciada de Estado como “hegemonía acorazada con coerción”, (sic) un concepto que desarrolló sobre todo en sus Quaderni. Frente a la interpretación leninista que concibe el “estado burgués” (sic) esencialmente como un instrumento en poder de la clase económicamente dominante de la burguesía,...” Kallschever, Otto. “Antonio Gramsci o la religión de la modernidad”. *Op. cit.* P. 88.

[13] Gramsci, A. *Notas sobre Maquiavelo, sobre política, y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Ed. Lautaro, 1962. P. 161-162.

[14] *Ibid.* P. 161.

[15] Cfr. Portelli , Hugues. *Gramsci y el bloque histórico*. México: Siglo XXI. P. 17-18.

[16] Gramsci establece eso con toda claridad: “Si las relaciones entre los intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos -entre gobernantes y gobernados-, son dadas por una adhesión orgánica en la cuál el sentimiento-pasión deviene comprensión y, por lo tanto, saber (no de forma mecánica sino de manera viviente), solo entonces la relación es de representación y se produce intercambio de elementos individuales entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos; solo entonces se realiza la vida de conjunto, la única que es fuerza social. Se crea un bloque histórico”. Gramsci. *El materialismo* . P. 124.

[17] Dice Gramsci: “En el campo ideológico, ... la derrota de los auxiliares y de los partidarios menores tiene una importancia casi insignificante; en él es preciso batir a los más eminentes. De otro modo, se confunde el periódico con el libro, la pequeña polémica cotidiana con el trabajo científico; los menores deben ser abandonados a la infinita casuística de la polémica de periódico”. Gramsci. *El materialismo* ... P. 138.

[18] Por eso Croce y Fortunato serían para Gramsci las “...figuras máximas de la reacción italiana”.

[19] Véase la opinión de Capucci: “La originalidad de Gramsci respecto al marxismo leninismo se encuentra en la inversión de la relación entre estructura y superestructura . Para Lenin , dado el primado de la estructura, el comunismo llega al poder mediante la conquista violenta del Estado ; a esta acción llegaría el abatimiento de las superestructuras burguesas y su sustitución por el pensamiento marxista. Para Gramsci, en países que se distinguen por la existencia de una clase media fuertes y culturalmente compacta y por un avanzado nivel de desarrollo, la revolución triunfaría, solo si primero se conquista la sociedad civil, y como consecuencia el Estado.” Capucci, Flavio. *Antonio Gramsci. Cuadernos de la Cárcel ... Op. cit.* P. 19.

[20] Marx , C. *Contribución a la crítica de la economía política*. Colombia: Ed. Oveja Negra, 1971. P. 9. Puede constatarse este concepto común a muchos pensadores previos al siglo XX en el mismo *Segundo Tratado sobre el Gobierno* de John Locke.

[21] *Ibid.* P. 10.

[22] Precisamente Marx , desde los años de 1843 y 1844, cuando escribe y publica su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (aparecida en 1844 en los *Anales Franco-Alemanes* dirigidos por A. Ruge), se refería a que la crítica religiosa devenía la crítica de la política, que no había que aprehender “...el sollozo de la criatura”... Es precisamente el sentido de la crítica a los neohegelianos que se

condensa en las primeras páginas de la *Ideología Alemana*, escrita con Engels en 1845.

[23] Recordemos que en la teoría de Marx -según nuestra interpretación- la necesidad histórica define límites muy precisos para la acción de los hombres, específicamente la acción política. Se trata a lo sumo de reducir los sufrimientos del “parto histórico” y acelerar lo que este plantea como inevitable.

[24] Capucci lo pone así: “El razonamiento de Gramsci sobre la hegemonía puede ser resumido así: la clase dominante ejerce su hegemonía en cuanto que sabe realizar y mantener un bloque histórico de fuerzas sociales y políticas contradictorias (...) (sic) unidas solo por la ideología . La hegemonía es, por lo tanto, obra de la dirección política y, al mismo tiempo -y por eso-, (sic) es dirección al nivel de las ideas, dirección cultural.” Capucci, Flavio. *Antonio Gramsci. Cuadernos de la Cárcel (Análisis de “El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce “)*. Madrid, 1978. P. 14.

[25] El concepto de “hegemonía ” posee varios sentidos en los escritos de Gramsci. Anderson los reduce a tres esencialmente: i) usado para señalar el énfasis en las sociedades europeas occidentales de la ascendencia cultural sobre la coerción; ii) la hegemonía vista repartida entre la sociedad civil y el estado ; iii) la hegemonía en el marco donde sociedad civil y sociedad política están dentro del mismo estado. Anderson cree que la primera visión es la central y que las otras *grosso modo* expresan la insatisfacción de Gramsci con la interpretación en la que ha incurrido. Para Anderson, Gramsci expresa en sus escritos inconsistencia en el uso de este concepto.

[26] En relación con esto, una objeción en las filas del marxismo ha sido la siguiente: la conversión ideológica de la clase obrera no se realiza como en una “escuela para todos” sino en la fragua de la lucha política y del enfrentamiento contra los capitalistas y su Estado . La lucha no es en esencia ideológica sino, por el contrario, política. La lucha concreta, la maniobra contra el orden burgués, es la fuente básica del reconocimiento como clase por parte del proletariado . La conclusión de esa argumentación sería: Gramsci, en esta concepción, separa Estado y Sociedad Civil , y con ello separa la ideología de la política, al tiempo que sitúa erróneamente ambos conceptos en el mismo plano de importancia.

[27] Para Anderson por ejemplo: el acceso de la clase obrera al Estado y no al socialismo no se debe al condicionamiento ideológico, sino al significado mismo del dispositivo parlamentario. Nunca se va a llegar a un gobierno socialista a través del Estado parlamentario porque este Estado sigue siendo burgués en este sentido. El Estado burgués se destruye, según la teoría marxista-leninista, solo a través de un proceso de violencia por las masas expoliadas. En realidad este asunto de la violencia es más complejo. El marxista está dispuesto a usar la violencia cuando considere que esto es necesario. Más aún, debe prepararse para ello. En la versión leninista, el reclamo de la violencia (y el énfasis en esto) es condición esencial de su visión política (no fue este el caso -sin embargo- de la Social Democracia marxista, la Segunda Internacional). Para el marxista, el parlamentarismo y los procesos electorales son en esencia dispositivos de engaño y coerción: el parlamento se considera una “unidad” ficticia de la sociedad. Esta es una premisa básica, es la crítica al liberalismo por el “joven Marx”. Para el análisis marxista el parlamentarismo es el dispositivo político de la burguesía que más se apega a sus principios ideológicos abstractos, pero no es más que eso. La sociedad parlamentaria, el parlamento, es el marco formal de todos los demás mecanismos ideológicos de la clase dominante. Las funciones ideológicas del poder burgués no se pueden separar entre la Sociedad Civil y el Estado. El Estado concentra el eje de los aparatos ideológicos del capitalismo. Los complejos de comunicación (prensa, tv, radio, etc.) son complementarios. Las relaciones de vida capitalista que se imprimen en la conciencia, es una forma del ser social, determinada en la relación subyacente básica para la “aceptación” de la ideología que le corresponde. Y, por supuesto, en esta línea de pensamiento, el modo de producción determina la base de la recepción de la ideología por los hombres. Sin embargo, son los aparatos jurídico-políticos los que codifican formalmente esas relaciones sociales en la producción social material. Por eso el Estado se convierte en eje para la ideología burguesa. Algunos pensadores marxistas actuales aceptan aquí algunas *inflexiones*. Sitúan, por ejemplo, la base del consentimiento en la sociedad capitalista parlamentaria no en el carácter ideológico del “consenso” y “acuerdo común” del Estado liberal (lo que es la interpretación de Marx propiamente), sino en la secularidad (el caso de Poulantzas) y otros en el respeto-temor técnico (Mandel para el caso del “capitalismo tardío”, ie. de la “Tercera Revolución Industrial”, vgr. “el neocapitalismo”).

[28] El asunto se vuelve transparente cuando se refiere Gramsci a las tareas que señala para el proletariado en su momento histórico. Señala Gramsci:

“Necesitamos repetir hoy la misma reducción de la filosofía de Croce que los primeros teóricos del marxismo llevaron a cabo con la filosofía de Hegel. Este es el único camino históricamente fecundo de alcanzar una

renovación adecuada del marxismo, de elevar sus concepciones -por fuerzas “vulgarizadas” en la vida práctica inmediata- a la altura necesaria para que puedan resolver las tareas más complejas del desarrollo actual de la lucha; esto es, la creación de una nueva cultura integral que tendría las características populares de la Reforma Protestante y del Siglo de las Luces francés, y los rasgos clásicos de la cultura griega y del renacimiento italiano, una cultura que sintetizaría -en frase de Carducci- a Maximilien Robespierre y a Emmanuel Kant, política y filosofía en una única unidad dialéctica, que pertenece a un grupo social que no solo es francés o alemán, sino europeo y universal. La herencia de la filosofía clásica alemana no debe ser simplemente inventariada sino que debe servir activamente de nuevo. Para eso es necesario arreglar cuentas con la filosofía de Croce” Gramsci, A. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Argentina: Ed. Nueva Visión, 1971. P. 205-206. La creación de una “cultura integral” es la tarea central en la edificación de la hegemonía proletaria. La acción ideológica y la lucha “intelectual” se manifiestan de nuevo como algo decisivo.

[29] Utilizamos el término más o menos en el sentido que este toma en Popper en el libro *La Miseria del Historicismo*, Madrid: Taurus, 1961.

[30] El tema de una teoría de verdad para las ciencias sociales incide sobre una de las problemáticas más difíciles en la epistemología ; ¿qué se puede saber sobre la sociedad y la historia ? y ¿cuáles son los criterios para determinar cuándo una teoría social es verdadera o cuándo es falsa? han sido interrogantes bastantes veces vinculados a tomas de posición filosóficas o ideológicas. Que esto haya sucedido nos debería poner en guardia acerca de la naturaleza especial del conocimiento social.

[31] Por ejemplo, en los llamados *Manuscritos de París* decía Marx :

“El hombre se apropia su ser universal universalmente, o sea, como un hombre total. Cada una de las relaciones humanas con el mundo -ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, percibir, sentir, querer, actuar, amar, en una palabra: todos los órganos de su individualidad, así como los que por su forma son comunitarios- se apropian el objeto en sus comportamientos objetuales, o sea, en su conducta frente al objeto. En esa apropiación de la realidad humana, en el comportamiento de esos órganos frente al objeto se pone por obra la realidad humana. El ojo se ha convertido en ojo humano, lo mismo que su objeto en un objeto social, humano, que proviene del hombre para el hombre. Los sentidos se han hecho por tanto teóricos en su

inmediata *praxis*. Aunque su comportamiento con la cosa se guíe solo por ella, la cosa misma es un comportamiento objetivo del hombre consigo mismo y con los hombres y viceversa... Los objetos de la vista ni se forman igual ni son iguales que los del oído. Lo característico de cada facultad es precisamente su forma característica de ser, o sea, también el modo característico de su objetivización, de su ser vivo, objetivo-real... Para un oído inmusical la mejor música carece de sentido, no es objeto, ya que mi objeto solo puede confirmar alguna de mis facultades, solo puede existir para mí en cuanto mi facultad exista para sí como capacidad subjetiva, el sentido que para mí tenga un objeto (solo lo tiene para el sentido correspondiente) solo llega hasta donde llegue mi sentido. Por tanto, los sentidos del hombre social no son los del hombre sin sociedad.”

[32] Para algunos, como Manuel Sacristán: “... toda la obra de Gramsci queda estructurada por la finalidad de determinar un renacimiento del marxismo y de elevar esta concepción filosófica, que por necesidades de la vida práctica se ha venido ‘vulgarizando’ a la altura que debe alcanzar para la solución de las tareas más complejas que propone el actual desarrollo histórico; es decir elevando a la creación de una cultura integral”. Sacristán M. En: *Diccionario de Filosofía Contemporánea*. 1985. *Op. cit.* P. 192.

[33] Cfr. la opinión de José Lazo: “El énfasis historicista de Gramsci hace adquirir a su pensamiento especificidad propia en el seno del marxismo . Como indica G. Bueno, “el materialismo histórico, bajo la influencia de Engels , habría experimentado constantemente una tendencia a desplazarse hacia el materialismo dialéctico (en el sentido naturalista); (sic) como compensación a ese desplazamiento podrían entenderse gran parte de las interpretaciones ‘voluntaristas’, ‘subjetivistas’ o ‘metafísicas’, consistentes en subrayar los momentos del ‘espíritu absoluto’ (sic) (marxismo cristiano, marxismo moral, etc.) (sic). Lazo, José M. “Gramsci Antonio”. En: *Diccionario de Filosofía Contemporánea*. 1985. Salamanca. P. 192

[34] Siempre se considera a Gramsci, junto con Lukács y Korsch , uno de los fundadores del llamado marxismo “occidental”. Puede estudiarse esto en el libro ya clásico de Perry Anderson : *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI, 1979 (la primera edición inglesa es de 1976 por la *New Left Review*), especialmente las páginas 35 hasta 63. Véase también el interesante (y reciente) estudio de Joseph Femia, *Gramsci's Political Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1987.

[35] Puesto como unidad de teoría y praxis , Capucci afirma lo siguiente: “El fundamento de la revisión gramsciana del marxismo es el inmanentismo. El marxismo representa para Gramsci, el culmen de la moderna filosofía de la inmanencia, el vértice de su máxima coherencia.” Y también: “De este modo, la inmanencia absoluta llevó al teorema central del Gramscismo: la identidad de teoría y praxis... La identidad de teoría y praxis funda, para Gramsci, la novedad filosófica del marxismo y es, a la vez, el principio de su defensa y la garantía de su éxito. En ello descansa la concepción verdaderamente revolucionaria.” Capucci, Flavio. *Antonio Gramsci. Cuadernos de la Cárcel (Análisis de “El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce “)*. Madrid, 1978. P. 17 y p. 18.

[36] Gramsci, A. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1984. P. 38.

[37] “En el materialismo científico, el nuevo absoluto es la materia, que absorbe al hombre y su libertad, lo reduce a objeto de la evolución, en lugar de reconocer en él al sujeto de la revolución . El pensamiento distinto de la praxis es la ciencia ... la relevancia del Historicismo en la esencia de la filosofía de la praxis , justifica la primacía que en Gramsci tiene el idealismo como fuente principal para el establecimiento del auténtico marxismo , contra la desviación del materialismo dogmático.” Capucci, Flavio. *Antonio Gramsci. Cuadernos de la Cárcel ... Op. cit.* P. 36.

[38] “Al seguir a Gramsci en su definición de la filosofía, ésta nos ha sido mostrada como teoría del conocimiento, pero no como “ontología ” y “metafísica “... la filosofía del marxismo no es otra cosa que un “historicismo absoluto”. (sic) La cuestión por lo tanto está en saber si una teoría historicista del hombre y del conocimiento contiene en sí una “filosofía general” (sic) y en que consiste esta filosofía... la respuesta de Gramsci a este problema que según él es preciso plantearse en los términos más exactos si se quiere identificar y elaborar correctamente la filosofía “integral” (sic), una concepción del mundo total y original.” Texier, Jacques. *Gramsci...* Ed. Grijalbo. Barcelona. 1976. P. 33-34.

[39] Sobre la noción de ciencia en Gramsci, se puede consultar el libro de Joseph Femia, *Gramsci's Political Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1987. P. 104 y siguientes, 263 y siguientes. Se enfatiza sobre todo la relativización de la noción de ciencia natural.

[40] Puede verse el concepto de “ideología ” que usa Gramsci en varios textos, uno de ellos se recoge en el libro editado y traducido por Manuel Sacristán: *Antonio Gramsci, Antología*, Madrid, Siglo XXI, 1984 (sétima edición); p. 262 y siguientes.

[41] Se puede consultar el excelente trabajo de Leszek Kolakowski : *Las principales corrientes del marxismo* , Madrid: Alianza, 1985; tercer tomo p. 226 y siguientes. (La primera versión es de 1978).

[42] Gramsci, A. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1984. P. 106.

[43] “Pensar una afirmación filosófica como verdadera en un determinado período histórico, esto es, como expresión necesaria e inseparable de una determinada acción histórica, de una determinada praxis , pero superada y “verificada” en un período sucesivo, sin caer por ello en el escepticismo y el relativismo moral e ideológico o sea: concebir la filosofía como historicidad, es una operación mental un poco ardua y difícil”. *Ibid.*, P. 141.

[44] “El hecho de que los sistemas filosóficos hayan sido superados no excluye que fueran válidos históricamente y hayan cumplido una función necesaria; su caducidad debe considerarse desde el punto de vista del desenvolvimiento histórico entero y de la dialéctica real; el que fueran dignos de caer no es un juicio moral o de higiene de pensamiento emitido desde un punto de vista “objetivo”, sino un juicio dialéctico-histórico”. *Ibid.* P. 154.

[45] *Ibid.* P. 143.

[46] Véase Kolakowski , *Op. cit.* P. 233.

[47] Véase Gramsci, A. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1984. P. 23.

[48] Podría incluso dudarse del carácter científico de la “ciencia social”; Gellner piensa sin embargo que se equivocan los que así piensan, y que la inclusión de estas dentro de los límites de la ciencia es meramente un asunto terminológico; véase su libro: *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 120.

[49] Sobre el papel de la opinión en la ciencia , o acerca de las limitaciones del empirismo “absolutista” dominante para comprender la naturaleza de la ciencia (natural o social), véase el interesante libro de Peter Manicas: *A History and Philosophy of the Social Sciences*. Oxford: Basil Blackwell, 1987; p. 241-265.

[50] Debe reconocerse, además, que las ciencias naturales no son iguales en sus métodos, y que la experimentación no es posible de realizar en todas o el sentido de esta noción es muy diverso (por ejemplo, con la astronomía). El problema se plantea con claridad en la capacidad predictiva de la ciencia ; la predicción en astronomía es posible gracias a que esta se fundamenta en leyes físicas susceptibles de ser

conocidas; con las ciencias sociales este fundamento no es posible.

[51] Un análisis interesante sobre el papel del sujeto en la ciencia social se puede ver en un artículo de Piaget: “La situación de las ciencias del hombre dentro del sistema de las ciencias”, recogido en el libro *Tendencias de la investigación en las ciencias sociales*. Madrid: Alianza, 1982 (quinta edición); p. 90 y siguientes..

[52] Deseamos insistir sobre este punto: ha sido típico considerar a las ciencias naturales definidas por un método científico elevado a una categoría casi absoluta; algo es ciencia si cumple con las definiciones basadas en ese método, y si no es así no es ciencia. El método ha sido normalmente una extrapolación inadecuada de la física; pasando por encima de importantes diferencias entre todas ellas. No es posible identificar la geología y la química, o la astronomía y la biología. Las diferencias de método no son intrascendentes, ni están en el terreno de la “aplicación” de un método general; estas diferencias están en el nivel de su definición más profunda como ciencia. Es preferible pensar en una colección de ciencias con diferencias y cosas comunes. Lo mismo se aplica en la ciencia social; deberíamos hablar mejor de ciencias sociales con métodos diferentes.

[53] Si nuestra óptica metodológica enfatiza la diferencia, podemos reevaluar el estatus de ciertas ciencias de una nueva manera; por ejemplo, no me parece incorrecta la opinión de Manicas en el sentido de considerar la psicología como una ciencia autónoma que no es biología (i.e. ciencia natural) ni tampoco ciencia social; véase Manicas, *Op. cit.* P. 294 y siguientes.

[54] Una forma de ver este asunto es a través de la noción de “objetividad”; puede consultarse para esto el capítulo “Objectivity in History” del libro de Helge Kragh *An Introduction to the Historiography of Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989 (primera edición de 1987)

[55] El criterio de la falsabilidad no resultaría, entonces, en las ciencias sociales un instrumento central, como podría plantearse en las naturales -si es que aceptamos la sugerencia metodológica de Popper-. Es decir, que una proposición o una teoría no sea falsable no quiere decir mucho, pues un grueso de estas teorías y proposiciones son así. Que se pueda o no se pueda encontrar un mecanismo para demostrar empíricamente lo contrario de una proposición o teoría, no es lo sustancial.

[56] Aunque en lo que se refiere a las ciencias sociales existen muchas dudas acerca de ese progreso. Véase por ejemplo la posición de Ernest Gellner en su libro *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 127.

[57] Aunque esto se plantee con mucho cuidado. Una crítica lúcida de Popper se puede ver en el libro de B. T. Wilkins: *¿Tiene la historia algún sentido?* México: Fondo de Cultura Económica, 1983 (primera versión en inglés de 1978)

[58] Opinamos que no se puede absolutizar el criterio de Popper, en *La sociedad abierta y sus enemigos*, que afirma como válido en la ciencia social solo lo que está dado en términos de los objetivos y las creencias de individuos, y prohíbe la invocación de entidades sociales holísticas. Estamos de acuerdo de manera general con ese sentido metodológico, pero entendiendo la incapacidad ontológica que existe para que eso sea posible; así como el peligro de la absolutización de la misma, que puede inhibir la comprensión apropiada de la naturaleza de la ciencia.

[59] Aunque pensamos que la falsación popperiana es insuficiente e inadecuada cuando subvalora el rol de factores “no falsables” en la ciencia, consideramos que su sentido vectorial es correcto al reducir el estatus teórico a teorías basadas simplemente en criterios holísticos no falsables, lo que ha sido típico del marxismo. Véase la defensa marxista que hace Daniel Little en su libro *The Scientific Marx*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. Por otro lado, tal vez lo más conveniente es decir -con Hilary Putnam- que la demarcación entre ciencia y no ciencia, que pesa tanto en el criterio planteado por Popper, no es tan decisiva, e incluso resulta anticuado.

[60] La ciencia social o natural no es cuantitativa meramente, por más que el estudio social cuantitativo ayude a fundamentar estas, y a darle los límites explicativos: la interpretación debe fundamentarse en la investigación fáctica y cuantitativa, pero esto es insuficiente para definir la naturaleza de la indagación científica. Véase Manicas, *Op. cit.* P.267 y siguientes.

[61] ¿Cuáles son los criterios para señalar al proletariado como “mesías” *a priori*, es decir, con ausencia de la sanción histórica *a posteriori*?, ¿cuáles son los criterios para juzgar la acción del presente?. Es evidente que -de esta forma- solo sería una premisa metafísica *a priori*, o un acto de fe.

[62] “La raíz de todos los errores del Ensayo y de su autor (cuya posición no ha cambiado, aun después de la gran discusión, como consecuencia de la cual había repudiado a su libro, a lo que parece, como se deduce de la memoria presentada al Congreso de Londres), consiste justamente en esta pretensión de dividir la filosofía de la praxis en dos partes: una sociología” y una filosofía sistemática. Apartada de la teoría de la historia y de la política, la filosofía solo puede ser metafísica; en tanto que la gran conquista de la historia del pensamiento moderno, representada por la filosofía de la praxis, es justamente la historización concreta de la filosofía y su

identificación con la historia”. Gramsci, A. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1984. P. 141.

[63] *Ibid.* P. 35.

[64] “La dificultad de identificar en cada ocasión, estéticamente (como una imagen fotográficamente instantánea), la estructura; la política es, de hecho, en cada ocasión, el reflejo de las tendencias de desarrollo de la estructura, tendencias que no tienen por qué realizarse necesariamente”. *Ibid.* P. 104.

[65] *Ibid.* P. 109.

[66] *Ibid.* P. 21.

[67] O cuando señala que: “Una de las razones históricas, a lo que parece, es preciso buscarla en el hecho de que la filosofía de la *praxis* ha debido aliarse a tendencias extrañas para combatir los residuos del mundo precapitalista en las masas populares, especialmente en el terreno religioso”. *Ibid.* P. 91.

[68] *Ibid.* P. 106.

[69] “En cierto sentido, por tanto, la filosofía de la *praxis* es una reforma y un desarrollo del hegelianismo, es una filosofía liberada (o que busca liberarse) de todo elemento ideológico unilateral y fanático; es la conciencia plena de las contradicciones a través de las cuales el filósofo, entendido individualmente o como grupo social entero, no solo comprende las contradicciones, sino que se coloca a sí mismo como elemento de la contradicción, eleva este elemento a principio de conocimiento y, por lo tanto, de acción. El “hombre en general”, de cualquier manera que se presente, es negado, y todos los conceptos dogmáticos “unitarios” son disueltos y destruidos en cuanto expresión del concepto de “hombre en general” o de “naturaleza humana” inmanente en cada hombre”. *Ibid.* P. 101.

[70] “La filosofía de la *praxis* es el historicismo absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta línea debe ser excavado el filón de la nueva concepción del mundo”. *Ibid.* P. 168-169.

[71] “La función y el significado de la dialéctica pueden ser concebidos en toda su fundamentalidad, solo si la filosofía de la *praxis* es concebida como una filosofía integral y original que inicia una nueva fase en la historia y en el desarrollo mundial del conocimiento, en cuanto supera (y en cuanto superando incluye en sí los elementos vitales) el idealismo y el materialismo tradicionales, expresiones de la vieja sociedad. Si la filosofía de la *praxis* solo es pensada como subordinada a otra filosofía no se puede concebir la nueva dialéctica, en la cual, justamente dicha

superación se efectúa y se expresa”. *Ibid.* P. 140.

[72] “La ortodoxia no debe ser buscada en este o aquel de los partidarios de la filosofía de la *praxis*, en esta o aquella tendencia relacionada con corrientes extrañas a la doctrina original, sino en el concepto fundamental de que la filosofía de la *praxis* se “basta a sí misma, contiene en sí todos los elementos fundamentales para construir una total e integral concepción del mundo, una total filosofía de la ciencias naturales; y no solo ello, sino también los elementos para vivificar una integral organización práctica de la sociedad, esto es, para llegar a ser una civilización íntegra y total”. *Ibid.* P. 100.

[73] “Que la filosofía de la *praxis* se concibe a sí misma historicísticamente, como una fase transitoria del pensamiento filosófico, esta idea, además de estar implícita en todo el sistema, aparece explícitamente en la conocida tesis de que el desarrollo histórico será caracterizado en cierto punto como el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad”. *Ibid.* P. 100.

[74] “Si la filosofía de la *praxis* afirma teóricamente que toda “verdad” entendida como eterna y absoluta ha tenido orígenes prácticos y ha representado un valor “provisional” (historicidad de toda concepción del mundo y de la vida), es muy difícil de hacer comprender “prácticamente” que tal interpretación es válida también para la filosofía de la *praxis*, sin sacudir las convicciones necesarias para la acción”. *Ibid.* P. 103.

[75] Como señala Femia: “La estructura esencial de su pensamiento y el corazón de su compromiso político fueron marxistas y revolucionarios -a pesar de ser innovativos y flexibles-. No obstante su originalidad y falta de dogmatismo, su disposición para absorber valores liberales ha justificadamente estimulado a muchos que desean rescatar el Marxismo de sus discípulos profesos y devolver la doctrina firmemente a la tradición humanitaria de la Ilustración de la cual emergió”. Femia, Joseph. *Gramsci's political thought*. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1987, p. 243.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI, 1979.
- Capucci, Flavio. *Antonio Gramsci. Cuadernos de la Cárcel (Análisis de "El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce")*. Madrid: 1978.
- Femia, Joseph. *Gramsci's Political Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Gellner, Ernest. *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gramsci, A. *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1972.
- Gramsci, A. *Notas sobre Maquiavelo, sobre política, y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Ed. Lautaro, 1962.
- Gramsci, A. *Passato e presente*. Torino: Einaudi Ed., 1964.
- Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1971.
- Gramsci, Antonio. *Partido y Revolución*. Ed. Cultura Popular, S. A. México, 1977.
- Grisoni, D. y Maggioni, R. *Leer a Gramsci*, Madrid: 1974.
- Kallschever, Otto. "Antonio Gramsci o la religión de la modernidad". *Die Neve Gesellschaft-Frankfurter Hefte*. #1/ 1991.
- Kolakowski, Leszek. *Las principales corrientes del marxismo*, Madrid: Alianza, 1985.
- Kragh, Helge. *An Introduction to the Historiography of Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Lazo, José M. "Gramsci, Antonio", en *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Salamanca: 1985.
- Little, Daniel. *The Scientific Marx*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Manicas, Peter. *A History and Philosophy of the Social Sciences*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- Marx, C. *Contribución a la crítica de la economía política*. Colombia: Ed. Oveja Negra, 1971.

Piaget, Jean. “La situación de las ciencias del hombre dentro del sistema de las ciencias”, en *Tendencias de la investigación en las ciencias sociales*. Madrid: Alianza, 1982 (quinta edición).

Popper, Karl. *La Miseria del Historicismo*, Madrid: Taurus, 1961.

Portelli, Hugues. *Gramsci y el bloque histórico*. México: Siglo XXI.

Ruiz, A. “Ética y Epistemología en las ciencias sociales; a propósito de Gramsci”, en el libro: Ruiz, Ángel (editor), *Ciencia y tecnología en la construcción del futuro*. (Editor científico), San José: Asociación Costarricense de Historia y Filosofía de la Ciencia, Diciembre de 1991.

Ruiz, A. “La lógica intelectual del marxismo y el comunismo de nuestro tiempo”, en Herra, R. A. (editor): *¿Sobrevivirá el marxismo?* San José, Costa Rica: Editorial UCR, 1991.

Ruiz, A. “The prevention and resolution of conflicts in the current historical context”, *Proceedings of the 42nd Pugwash Conference on Science and World Affairs* (Berlin, Alemania, Setiembre 1992), World Scientific Publishing Co., Singapore, 1994.

Ruiz, A. *Ocaso de una utopía. En las entrañas del marxismo*. San José, Costa Rica: Editorial de la UCR, 1993.

Ruiz, A. “La noción de superestructuras y el papel de los intelectuales en la filosofía política de Gramsci”. *Rev. de filosofía* de la Univ. de Costa Rica. San José, Costa Rica: 1990.

Sacristán, Manuel. *Antonio Gramsci, Antología*, Madrid: Siglo XXI, 1984 (séptima edición).

Texier, Jacques. *Gramsci*, Barcelona: Ed. Grijalbo, 1976.

Vargas Machuca, Ramón. “Concepciones del Mundo”, en *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Salamanca: 1985.

Wilkins, B. T. *¿Tiene la historia algún sentido?* México: Fondo de Cultura Económica, 1983.