

Hallo muy fecunda la ubicación del tema de la "revolución pasiva" en la reconstrucción de los *Cuadernos* que aquí se propone; y la encuentro muy rica en nuevas posibilidades incluso con respecto a los estudios que hasta ahora se han hecho sobre el tema (pienso sobre todo en las investigaciones de Franco Felice).

Este trabajo aporta nuevas perspectivas no sólo para el estudio de Gramsci, sino también para la reflexión sobre las *formas* de la teoría y, más que nada, sobre la vía que hoy —cien años después de su nacimiento oficial—, ha de seguirse para repensar históricamente al marxismo, explorando sus posibles desarrollos.

Giuseppe Vacca

Roma — Dic. 1983



D. Kanoussi y J. Mena

La revolución pasiva: una lectura a los Cuadernos de la Cárcel

de la revolución pasiva en función
de los Cuadernos de la Cárcel
de Gramsci. En el primer tomo
de los Cuadernos de la Cárcel
Gramsci habla de la revolución pasiva
como una forma de revolución
que se realiza en la conciencia
de los hombres. Esta revolución
pasiva es la que prepara el terreno
para la revolución activa.
En el segundo tomo de los
Cuadernos de la Cárcel Gramsci
habla de la revolución pasiva
como una forma de revolución
que se realiza en la conciencia
de los hombres. Esta revolución
pasiva es la que prepara el terreno
para la revolución activa.

La revolución pasiva:
una lectura a los
Cuadernos de la Cárcel

Dora Kanoussi
Javier Mena

LA REVOLUCION PASIVA:
UNA LECTURA DE LOS *CUADERNOS DE LA CARCEL*

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

Rector, Lic. Alfonso Vélez Pliego

Secretario General, C.D. Jaime Hugo Pérez Barrientos

Secretario de Rectoría, Lic. José Dóger Corte

Jefe del Departamento de Publicaciones, Hugo Vargas

PRESENTACION*

Con la edición crítica preparada por Valentino Gueratana y publicada en Italia en 1975, por fin fue posible leer los *Cuadernos de la cárcel* (*Quaderni de carcere*)*, en el orden real en que se desarrolló el pensamiento de Gramsci. Sólo en esa edición pudieron aparecer con nitidez sus fundamentos, su secuencia, las diversas versiones de cada una de las notas, el proyecto científico que Gramsci concibió:

Las lecturas de los *Cuadernos*, hechas a partir de entonces, han traído a la luz una imagen radicalmente nueva del pensamiento gramsciano. Se ha abierto un nuevo camino para la literatura sobre Gramsci, del que tan sólo desearía recordar dos puntos de referencia fundamentales: el ensayo *La teoría general del marxismo en Gramsci*, de Leonardo Paggi (1975), y las *Actas del Tercer Congreso de Estudios Gramscianos* organizado en 1977 por el Instituto que lleva su nombre (*Política e historia en Gramsci*), en particular los ensayos de Nicola Badaloni, Christine Buci-Glucksmann, Fran-

1a. edición 1985

© Universidad Autónoma de Puebla
4 Sur 104, 72 000, Puebla, Pue.

Impreso y hecho en México
Printed and made in México

* Traducción de Daniel Cazés.

co de Felice, Biaggio de Giovanni, Eric Hobsbawn, y el mío.

Desearía señalar esquemáticamente los rasgos de la nueva imagen de la obra de Gramsci, aparecidos en esta última fase de su desarrollo o "fortuna".

Aparece caracterizada esencialmente por los siguientes aspectos:

— Un análisis del capitalismo contemporáneo que, aunque ligado a la obra de Lenin, se diferencia radicalmente de las líneas interpretativas de la III Internacional.

— Una teoría del proceso revolucionario y del socialismo, también muy diferente de las concepciones desarrolladas tanto por la III como por la II Internacionales.

— La elaboración de categorías filosóficas destinadas a reformular la gnoseología y la metodología del materialismo histórico de manera alternativa a las que habían animado a las diferentes corrientes de los marxistas vulgares hasta los años 30.

— La presentación de una nueva forma teórica del marxismo, entendido como ciencia de la política y de la historia.

En la historia del marxismo, los principales puntos de referencia de la reflexión de los *Cuadernos* establecen un paralelo entre la obra de Marx (en particular las *Tesis sobre Feuerbach*, *La historia de la filosofía*, el *Prefacio del 59*, la *Introducción del 57*, y *El capital*, volúmenes I y III), y los ensayos de Antonio Labriola sobre la concepción materialista de la historia.

En la edición crítica de los *Cuadernos*, adquieren especial relieve dos elementos: el valor *estratégico* (con respecto al desarrollo interno del pensamiento

de Gramsci) de las categorías de su original ciencia de la política, y el *doble* carácter de tales categorías que, conjuntamente, apoyan tanto el análisis de los procesos históricos como la elaboración del proyecto de transformación socialista.

El primer elemento aparece claramente sobre todo gracias a aquellos estudiosos que, desde 1977 hasta hoy, han reinterpretado la obra de Gramsci a la luz de su particular concepción de la *hegemonía* (véase el volumen de Anne Showstach Sassoon *Gramsci's politics*, de 1980, que constituye tal vez la introducción propedéutica y al mismo tiempo sistemática más convincente al pensamiento político de Gramsci). El segundo ha sido investigado por diversos autores antes y después de 1977, y particularmente por Giorgio Nardone, cuyo formidable estudio de 1971, *El pensamiento de Gramsci*, constituye, en mi concepto, el análisis más elaborado y más penetrante de los fundamentos gnoseológicos de la obra de Gramsci que se haya publicado hasta ahora.

Estoy convencido de que las nuevas generaciones de estudiosos que se aproximan a la obra de Gramsci deben proceder a la lectura de su obra bajo estas luces nuevas.

Por otra parte, estoy persuadido de que con una lectura de Gramsci que se dirija por tales vías ganarán enormemente las ciencias políticas y sociales contemporáneas, tanto en la elaboración de sus propias categorías como en el desarrollo de sus investigaciones. Finalmente, llamaré de nuevo la atención sobre los aportes decisivos de la reflexión de Gramsci, lo que, desde mi punto de vista, puede conducir a la solución de los *impasses* y de la crisis

que enfrentan la teoría política del movimiento obrero y socialista internacionales, y el marxismo mismo.

En esta nueva estación del “recorrido” de la obra de Gramsci, y en el nuevo curso tomado por los estudiosos dedicados a su obra, colocamos este libro de Dora Kanoussi y Javier Mena. Entre sus muchos méritos, deseo subrayar especialmente tres:

En primer lugar, este trabajo ofrece un importante instrumento para la aproximación *sistemática* a los *Cuadernos de la cárcel*, que me parece relevante por dos razones: porque a pesar de todo cuanto se ha dicho, una lectura sistemática de los *Cuadernos* es todavía hoy en día tarea ardua, especialmente cuando uno se adentra en la obra de Gramsci por vez primera; y porque, hasta donde yo sé, es el primer trabajo que busca ordenar el organismo de la reflexión carcelaria de Gramsci a partir de las *categorías gnoseológicas* que la guiaron.

En segundo lugar, aun cuando se trata de un trabajo concebido principalmente para acceder a la lectura directa de los *Cuadernos*, se caracteriza por una interpretación —en mi opinión— muy útil, aun para los estudiosos consumados del pensamiento gramsciano.

En particular, hallo muy fecunda la ubicación del tema de la “revolución pasiva” en la reconstrucción de los *Cuadernos* que aquí se propone; y la encuentro muy rica en nuevas posibilidades incluso con respecto a los estudios que hasta ahora se han hecho sobre el tema (pienso sobre todo en las investigaciones de Franco de Felice).

En tercer lugar, quiero subrayar el tratamiento más la originalidad de este estudio: la utilización

peculiar de los cuadernos 10 y 11. En ellos, como se sabe, se ha completado la reformulación gramsciana del marxismo como “filosofía de la praxis”. De su lectura, Dora y Javier recogen con agudeza tanto el tejido teórico más nuevo y potencialmente más fecundo de la reelaboración gramsciana del marxismo, como la base de la unidad orgánica y de la sistematicidad de la reflexión gramsciana, aparentemente tan fragmentarias e inorgánicas debido al *modo de exposición* de los *Cuadernos*.

Esta lectura arroja luz, particularmente, sobre la unidad del programa científico y del proyecto político de los *Cuadernos*.

El análisis que aquí se desarrolla permite ver con claridad cómo este aspecto de la reflexión gramsciana comporta una elaboración completa sólo en esos *Cuadernos*; es decir, sólo en el desarrollo que en ellos alcanza la “filosofía de la praxis”.

A mi parecer, este trabajo aporta nuevas perspectivas no sólo para el estudio de Gramsci, sino también para la reflexión sobre las *formas* de la teoría y, más que nada, sobre la vía que hoy —cien años después de su nacimiento oficial— ha de seguirse para repensar históricamente al marxismo, explorando sus posibles desarrollos.

Giuseppe Vacca

I. INTRODUCCION

La investigación en torno a la problemática de los *Cuadernos de la cárcel*,* cuyos primeros resultados se exponen en este ensayo, se ha ido desarrollando a través de tres etapas, más o menos diferenciadas una de la otra: en un primer momento nos limitamos a la comprensión, lo más aproximada posible, del significado de cada una de las categorías. Desde entonces parecía que hacía falta encontrar cierta clave que hiciera posible el entendimiento, la comprensión de este complejo pensamiento.

En ese primer momento el resultado fue solamente hasta la constatación de que de alguna manera *todo lo que está en los Cuadernos tiene que ver con el concepto de revolución pasiva*. Una vez aclarado su significado, ello nos permitió darnos cuenta de que este concepto se relaciona tanto con las ideas de Gramsci sobre la historia, como con su análisis del capitalismo imperialista; pero sobre todo nos

* Que será la única referencia bibliográfica, en ocasiones designada por la letra Q: Edición Crítica del Instituto Gramsci, coordinada por Valentino Gerratana, Einaudi, Torino, 1975.

dimos cuenta de que su significado más profundo está contenido en lo que Gramsci considera el punto de partida del materialismo histórico: lo que llama los *cánones* o *principios* contenidos en la *Introducción a la crítica de la economía política* (*Prefacio de 1859*) de Marx.

En una segunda etapa o momento de la investigación, nos encontramos con que la idea de la centralidad del concepto de revolución pasiva se fortalecía porque ésta aparece explícitamente elaborada en los tres planos o niveles gnoseológicos del marxismo: que “se traduce” en los tres lenguajes científicos del marxismo: el de la historia, el de la política y el de la filosofía.

De ahí no había más que un paso para llegar al actual momento de nuestro conocimiento, que consiste en poder afirmar con seguridad que el orden y el ritmo interior de los *Cuadernos* consiste precisamente en los 3 niveles en los que Gramsci teoriza a la revolución pasiva y en la centralidad del nivel o “lenguaje científico” de la filosofía y por tanto de los cuadernos 10 y 11. Estos son la síntesis de la reflexión de la cárcel, de la que se desprenderán los desarrollos temáticos que Gramsci efectúa en los cuadernos monográficos posteriores.

La centralidad de la revolución pasiva, su expresión en los tres lenguajes del conocimiento; la centralidad, por otra parte, de los cuadernos filosóficos en cuanto síntesis de su pensamiento en la cárcel, son los resultados a los que llegamos en este trabajo, y también las fases por las que se desenvuelve la filosofía de la praxis gramsciana. Este trabajo consiste, entonces, en un intento de lectura conceptualmente ordenada de las notas de la cárcel. Es

un trabajo filológico ya que creímos más útil y fructífero hacer un estudio “desde adentro” para encontrar su propia coherencia, convencidos de que una interpretación verdadera no puede prescindir de un análisis minucioso del mismo texto, dejando por el momento fuera explicaciones o interpretaciones de otros autores. No es entonces por autosuficiencia que no se tomó en cuenta a otros estudiosos sino la idea de aceptar el reto que Gramsci representa para el pensamiento, permitiendo que su texto hable por sí mismo, estableciendo una vía propia hacia él. El trabajo habrá cumplido con su objetivo si con él se contribuye en algo a la difusión de este original y riquísimo pensador y a un acercamiento científico a sus escritos.

Coincidirán por lo tanto los tres niveles del conocimiento en los que Gramsci “traduce” el análisis de la revolución pasiva y la división formal implícita en los *Cuadernos*; o sea, la condensación de la reflexión global en el nivel filosófico es desarrollada por temas en los demás cuadernos principales.

Si éste es el ritmo de los *Cuadernos*, su estudio va a afirmar que la revolución pasiva y la hegemonía son las adquisiciones teóricas que permiten a Gramsci elevar al marxismo a un nivel superior, siendo que había sido rebajado “por las necesidades prácticas del movimiento”.

En el cuaderno 12 se analizan los *intelectuales* como categoría social necesaria al desarrollo de las clases y su devenir Estado. En el 13 (*Ciencia y arte*), la política se convierte en el segundo gran aspecto bajo el cual debe ser encarada la actividad de los intelectuales y uno de los elementos de graduación de los planos superestructurales y de la jerarquía de

la división del trabajo intelectual. En la política, entendida como formación del Estado nacional, como forma de “análisis concreto de una situación concreta”, es el momento siempre históricamente determinado donde se revela la función por excelencia de los intelectuales. Este es un conjunto de temas que empiezan, como casi todos, a aparecer desde el primer cuaderno y alcanzan su elaboración en cuanto historia concreta en el cuaderno 19 (*Risorgimento*). En el 13, sin embargo, la problemática del Estado nuevo y del partido son presentados como el surgimiento de una voluntad colectiva cohesionada por una reforma intelectual y moral: el “príncipe moderno”, elemento complejo de la sociedad, irrupción de una nueva concepción del mundo que, portada prácticamente como una política y una moral por las masas, desde la sociedad civil, tiende a la construcción de un nuevo Estado.

Además de los cuadernos 12, 13 y 19, otro “momento monográfico” que también surge de manera clara en los Q 10 y 11, es el Q 22, (*Americanismo*) que se inicia con el mismo título u otros semejantes y alcanza cierta forma total en este Q 22. Entendemos así —e intentaremos mostrarlo— que toda esta temática de los cuadernos monográficos está ligada a la revolución pasiva y tiene su origen en los Q 10 y 11.

Por otra parte, puede afirmarse que en los Q que van del 1 al 9 están contenidos los primeros desarrollos en los temas centrales; las tensiones en que se sintetizan y se convertirán en clave del pensamiento gramsciano, como tercer momento del marxismo revolucionario. Por ello, nos pareció más adecuado alterar el orden y abordar los temas a

partir de los Q 10 y 11, donde se desarrollan las premisas gramscianas en dos direcciones simultáneas: crítica de las reformulaciones idealistas y crítica de la “ortodoxia” vulgarizada. Dada la síntesis contenida en el Q 10 y en el 11, los demás Q son el enlace o la mediación con el conjunto de notas que van del Q 1 al 9, por cuanto que aparecen como las hechuras ya mediadas por los Q 10 y 11 y que se constituyen en el hito irreversible. Entonces del Q 1 al 9 se encuentra la fundación programática de la temática a abordar; la tensión y el surgimiento de las categorías que se desarrollan en los Q 10 y 11.

La revolución pasiva, término que Gramsci toma prestado de la historiografía burguesa del siglo XIX, adquiere dimensiones científicas en la elaboración de los *Cuadernos*, hasta convertirse en resumen de la teoría de la historia y de la política gramsciana, cumpliendo un programa que subyace como razón de ser histórica de los *Cuadernos* y que se hace explícita en la nota G del cuaderno 16 (pp. 1854-1864).

En esta larga nota, Gramsci detecta la situación real del marxismo como “cultura nueva en incubación”, su relación con las demás corrientes del pensamiento y sus necesidades intrínsecas como filosofía de la praxis. La nota entera puede ser considerada una introducción a *Los cuadernos* en general. Más que programa, la nota en cuestión es, por su contenido concreto, un “diagnóstico cultural”, de acuerdo con el cual Gramsci trabajará. Más aún, se puede decir con certeza que esta nota está ligada orgánicamente a los cuadernos 10 y 11; les antecede lógicamente y ellos dos son a su vez la síntesis

conclusiva a partir de la cual se desarrollan los demás cuadernos "monográficos".

La centralidad de la categoría de la revolución pasiva surge indirectamente a partir del contenido de esta nota programática o introductoria, ya que por la orientación aquí establecida Gramsci hará el estudio crítico de Croce y Bujarin (en los Q 10 y 11 respectivamente) y cuyo contenido explícito será el análisis de las relaciones entre la filosofía y la historia (en el Q 10) y entre filosofía y política (en el Q 11); de los que a su vez emerge, con la mediación gnoseológica de la revolución pasiva, lo que constituye la síntesis del pensamiento gramsciano: la teoría de la hegemonía o ciencia política, superación de las teorías leninistas del Estado y de la organización.

En otras palabras, hay una relación directa entre la nota 9 del Q 16 y los cuadernos 10 y 11: síntesis filosófica del marxismo gramsciano del que surgen la teoría de la historia (revolución pasiva) y la de la política (teoría de la hegemonía).

El diagnóstico que Gramsci elabora en esta nota parte de la idea de Labriola: "La afirmación que la filosofía de la praxis es una concepción nueva, independiente, original, aunque sea un momento de desarrollo histórico mundial, es la afirmación de la independencia y originalidad de una nueva cultura en incubación que se desarrollará con el desarrollo de las relaciones sociales. Lo que de vez en vez existe es una combinación variable de viejo y nuevo, un equilibrio momentáneo de las relaciones culturales correspondiente al equilibrio de las relaciones sociales. Sólo después de la creación del Estado, el problema cultural se plantea en toda su compleji-

dad y tiende a una solución coherente. En todo caso la posición precedente de la formación del Estado no puede no ser crítico-polémica, y jamás dogmática; debe ser una posición romántica, pero de un romanticismo que concientemente aspira a su compleja clasicidad" (*op. cit.*, 1863).

Por ello, hay que desarrollar la posición de Labriola: la filosofía de la praxis es autónoma, original e independiente y en cuanto tal, por lo tanto, está intrínsecamente predispuesta a ulteriores desarrollos, según sus propios principios y según las relaciones sociales a las que corresponde. Pero la historia real de esta filosofía, como momento determinado de la historia de la cultura mundial, ha seguido un camino peculiar (que quizás por regular o repetitivo sea una necesidad histórica, acota Gramsci); camino que es semejante al de la Reforma Protestante como cultura de masas en contraposición a —e incorporación de— la cultura elitista del Renacimiento.

La Reforma Protestante por ser movimiento y cultura de masas no tuvo en mucho tiempo un desarrollo filosófico inmediato, pero fue decisiva en la vida económica por basarse en la adaptación del concepto de gracia al de vocación. Del pueblo alemán indiviso como tal, que fue el portador de la Reforma, surgen a lo largo de los siglos los grandes intelectuales de la filosofía clásica cuya culminación "necesaria" es la filosofía de la praxis. Así, ésta última "presupone" todo ese pasado cultural: el Renacimiento y la Reforma, la filosofía alemana y la Revolución Francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo que están en la base de toda la concepción

moderna de la vida. . . “Es el coronamiento de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, dialectizado en el contraste entre cultura popular y alta cultura. Corresponde al nexo Reforma Protestante y Revolución Francesa: es una filosofía que es también una política y una política que es también una filosofía” (Q p. 1860). He aquí la síntesis de los cuadernos 10 y 11. Igual que la Reforma, la filosofía de la praxis atraviesa un largo proceso y “está todavía en su fase popular: suscitar un grupo de intelectuales independientes no es cosa fácil. . . (ella) es la concepción de un grupo social subalterno, sin iniciativa histórica, que se amplía continua pero desorganizadamente y sin poder pasar cierto grado cualitativo que está siempre más acá de la posesión del Estado, del ejercicio real de la hegemonía que es el que permite cierto equilibrio orgánico en el desarrollo del grupo intelectual” (*ibidem*). Por estar en su fase popular, la filosofía de la praxis es todavía “prejuicio” y “superstición”. Pero en la historia de la cultura que (insiste siempre Gramsci) es más amplia que la historia de la filosofía, desde la Reforma hasta ahora, durante los virajes históricos que acompañan los grandes movimientos de masas, la cultura de éstas gira hacia el materialismo y las clases tradicionales se vuelven hacia el espiritualismo. Solamente “Hegel, a caballo entre la Revolución Francesa y la Restauración, dialectizó los dos momentos de la vida del pensamiento, materialismo y espiritualismo, pero la síntesis fue un hombre que camina sobre la cabeza”. La filosofía de la praxis incorporando en Marx todo el pasado cultural, incluyendo al hegelianismo, hace surgir una síntesis que consiste en el “hombre que camina sobre

los pies”. Pero así como la unidad hegeliana es destruida por sus seguidores, quienes se dividen entre “materialistas” y “espiritualistas”, los seguidores actuales de Marx rompen también la unidad dialéctica y retornan al materialismo vulgar o le añaden elementos ajenos, como el mantismo (Adler).

En mucho, la situación de la filosofía de la praxis se parece a la de la Reforma Protestante: para ambas, en los momentos críticos de la historia, muchos de sus intelectuales no ligados a las masas desertan explícitamente o la abandonan sometiéndola a revisiones por medio del eclecticismo; igual que la Reforma, el marxismo crea con mucha dificultad sus propios intelectuales ligados a las masas populares. Por ello, el diagnóstico que resultará en la crítica a Croce y Bujarin, consiste en detectar en el marxismo actual dos tipos de “revisiones” o “combinaciones filosóficas”. Por una parte, el idealismo en la persona de los intelectuales “puros” (Croce, Sorel, Bergson, etc.) se apropia de algunas cuestiones del marxismo para revitalizarse y “proporcionar nuevas armas a las clases dominantes”. Y aquí radica la inspiración del “anticroce”. Por otra parte, los intelectuales propios de la filosofía de la praxis luchan para elevar el nivel de la concepción de las masas populares con un arma (“poco superior a la superstición propia de ellas, pero muy por debajo del nivel de la nueva filosofía”): el materialismo filosófico vulgar.

Para “suscitar un nuevo grupo de intelectuales propio del nuevo grupo social del que es concepción del mundo”, la filosofía de la praxis tenía dos tareas que Gramsci hará suyas en los *Cuadernos de la cárcel* y que establecerá sintéticamente en los Q

10 y 11 con todo rigor. Si no puede haber clase, y por tanto Estado, y por consiguiente desarrollo histórico sin intelectuales, sin el nexo intelectuales-masas, para constituir el propio grupo independiente de intelectuales (pero que sean el aspecto teórico del nexo teoría-práctica), la filosofía de la praxis necesita: 1) combatir el idealismo moderno en su forma más refinada (y a ello se dedica el anticroce del Q 10) y, 2) educar a las masas populares "cuya cultura es medieval". Siendo, sin embargo, la segunda tarea vital a ella y siendo escasos sus propios intelectuales, cayó por razones didácticas en el materialismo vulgar cuando había nacido "para superar a la más alta cultura de su tiempo y suscitar un grupo de intelectuales propio del nuevo grupo social del que es la concepción del mundo". Los intelectuales de la nueva filosofía ligados a las masas y dedicados a las actividades prácticas creían ser "ortodoxos" identificando la nueva filosofía con el materialismo tradicional. Por todo ello, hay que trabajar como lo hizo Labriola, teniendo en mente la originalidad e independencia de la filosofía de la praxis, que es una nueva cultura de masas "en incubación" y a la que solamente el contacto entre intelectuales y masas hará que culmine en una "nueva civilización". Dada la situación actual, por "la doble revisión" a la que es sometida continuamente la filosofía de la praxis, la única posición correcta para Gramsci es la crítica y la polémica constantes tanto frente al idealismo como en el propio campo. Esta será para él la única vía de formación de los intelectuales necesarios.

Si su originalidad consiste en que es concepción del mundo de un nuevo grupo, su independencia es

su historicismo "absoluto", en cuanto que no sólo explica al pasado y al presente sino que se explica y justifica a sí misma históricamente, y por ello es "la liberación total de todo 'idealismo' abstracto, la real conquista del mundo histórico, el inicio de una nueva civilización" (Q p. 1864).

Este sería el contexto histórico y también lógico y por tanto cultural a partir del cual surgirán los cuadernos filosóficos o las críticas al idealismo crociano y al manualismo dogmático de Bujarin, que desembocarán en los conceptos de hegemonía y revolución pasiva.

II. LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

1. Las "fuentes" originarias

La filosofía de Hegel "a caballo entre la Gran Revolución y la Restauración ha dialectizado los dos momentos de vida del pensamiento: materialismo y espiritualismo" (Q 16, p. 1861), ha sido la culminación de la filosofía clásica alemana; esto es, de ese movimiento teórico-práctico que arrancando de la Reforma (Lutero, Calvino) y transitando por la Revolución del 89 habría dado lugar al mundo moderno. En este sentido habría constituido el fundamento de la nueva filosofía, la *filosofía de la praxis*, de la que conformó no tan sólo el antecedente sino la fuente originaria. La filosofía hegeliana fue el primer intento, según Gramsci, de superación del dualismo materialismo-idealismo.

Pensar a Hegel no como la idea que surge de otras ideas, o como la filosofía clásica alemana que surge en la historia de la filosofía occidental y la sintetiza, sino como expresión racional de un movimiento universal cuya "concreción práctica" tuvo lugar en Francia, es algo que se encuentra ya en Hegel mis-

mo y también en el Marx de *La sagrada familia*. Y es por esto que Hegel ve a Napoleón como el "espíritu del mundo a caballo" y concibe a la filosofía como historia de la filosofía, lo que por lo demás le conducirá a identificar el hacer y el pensar.

Esto último que es la parte "más realista de Hegel" (y que Croce olvida), será superado de manera ya no especulativa sino "realista" por Marx en la identidad de filosofía e historia, en la "nueva inmanencia" sintetizada en las tesis sobre Feuerbach que Engels expresa en la afirmación: "el heredero de la filosofía alemana es el proletariado". En *La sagrada familia*, Marx ya había señalado que la revolución nace en la cabeza de la filosofía y que la filosofía tendría en el proletariado sus armas materiales tanto como el proletariado en la filosofía sus armas espirituales.

Hegel, "a caballo entre la Revolución Francesa y la Restauración", es la culminación teórica de un proceso cultural europeo, porque dialectiza el materialismo y el idealismo haciendo surgir al hombre, que no obstante, "camina de cabeza". La identidad entre lo racional y lo real de Hegel es ya la superación del dualismo, aunque sea de modo especulativo. Ello constituye un descubrimiento de gran envergadura, una auténtica revolución en la forma de pensar y conocer, que viene a superar la vieja tradición judeo-cristiana que había escindido al hombre colocando entre naturaleza y hombre, entre cuerpo y espíritu la mediación trascendental de la divinidad.

Para Gramsci, en Hegel hay ya un valor unitario del mundo, pero éste es, como se dijo, la unidad dialéctica del hombre "sobre la cabeza". Que lo real se identifica con su historia está ya contenido

en Hegel en la forma de la identidad entre lo racional y lo real, que será superada por Marx en la identidad de ser y pensar, teoría y práctica. Hegel es entonces la "fuente" más importante del origen mismo de la nueva filosofía: las *Tesis sobre Feuerbach* (Q p. 1471).

Marx no sustituye la "idea absoluta" o "el espíritu" hegelianos con la estructura (como piensa Croce) sino que, para él, la idea hegeliana se "resuelve en la unidad de estructura y superestructura y todo el modo de concebir a la filosofía se historizó... nació un nuevo modo de filosofar y de concebir a la historia" (Q p. 1420). Así para Gramsci el nexo teórico por el que la filosofía de la praxis, continuando a Hegel, lo "subvierte" y asimila como uno de sus momentos; es la unidad de teoría y práctica, de filosofía e historia (Q p. 1723).

Otro de los planteamientos de Hegel más fecundos para el marxismo sería la ley de la cantidad que deviene calidad. Ésta es desarrollada por Marx precisamente como el complejo paso a través del cual la cantidad, la estructura económica de la sociedad, la necesidad, deviene calidad, superestructura compleja, conciencia y racionalidad de una función productiva, es decir, expansión estatal y cultura. Y el equivalente del "espíritu" hegeliano en la construcción de Gramsci es precisamente la hegemonía (estructura y conciencia).

Es a partir del razonamiento de la relación cantidad-calidad que Hegel puede romper con la concepción patrimonial del Estado: "Con Hegel se empieza a no pensar más según las castas o los estados sino según 'el Estado', cuya aristocracia son precisamente los intelectuales. La concepción patrimo-

nial del Estado (que es el modo de pensar por castas) es inmediatamente la concepción que Hegel destruye" (Q p. 1054).

Marx parte, entonces, de Hegel; pero también de la descomposición de esta filosofía en idealismo moderno y materialismo vulgar, estableciendo una nueva unidad dialéctica que es el "hombre sobre los pies". Se inicia con ello un proceso cultural con caracteres opuestos a los hegelianos, donde "se unen movimiento, práctica y pensamiento teórico o buscan unirse a través de una lucha que es teórica y práctica" (Q p. 1826).

Otra "fuente" esencial de la filosofía de la praxis está constituida por Ricardo. Gramsci dilucida cómo existe en la fundación del marxismo un nexo activo entre Hegel y Ricardo. La ley de tendencia ricardiana no es posible que sea pensada sin la dialéctica hegeliana y ambas serán las bases de la construcción de la nueva filosofía. Esta concepción de la ley permite a los fundadores asimilar y superar la filosofía hegeliana librando a la dialéctica de su carácter especulativo; esta dialéctica "invertida", a su vez, permite pensar de manera concreta, real e historicista a la ley de Ricardo. Ambas concepciones se subsumen como "momentos" de la nueva filosofía, eliminándoles su carácter general y se asimilan como "valores instrumentales" del pensamiento. El movimiento que efectúan los fundadores del marxismo, de Hegel a Ricardo y de éste a Hegel, les posibilita arribar a una nueva concepción del mundo —y a la crítica de la economía política—, expresión del nuevo protagonista histórico, el proletariado moderno.

Solamente a partir de esta mutua "traducción"

Ricardo-Hegel, se puede entender la conversión de los conceptos de *homo oeconomicus* y “mercado determinado”, en capital-fuerza de trabajo y formación social (o relaciones sociales de producción históricamente determinadas).

Es por la subsunción y asimilación de ambos que Marx arriba a la teoría del valor y por lo tanto al descubrimiento del mecanismo de la explotación; al establecimiento de la ley de la tasa de ganancia y con ello al entendimiento de las vicisitudes del proceso de acumulación del capital.

La afirmación de Gramsci de que la filosofía de la praxis es de alguna manera Hegel + Ricardo, es también expresada por medio de otra idea: la filosofía de la praxis contiene a Kant y Robespierre. Así, queda incorporada la idea de Hegel de que el “movimiento” permanece entre los alemanes como tranquila teoría mientras que para los franceses es práctica política. Estos planteamientos son también asumidos por Marx en *La sagrada familia*: “En política los alemanes han pensado lo que otros pueblos han hecho.” Alemania era su conciencia teórica. Para Gramsci esto corresponde a la sentencia de Carducci de que “decapitaron Kant a Dios y Robespierre al Rey”.

Todas estas nociones que Gramsci repiensa a partir de *La sagrada familia*; todas sus reflexiones sobre la asimilación de Ricardo + Hegel o de Kant + Robespierre en la filosofía de la praxis, no son más que expresiones metafóricas de un principio metodológico muy importante en el pensamiento gramsciano: la “inmanencia” como unidad histórica de teoría y práctica.

Es claro que se trata de lo que Gramsci llama

“traductibilidad de los lenguajes científicos” partiendo, precisamente, de la idea hegeliana (que también hace suya Marx) de que el desarrollo histórico de la civilización es uno, aun cuando tenga expresiones distintas, “distintos lenguajes”, según la cultura del pueblo en cuestión.

La unidad de teoría y práctica “traducida” por Gramsci en la identidad entre filosofía, historia y política, es asumida por la filosofía de la praxis en razón de sus propias “fuentes”, porque cada uno de sus “momentos preparatorios” es expresión, en distintos lenguajes científicos, de un mismo hecho histórico: el dominio de la burguesía. Es entonces por este principio metodológico que surge la nueva filosofía como traducción recíproca de lenguajes: lo que para los ingleses es ciencia económica o momento conciente de la nueva función productiva (estructura económica de la sociedad capitalista más desarrollada), para los franceses es práctica política (revolución de 1789) y para los alemanes el advenimiento del mundo moderno sucede sólo en su cabeza: la Reforma Protestante culmina en la filosofía clásica. Para esta última, la tendencia universal de la nueva función productiva es “el espíritu del mundo” personificado en Napoleón. Dicho de otro modo, la traductibilidad intrínseca que asume la nueva filosofía, por la dialectización de sus fuentes, se resume en la traductibilidad consistente en que, estando en el centro una nueva función productiva que homogeneiza a la sociedad (Inglaterra), ésta es traducida en práctica por la Revolución Francesa y en especulación filosófica en la cabeza de los alemanes. *La unidad del mundo que es su historicidad*, para Gramsci, está constituida

entonces por la unidad dialéctica o identidad tendencial de filosofía-historia-política; unidad que es también la de ser-pensar, estructura-superestructura y cuyo antecedente lógico e histórico se encuentra en Hegel.

2. *Los principios generales de la nueva filosofía*

La nueva filosofía que Marx introdujo en la historia de las ideas —cuando ésta “solamente” era crítica a Hegel—, fue desde sus orígenes concebida como superación del dualismo: significó una nueva posición con respecto al materialismo y al idealismo en filosofía y, por ello, también en política. Los caracteres de esta nueva filosofía se resumen para Gramsci en los siguientes elementos:

El capitalismo, impulsor de relaciones sociales específicas, implicó la formación de una clase, el proletariado moderno, que por el desarrollo mismo de las fuerzas productivas de sí misma, niega la explotación, y desarrollando la producción, desarrolla las condiciones de su negación como clase. La filosofía de esta clase es expresión de su carácter histórico en cuanto que es la manifestación teórica y práctica coherente de su desarrollo mismo, de sus objetivos y fines. La filosofía de la praxis es así, también para Gramsci, la “coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana (que) sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria” (3a. tesis sobre Feuerbach). La filosofía de la praxis es expresión tanto de las contradicciones mismas de la base terrenal del mundo como su solución práctica, revolucionaria” (4a. tesis sobre Feuerbach).

Consecuente con la condición histórica de la clase cuya expresión es, la filosofía de la praxis se plantea como filosofía no dualista: es conciencia teórica y práctica de la clase; siendo la práctica la única verificación útil históricamente, con respecto a ella. Es expresión de la clase, porque en lo teórico plantea y resuelve las vicisitudes de ésta y es la orientación real que coadyuva a su avance práctico: la teoría hace avanzar a la práctica y la práctica media para que la filosofía “devenga en norma de conducta”. La práctica de clase crea las condiciones de su teorización y ésta guía a la práctica por nuevos derroteros.

Las principales etapas por las cuales se desarrolla la filosofía de la praxis son los índices del desarrollo y avance de la clase misma, en tanto que índices de los problemas históricamente surgidos y de las respuestas dadas a ellos por la filosofía. Problemas que se refieren a la concepción de la realidad y al modo de enfrentarla por la organización de la clase. Como particular visión del mundo, filosofía o momento teórico, la filosofía de la praxis es la conciencia del devenir histórico de la clase. La filosofía ligada así a la historia se identifica con ella, “deviene historia en acto”, o sea política.

La unidad de teoría y práctica se verifica en la filosofía, primero, en cuanto que ella es solución teórica y práctica del desarrollo histórico de la clase y segundo, en cuanto que a través de la hegemonía, la filosofía de la praxis hace posible que la clase se conciba a sí misma concreta y objetivamente en un sistema, contraponiendo su propia lucha a la hegemonía contraria. La filosofía de la praxis es, entonces, la “superestructura de una clase” que es

portadora de una nueva hegemonía, una nueva cultura, de la forma más alta de conciencia crítica, unitaria y de masas.

El marxismo de Gramsci es "crítico"; sigue la línea de los fundadores, ya que también surge como respuesta, por una parte, al marxismo vulgar y al idealismo poshegeliano (que era sin embargo la filosofía más avanzada de su época) y, por otra, es reelaboración crítica de las "fuentes" nacionales propiamente italianas en filosofía y teoría política: Maquiavelo, Labriola y Croce. Pero veremos que las verdaderas "fuentes" del marxismo gramsciano, las bases gnoseológicas a partir de las cuales desarrolla toda su concepción, son las categorías principales de *El capital*, *Las tesis sobre Feuerbach* que Engels resume en su afirmación: el "proletariado es el heredero de la filosofía"; y de manera más directa y profunda, las "fuentes" de Gramsci son los "cánones" de interpretación de la historia y de la política dados por Marx en el *Prólogo de 1859*: la tesis de que "los hombres adquieren conciencia de los conflictos de la estructura" así como la necesidad de resolverlos en el nivel de las ideologías; y también la tesis de que una sociedad no desaparece antes de haber agotado todas sus posibilidades de desarrollo y que ninguna nueva formación surge sin que existan ya las condiciones materiales de su existencia.

Todo ello por la imposibilidad para el marxismo de Gramsci de separar ser y pensar, estructura y superestructura, planteados en *Las tesis sobre Feuerbach*; imposibilidad que implica precisamente la superación total del dualismo filosófico: realidad y concepto de ésta se distinguen sólo por método;

no sólo lo real sino también la categoría que lo expresa son históricos; coinciden así devenir de lo real y devenir de la categoría correspondiente. De ahí que la base de la filosofía sea la historia y de ahí que la relación sujeto-objeto sea una objetivación del sujeto, o bien una subjetivación del objeto. En la relación sujeto-objeto, hombre-materia, ser-pensar, libertad-necesidad, estructura-superestructura, lógico-histórico no es posible concebir separadamente cada uno de los momentos de la relación, sino que es necesario concebir a uno con respecto y en función del otro. Cargar el acento en uno de los términos o momentos de la relación dialéctica no es sólo un error teórico sino, y sobre todo, práctico; ya que inevitablemente lleva al ideologismo y voluntarismo por una parte y al economicismo y mecanicismo por otra.

La identidad de filosofía y política que Gramsci plantea es expresión y fundamento, a la vez, de la historicidad de una clase que por su carácter específico identifica teoría y práctica, estructura y superestructura. El historicismo es entendido como la expresión de la unidad dialéctica entre teoría y práctica, intrínseca a una clase cuyo devenir será su desaparición, junto con la desaparición de las relaciones sociales que la hacen surgir.

Pero la filosofía deviene realmente política sólo si se convierte en concepción del mundo por la dialéctica entre alta y baja cultura; en concepción del mundo donde la filosofía es ya "religión" (concepción del mundo con una conducta conforme), y la cultura, vida. Donde pensamiento y acción se unen dialécticamente: la síntesis de ser y pensar, de teoría y práctica es la síntesis entre conocer y hacer;

dónde “se conoce en cuanto se hace”, y donde historia es conocimiento del pasado en función del presente a la vez que creación de nueva historia, “historia en acto”, política.

Porque la filosofía es verdadera en cuanto se realiza históricamente y su “inmanencia consiste en formar la conciencia colectiva desde abajo”, se deduce su carácter tendencial de masa, ya que esta filosofía hace coincidir la realidad ideal del hombre con una estructura económica dada. Es de aquí que Gramsci desprende la relevancia política de los intelectuales que encarnan esta filosofía: “Los intelectuales son necesarios para transformar el sentir de las masas en saber; donde la realidad se desarrolla en racionalidad, la racionalidad refluye en la realidad para llegar por tanto a una verdadera autoconciencia crítica de lo que se es realmente como producto histórico” (*op. cit.*, p. 1388).

Dicho de otro modo, para Gramsci la filosofía deviene historia cuando el surgimiento de un “grupo” social se ha revelado como necesario en tanto concentra el complejo de capacidades materiales y espirituales de la sociedad y se convierte en la fuerza que impulsa (impulsándose a sí mismo) al conjunto de ella, dando así lugar a nuevas relaciones sociales, superiores a las del pasado; es decir, creando un nuevo orden moral e intelectual, una nueva cultura, un nuevo “hombre colectivo” (en base a un nuevo orden económico) y fundando un nuevo Estado.

Esto quiere decir que la filosofía se transforma en historia cuando el grupo social que se ha revelado en ella necesario ha superado dialécticamente al pasado del que proviene; cuando puede presentar sus propios intereses como los intereses generales,

universales y, en consecuencia, es capaz de organizar una nueva cultura; cuando superando su existencia “corporativa” crea un nuevo Estado, un nuevo orden “ético-político”.

¿Pero cuándo deviene necesario un grupo social?

Cuando es capaz de transformar necesidad en libertad, creando una nueva y más alta civilización, en base a un modo de producción o, lo que es lo mismo, a determinadas relaciones de explotación en las que se han desarrollado hasta ahora las fuentes productivas de la sociedad, las clases mismas.

La historicidad de la filosofía revela así el largo camino de las contradicciones por las que han surgido los grupos sociales fundamentales, necesarios y cuya tendencia inmanente se orienta hacia la supresión del desarrollo basado en la contradicción. Tendencia histórica que implica la desaparición de toda explotación y subalternidad y la unificación universal del género humano.

La filosofía, como concepción del mundo sistemática y coherente de un grupo social que es revelado como necesario en la historia, posee un carácter de clase, porque obedece a las necesidades de diferenciación teórica y cultural del grupo; porque constituye un momento de su pensamiento; y expresa las vicisitudes históricas y sociales de la clase aportando soluciones teóricas, culturales a los problemas y tareas históricas que se le plantean al grupo en su desarrollo. La filosofía es un momento superior de la conciencia, del espíritu, y representa la continuación ideal de la clase de la que es expresión, en cuanto representa el paso de ella del momento económico, “corporativo”, al “ético-político”, su universalización. Es el momento en que

la clase puede y debe desarrollar sus propios intereses como generales, es decir, el momento de la fundación de un nuevo orden social.

La filosofía se transforma en historia por la mediación de los intelectuales y de la política; por una elaboración teórico-ideológica que es organización y difusión de una hegemonía y que culmina con la fundación de un nuevo Estado. Estado que surge por la formación de una voluntad nacional-popular, basada en una reforma intelectual y moral, correspondiente a determinados niveles de civilización exigidos por el desarrollo mismo de las fuerzas productivas.

La filosofía que surge sobre un determinado espacio económico (en relación directa con una clase), al ser su conciencia y la de sus tareas, permite la organización de los intereses colectivos del grupo; contiene en forma racional los caracteres estructurales de su especificidad; es la conciencia de la particularidad de sí y de los demás grupos sociales: de sus relaciones, su lugar y función en la sociedad. La filosofía contiene por lo tanto los elementos (categorías, método) de verificación teórica, es decir, la gnoseología y ética del grupo: sus "cánones de interpretación" y la fenomenología de las luchas que libra.

Toda filosofía orgánica a una época constituye así una nueva síntesis intelectual que asimilando el pasado lo supera creando un nuevo y original discurso. Representa la continuidad-ruptura con el pasado, ofreciendo nuevas soluciones a los nuevos problemas. Contiene los elementos de organización de un nuevo ambiente intelectual y moral y es la premisa de la fundación del nuevo Estado. La filo-

sofía conforma así el terreno de elaboración de una nueva intelectualidad, de una nueva racionalidad, orgánica al grupo que encabeza. Es la matriz de selección y formación de la inteligencia que aporta a la clase los elementos de su identidad específica y sus caracteres morales y psicológicos de diferenciación.

La filosofía orgánica a una nueva clase es, junto con ésta, el presupuesto de un nuevo Estado: es "historia en acto" por medio de la política. En este sentido, la filosofía, momento ético-político de la clase, es la consumación histórica de ésta, su "catarsis", el momento de la libertad. Libertad no solamente como conciencia de la necesidad, sino también como creación de una nueva cultura que deviene libertad, un nuevo orden de civilización, y es el contenido de la conciencia y la norma de conducta práctica que aporta un nuevo sentido a la vida de las masas y las predispone a la acción.

La filosofía como tal, en cada fase de su existencia, en relación a cada una de las clases protagónicas de la historia de la humanidad y con mayor razón en el caso de la nueva clase revolucionaria, se verifica en la práctica, en cuanto se muestra eficaz en la formación de una conciencia y de una voluntad; en cuanto deviene en hechos y transforma a la realidad a su imagen y semejanza presentándose como originaria del proceso social mismo. Su historicidad presupone un Estado; y toda filosofía como filosofía de una clase no es sino la filosofía de Estado de la clase misma en su lucha por devenir Estado. En otras palabras: filosofía = política, y filosofía = historia práctica, real, de una época.

La unidad dialéctica entre filosofía, historia y política (su "identidad"), es en el plano filosófico

de la teoría gramsciana la “traducción” de la unidad básica entre teoría y práctica, estructura y superestructura, cantidad y calidad. Más adelante se podrá ver cómo a partir de estos presupuestos elementales, Gramsci constituye su teoría de la historia: la teoría de la revolución pasiva. Esto no es difícil de entender si se piensa que Gramsci concibe el proceso histórico real precisamente como unidad tendencial entre teoría y práctica, filosofía y política; un proceso que es el tránsito de una clase —fundamental en una época determinada— del nivel subalterno al estatal.

Prerrequisito para alcanzar este nivel estatal —para constituirse en clase dominante, en Estado— es la identidad que ésta logra establecer entre la filosofía y la historia a través de identidad previa entre filosofía y política: en otras palabras, es el cómo una nueva clase por su lugar en la producción (y la conciencia correspondiente a este lugar) logra transformarse en dominante.

Entonces, la filosofía como concepción del mundo de una clase se realiza precisamente en la construcción de un nuevo Estado; es la identificación entre estructura y superestructura (identificación de su lugar en la producción con el nivel político más alto, el estatal). Y es así como el Estado debe concebirse “según la función productiva de las clases”, como el salto de la cantidad a la calidad, de la necesidad a la libertad, de la estructura a la superestructura. Salto que significa la superación del nivel económico-corporativo de la conciencia de clase y el paso al momento ético-político. Una vez más: el paso complejo de la estructura a la superestructura.

Gramsci concibe las relaciones estructura-superestructura como relaciones determinantes para el análisis del desarrollo social. Y es en relación estrecha a esta precisa concepción de la unidad tendencial entre estos momentos como base del desarrollo social, que Gramsci se liga, directamente, a lo que él comprende como los “cánones” o principios fundamentales del materialismo histórico establecidos por Marx en el *Prólogo de 1859*. Sin embargo, a pesar de que estos principios anulan cualquier posibilidad de mecanicismo o fatalismo (como de hecho sucedió en la historia del movimiento obrero), Gramsci insiste en que es necesario desarrollarlos “críticamente”. Ya vimos que para Gramsci los dos principios deben ser pensados en función de un tercero: los hombres adquieren conciencia de los conflictos de la estructura y de la necesidad de resolverlos, a nivel de las ideologías.

Sobre estos tres “cánones” de interpretación, Gramsci construye su teoría de la historia y su teoría de la política. Con ello les da el justo lugar, el valor necesario, orgánico, a las superestructuras con respecto a las estructuras. Los tres principios interrelacionados constituyen para Gramsci una tesis posible y necesaria para el análisis del desarrollo histórico y de la actuación política. El énfasis puesto en la especificidad, en la necesidad de estudiar las superestructuras (eliminando el economicismo y el politicismo) hace que la investigación de la formación de un Estado como el ascenso de una clase al más alto nivel de su desarrollo, incluya necesariamente una teoría de la historia y una teoría de la política a la vez. Y éste es precisamente el contenido de la teoría de la revolución pasiva.

III. FILOSOFIA Y POLITICA

1. Bujarin y Croce: la polémica con el dogmatismo y el idealismo moderno

Vimos que el programa que Gramsci se propone en los *Cuadernos de la cárcel* consiste en la fundamentación teórica para la formación del "propio grupo de intelectuales"; o sea, la formación de un partido cuya "esencia" no fuera otra que una relación estrecha entre el intelectual nuevo y las masas: el Príncipe Moderno. Esto, sin embargo, dadas las vicisitudes del movimiento obrero y su filosofía, se lograría solamente llevando una batalla teórica, una polémica constante en dos frentes. El primero de ellos es contra lo más refinado de la filosofía burguesa, tanto más peligrosa cuanto que el idealismo está inscrito en un plan de "restauración". Habría por ello que superarlo contrarrestando su tendencia a asimilar y liquidar la filosofía de la praxis.

El otro frente de batalla coincide con lo que es "la tarea" principal de la filosofía de la praxis: elevar a las masas a un nivel de cultura superior, al

mismo tiempo que se logra establecer una relación entre ellas y el "nuevo intelectual" para construir un partido nuevo. Este último y su fin coinciden con el de la filosofía de la praxis: *la reforma-intelectual y moral unida a la formación de una determinada voluntad colectiva.*

Para esta lucha en el propio campo, Gramsci se bate con el manual de Bujarin, sometiéndolo a la crítica que da lugar al cuaderno 11, cuyo contenido es la relación entre filosofía y política o la "cuestión política de los intelectuales". El cuaderno 11 (crítica a Bujarin) constituye una especie de complemento dialéctico del Q 10 (la crítica a Croce): si frente a Croce hay una crítica y una explicación de la dialéctica de los distintos que deforma a Hegel, frente a Bujarin hay una crítica a la dialéctica "materialista" concebida como lógica formal en tanto que separada de su objeto, la historia. En esta crítica al marxismo vulgar se encuentran algunos de los desarrollos más fértiles de la reflexión de la cárcel y desde luego las bases filosóficas mismas (iniciadas en el Q 10 a partir de la crítica de la teoría de la historia croceana) de la teoría de la hegemonía.

La "traductibilidad" intrínseca en la filosofía de la praxis permite que ésta sea considerada original por contener los elementos necesarios y suficientes para ulteriores desarrollos. Esta sería la única manera de permanecer "ortodoxos" y no por pensar nuevas situaciones concretas con ideas que corresponden a tiempos pasados. La originalidad de la nueva filosofía consiste en que ésta incluye (tiene como fuentes "traductibles") toda la reforma intelectual y moral del pasado europeo, dialéc-

tizado en la Reforma Protestante (la "baja" cultura que sin embargo culmina en Hegel) y la Revolución Francesa (como norma de conducta práctica de una voluntad colectiva). La nueva filosofía es "una filosofía que es también una política y una política que también es filosofía" (*op. cit.*, p. 1860).

En la crítica al marxismo deteriorado por los dogmas, hay un desarrollo "del lado de las masas" modernas, de las cuestiones teóricas y metodológicas implícitas en el proceso por el cual sucede una nueva y más alta unidad entre teoría y práctica en el surgimiento de una nueva cultura; esto es, el proceso por el cual la filosofía deviene política. En este momento Gramsci le indica a Bujarin que ha sustituido la unidad filosofía-política implícita en el marxismo, por el materialismo vulgar, tradicional, introduciendo una vez más el dualismo; escindiendo la filosofía de la praxis en una ciencia de la historia (sociología) y una filosofía propiamente dicha, separada de la historia;¹ y ello porque Bujarin no entiende el significado de la dialéctica. Además el revolucionario ruso tampoco combate a las ideologías modernas más refinadas y no escoge lo más inteligente del adversario; y con ello le resta dignidad a la nueva filosofía. Con respecto a las masas a las que se dirige, Bujarin no sabe unir el sentido común de ellas con la filosofía, porque no entiende que la filosofía de la praxis, al contrario del catolicismo, no puede mantener a las masas en su filosofía primitiva, sino al contrario, tiende a conducir las precisamente a una concepción superior de la vida:

¹ Esto se expresa todavía en la separación arbitraria entre materialismo histórico y materialismo dialéctico.

"Se afirma la exigencia del contacto entre intelectuales y 'simples' no para limitar la actividad científica y mantener una unidad al bajo nivel de las masas, sino precisamente para construir un bloque intelectual y moral que torne políticamente posible un progreso intelectual de masas y no sólo de escasos grupos intelectuales" (*op. cit.*, p. 1385).

Por otra parte, ante la difusión (en forma aún religiosa, como "fe") de la filosofía de la praxis, Croce reproduce inexorablemente las posiciones y la conducta de los humanistas del Renacimiento que retroceden ante el fenómeno de masas de la Reforma, condenando y atacando al nuevo movimiento. Este su ser "hombre del Renacimiento" ante la herejía representada por la nueva filosofía (culminación de masa del movimiento de reforma intelectual y moral por el que ha surgido el mundo moderno) constituye uno de los elementos básicos de la *operación estratégica* llevada a cabo por Croce, quien fue el fermento intelectual vivificante del revisionismo. Croce se proponía atacar a la nueva concepción, captar a sus intelectuales (transformismo), disgregar sus organizaciones, dispersar a sus militantes y nulificar su influencia entre las masas por la necesidad imperiosa de restablecer la hegemonía de la clase dirigente, amenazada seriamente por la crisis del Estado liberal y sus secuelas: la guerra, la Revolución de Octubre y los eventos de la revolución en Occidente. Crisis que, revelando profundas transformaciones en el mundo, señala el abandono y la superación de grandes grupos y de masas enteras de sus dirigentes. Crisis en la que sobreviene un rompimiento, a veces en forma muy violenta, de los vínculos que ataban a las masas con

todo un ambiente intelectual y moral. Masas que dejen la pasividad por la actividad y, lo más peligroso, grupos numerosos que adoptan la nueva concepción del mundo, guiándose prácticamente por ella. Pero también por esa pérdida de autoridad, de *crisis del Estado y de hegemonía*, se da un proceso de dispersión y disgregación de las propias fuerzas de la clase dominante: hay parálisis de los partidos, descrédito de las instituciones (familia, prensa, parlamento, ejército, iglesia), falta de autoridad de los grandes personajes de la cultura. Hay temor en las clases dominantes, perplejidad, confusión, exasperación; pérdida de confianza en sus propias fuerzas y en el porvenir, proliferación disgregadora de sectas y partidos del momento; irrupción de fenómenos morbosos de disgregación y degeneración de la vida social. Nadie cree en lo que hasta ayer era artículo de fe. Surgen fenómenos altamente peligrosos. Las clases dominantes son incapaces de restablecer el orden: con la corrupción de los elementos directivos de la sociedad civil se asiste a la irrupción de potencias oscuras. Aparecen hombres que quieren resolver la situación a hierro y fuego y grupos que plantean como hecho sin más, la fuerza. Dándose también lugar a soluciones de tipo carismático, de personalidades iluminadas (que fue uno de los elementos políticos y culturales del fascismo: la personalidad providencial en la que se resumen las esperanzas de nuevos grupos que se aprestan a sustituir a los viejos liberales en completo descrédito).

La *operación estratégica* de Croce, entonces, contempla la situación en su conjunto: hay crisis y ésta es histórica, es *crisis de hegemonía*, de direc-

ción; es crisis de la unidad teoría-práctica; crisis de la unidad historia-política que requiere de grandes soluciones y de vastísimas iniciativas. La operación de Croce consistirá en abrir todo un periodo de restauración, de valor semejante al del Renacimiento con respecto a la Reforma y al de la Restauración que, como reacción, sobreviene a la Revolución Francesa y el napoleonismo. Croce pretende una restauración como reacción y respuesta a los eventos de la revolución del 17, a los movimientos revolucionarios en Occidente; un movimiento de construcción de una hegemonía reformada, una *revolución pasiva*. Revolución-restauración que ante la crisis del Estado liberal haga que "cambie todo para que nada cambie"; que haga surgir una dirección activa en las transformaciones sufridas en la función productiva. Un periodo de restauración, de "contextos elásticos", que posibilite a la burguesía a hacer frente a la crisis y a la degeneración de sus líneas internas de resistencia. Esto es, la construcción de una hegemonía más profunda y más estable; el robustecimiento de sus posiciones, la revaluación de sus intereses.

La operación es de gran envergadura y el teatro de escenificación era no sólo europeo sino mundial. Exigía, dada la magnitud y complejidad de la lucha y de las tareas que imponía, la restructuración del bloque histórico, la adopción de una estrategia de guerra de posiciones en la teoría y en la práctica, en la filosofía, la cultura, la política, la diplomacia y la guerra: guerra de posiciones "a la guerra del materialismo histórico" (que requería entonces en forma dramática un máximo de originalidad, inteligencia y creatividad, perseverancia, audacia y osa-

día). Se quería revitalizar las líneas internas, es decir, los elementos complejos de la sociedad sobre los que se habría verificado el máximo de inoperancia e inestabilidad, de descomposición; el máximo de parálisis, disgregación y dispersión. Por ello debía regenerarse la sociedad civil, el momento de dirección intelectual y moral a través de la cual se había ejercido la función de hegemonía; como el momento por medio del cual se habría verificado la unidad de la burguesía con las demás clases, como el momento del consenso de masas. Para Croce se imponía una renovación ideológica y cultural ante el descrédito del liberalismo, el positivismo y el catolicismo (que se habían revelado estériles ante los nuevos problemas suscitados por las transformaciones en la función productiva). La crisis del Estado nación constreñía como camisa de fuerza la irrupción tumultuosa de nuevas fuerzas productivas. Las viejas concepciones se habían revelado incapaces de plantear y resolver el conjunto abigarrado de problemas que venían acumulándose lenta y cuantitativamente hasta "hacer bola" y estallar, exigiendo nuevas ideas y soluciones a nuevas e ingentes situaciones y formas de vida. La práctica liberal y abiertamente caduca, a la que su hora final le había llegado, no hacía sino acelerar la descomposición y la agudización de la crisis.

Pero también, por cuanto que las nuevas fuerzas productivas —la magnitud de su desarrollo y organización— tenían por escenario el mercado internacional y significaban la internacionalización del proceso de producción y de valorización de capital, el elemento nacional atrasado sobrevino como un obstáculo poderoso y una rémora cultural (y no

sólo en la producción), dando origen al surgimiento de sentimientos de exasperación nacionalistas. Esta fue la causa del carácter chauvinista de las manifestaciones morbosas e insanas de masas pequeñoburguesas que adoptaron teóricamente el historicismo subjetivista y especulativo, e ideológicamente el fascismo, que empezó a florecer en este terreno fertilizado por la crisis del elemento nacional y el agotamiento del liberalismo: el pavor de grupos enteros que se veían amenazados con la ruina, la pérdida de *status*. Grupos que después de la guerra, por no haber visto cumplidas sus esperanzas o realizadas sus perspectivas, se habrían hecho caldo de cultivo del surgimiento y proliferación de multitud de sectas e ideologías irracionales, como por ejemplo, entre otras, la filosofía actualista del "eterno retorno", que acelera, catalizando, los fenómenos de la descomposición y agudización de la crisis.

En suma, se trata de la crisis de viejas concepciones, de ideologías que ya no pueden o no alcanzan a dar un sentido a la vida y dar cauce a los sentimientos y las pasiones. Así pues, la importancia de Croce como "fermento vivificante" para la solución del conjunto de tareas necesariamente vitales para la superación histórica de la crisis, se revela en toda su magnitud, precisamente, como una *operación* anticrisis estratégica que diera cauce consciente a todas las energías que desde el campo burgués y de las clases tradicionales se afanaban en la búsqueda de soluciones a fin de resolver la crisis. *Operación* consciente, voluntaria, de abrir un período de *restauración* basado en la revalorización del frente de la cultura; de reforma de la filosofía, de la sociedad civil y de la hegemonía cultural del

grupo dominante. Croce hace frente de manera novedosa y fértil al conjunto de problemas que suscita la lucha, que inflamaba las conciencias, enardecía la voluntad y que deberían ser resueltos bajo la amenaza de la catástrofe (concebida como catástrofe de la civilización occidental cristiana).

Este era el terreno en el cual surgió el momento croceano del idealismo moderno: la estructuración del frente de la cultura, la formación de nuevos grupos de intelectuales de alta cultura, no indiferentes ni separados de los grandes problemas. Ahora bien, una operación reformista de tal envergadura no podría no empezar por una "restauración en la teoría": por el resurgimiento del idealismo moderno. Que fuera una forma de atacar el conjunto de problemas y la elaboración de una metodología, no en abstracto, sino como solución a problemas particulares y concretos.

Croce se proponía elaborar una ética y una concepción política que permitiera formar, aglutinar y organizar a un nuevo grupo de intelectuales necesarios al personal dirigente del Estado, a la sociedad política y a la sociedad civil, dándoles la conciencia del carácter superior de su concepción y los elementos de dignidad de ser creadores y compartir una concepción superior y de luchar por fines superiores: la defensa de los valores amenazados de la cultura occidental. Tal operación de elaboración cultural, no podía no definirse ante el máximo de expansión del movimiento cultural moderno alcanzado por la filosofía de la praxis. Y esto, a raíz del momento de elaboración "de la doctrina y de la práctica de la hegemonía" que significó el momento de Lenin, quien fundando el nuevo Estado, ha-

bía *realizado* un hecho filosófico, pues había creado un nuevo aparato de hegemonía que verificaría el advenimiento de la filosofía de la praxis en norma de conducta práctica, en "historia en acto", en vida misma. Porque, Lenin, reformaba la forma de pensar, sentir y actuar de grandes masas, en un sentido tendencialmente europeo y mundial, por cuanto que el nuevo orden moral de la filosofía de la praxis se difundió por los "poros de clase", universalmente. Se trataba de una nueva filosofía, con una importante implantación en la conciencia de las masas enteras (difundida no obstante en forma de nueva religión) que daba nuevo sentido a la vida y organizaba y orientaba las acciones; que había devenido una reforma mucho más amplia y profunda que sus precedentes y que suscitaba la formación de una nueva voluntad colectiva y popular con la creación de grandes organizaciones sociales y políticas de masas. Se trataba entonces, para Croce, de atacar y derrotar hasta el aniquilamiento a la filosofía de la praxis, en la medida en que el marxismo constituía la absorción activa y la superación—culminación— de la filosofía clásica alemana y resultaba el movimiento cultural que habría coronado todo el edificio de la cultura moderna. Para Croce, muy cercano en los inicios del siglo al marxismo ("había sido un filósofo de la praxis sin saberlo"), el problema consistía en la posibilidad de negar a la filosofía de la praxis, revisándola y desarrollándola—en el sentido del idealismo— hacia las posiciones de la concepción subjetivista de la realidad: o sea, en la dirección de la dialéctica y el historicismo especulativos. Se trataba de hacer retroceder a la filosofía de la praxis a sus fuentes y particularmen-

te al abrevadero que ha representado Hegel (fuentes que la filosofía de la praxis había asumido y superado). La restauración en filosofía significaba la posibilidad de una síntesis al revés, es decir, la descomposición artificiosa del movimiento por el cual ha surgido y se ha desarrollado el marxismo. Croce pretendía invertir el camino que partiendo de Hegel, dialécticamente, como asimilación-superación había devenido una nueva filosofía. Es decir, Croce pondría de nuevo al "hombre de cabeza", cuando el marxismo lo había hecho andar sobre sus pies. Pretendía, cercenando a la filosofía de la praxis, reeditar, actualizar, resucitar a Hegel, retroceder a la tesis y transformar al marxismo, al "historicismo realista", en una "antítesis adocnada" que evolutivamente resultara sólo distinta y no opuesta a la tesis; tesis que resultaría a su vez ser el único impulso del movimiento histórico. De tal forma, el marxismo devendría antítesis que conserva enteramente a la tesis. Es una concepción del movimiento como conservación del pasado o como mecánico y artificial desenvolvimiento de él, una repetición infinita de la tesis. La destrucción de la filosofía de la praxis, Croce quería hacerla en el marco de un movimiento cultural europeo: el idealismo moderno.

En esta tentativa de hacer virar la filosofía de la praxis al momento hegeliano de la filosofía clásica, de hecho se intentaba retroceder a los tiempos de la Revolución Francesa y de la contrarrevolución. Intento puramente especulativo si no fuera porque intentando liquidar a la filosofía de la praxis, tuvo Croce que partir de ella misma y obtuvo así realismo. Realismo quiere decir fuente de expresión de problemas, cosa que le permitió alcanzar mejores

intuiciones, planteamientos más acabados, que a su vez posibilitaron también la destrucción de prejuicios y la introducción de una auténtica problemática que siendo real, resulta revelada y exige solución: la cuestión del frente de la cultura o lo que es lo mismo el terreno de la hegemonía. En otras palabras, el problema del Estado en sentido amplio, el papel de los intelectuales, la identidad de filosofía e historia y la concepción de la historia como historia de la libertad, historicismo y dialéctica, etc. Aunque también esta lucha era un batirse con molinos de viento, por cuanto —no obstante la ortodoxia materialista vulgarizante—, estos problemas no eran de ninguna manera ajenos, aleatorios, a la filosofía de la praxis como demuestra el hecho de que en el tiempo en que Croce dirigía filosóficamente las corrientes revisionistas, surgía un nuevo desarrollo de la filosofía de la praxis que revaloraba a su vez, estratégicamente, el frente de la cultura: surgía la teoría y en consecuencia la práctica de la *hegemonía*, y con el surgimiento del Estado bolchevique se formaba un nuevo orden intelectual y moral. Para Croce, en medio de la crisis, de la disgregación de todos los frentes morales, era eso lo que debía encararse, aislar y exterminar; liquidar a la filosofía de la praxis era al mismo tiempo revisionismo teórico y restauración práctica, es decir, liquidación teórico-práctica (política), destrucción del marxismo como teoría y liquidación del Estado soviético y del movimiento comunista internacional. La operación teórico-política de Croce de abrir un periodo de restauración, según Gramsci, fue una actitud deliberada, orientada a dar conciencia de los fines y por tanto de los medios idóneos a

todos aquellos grupos que se movían más o menos erráticamente, a ciegas, hacia el establecimiento de una situación histórica de revolución-restauración que permitiera a las clases dominantes contener las oleadas de la revolución europea; absorber de la manera más rápida y eficaz posible los efectos corrosivos de la crisis del Estado y restablecer la hegemonía de la cultura burguesa. Se trataba de dar lugar al surgimiento de un periodo de restauración de significación semejante a la reacción de las viejas clases dominantes a los impulsos más decididos y radicales de los jacobinos; restauración como reacción de la crisis de hegemonía, tendiente, dentro de ciertos límites, a la absorción de la crisis, incorporando algunas de las armas del arsenal del adversario; adoptando desde un punto de vista de clase diferente, parte de su programa y exigencias: tal como sucedió con el Renacimiento con respecto a la Reforma; y también como se verificó en Europa a raíz de los eventos del 89 y la expansión napoleónica. No fue casual que Croce en sus historias arrancara después de 1815 en una y después del 1870 en otra, es decir, de los momentos del desenlace de la lucha, partiendo de la fase "ético-política" del Estado y de la máxima expansión de la cultura y del advenimiento del complejo conjunto de las superestructuras. No es que no reconociera la existencia de una fase de lucha sangrienta; para él, del momento de la violencia, de la fuerza, no se podía hacer "historia ético-política" —lo que para Croce es historia sin más: si la historia se identifica con la libertad, entonces la historia no puede ser sino "historia ético-política". Croce hipostasía así el momento de la hegemonía (desconociendo y descali-

ficando el momento de la fuerza, de la miseria, deformando la realidad hasta hacerla caricatura irreconocible, embelleciéndola artificialmente), pierde de vista la historia real, integral. Historia en donde necesidad y libertad se entrelazan y en donde espíritu y fuerza se conjugan por necesidad porque la historia es vida, es siempre racionalidad e irracionalidad, necesidad y arbitrariedad; debilidad y fuerza.

2. El núcleo filosófico de la hegemonía

El que Croce haya sido "un filósofo de la praxis sin saberlo", el que haya pertenecido a la corriente revisionista, tiene consecuencias en su propia filosofía (aunque él mismo lo niegue): si él pretende hacer una crítica demoledora del marxismo desde y a partir de sus propios conceptos, lo que en realidad hace, según Gramsci, es traducirlo a la corriente poshegeliana del idealismo moderno. A partir de la peculiar concepción de la dialéctica que esto implica y que es típica del idealismo de la restauración, de los intelectuales moderados de la revolución pasiva del siglo pasado (y del fascismo), la filosofía de Croce es en lo concreto una "traducción" del marxismo en cuanto que ataca directa y explícitamente la problemática marxista y le da respuestas concretas pero en términos de revolución pasiva, de restauración del capital. La filosofía croceana no es cualquier filosofía frente al materialismo histórico: además de ser el punto más alto alcanzado por la cultura burguesa de fines y principios de siglo, tiene peculiaridades que le confieren relevancia en cuanto "valor instrumental". Ello consiste sobre todo en el hecho de que Croce retraduce la nueva

filosofía en filosofía idealista a través de la temática que le es inherente. Por ello su crítica al libro de *El capital* y por ello su teoría de la “historia ético-política” como respuesta a la teoría de las superestructuras. Si Croce hace el camino de la filosofía de la praxis al revés, habrá entonces (por las razones que ya vimos) que desandarla, habrá que “traducirlo” en los términos del historicismo ya no especulativo sino “absoluto” de la filosofía de la praxis.

Esta sería la única vía “históricamente fecunda” para volver a poner a la filosofía de la praxis a la altura de las circunstancias actuales del desarrollo del capital. El empobrecimiento y la vulgarización del marxismo por las razones que Gramsci explica y que justifican su polémica contra Bujarin, tienen que ser superados, convirtiendo una vez más al idealismo en premisa de la nueva filosofía (“para nuestros días, para nuestras generaciones”). Esta vía de recreación del marxismo es la única históricamente fecunda porque el idealismo en su forma más desarrollada expresa los problemas actuales, desde la perspectiva burguesa; los que para el marxismo no son más que los problemas que el desarrollo de la lucha propone, de los que habrán de desprenderse las soluciones que tiene que dar y que necesariamente son más complejas que en el momento de su surgimiento. “Retraducir” el idealismo, para Gramsci, es asumir que hoy “ser herederos de la filosofía clásica alemana significa ser herederos de la filosofía crociana que representa el momento mundial actual de la filosofía clásica alemana”. Así, la filosofía de la praxis volverá a ser vida

actuante; por ello, “hay que ajustar cuentas con la filosofía de Croce” (Q p. 1234).

La tarea de llevar la filosofía de la praxis al nivel de las exigencias complejas del presente se cumple, si una vez más ésta se plantea a sí misma como “heredera de la filosofía clásica” en el sentido de la identidad entre filosofía e historia, o sea, en el que le da Engels en el *Ludwig Feuerbach y El fin de la filosofía clásica alemana*. Solamente si se comprende que el surgimiento del marxismo no fue un hecho acabado y definitivo, sino que es un continuo rehacerse a partir de las condiciones históricas dadas y según los principios que éstas mismas imponen al proletariado en su lucha contra la burguesía. Burguesía cuya racionalidad está constituida de la manera más coherente por la filosofía idealista, que según los principios marxistas no puede no expresar también (a su manera) lo real presente. Entonces, rehacer al marxismo es volver a hacer que la filosofía transforme al mundo, que la teoría devenga en práctica: es heredar en la práctica del proletariado, por medio de la política, la filosofía clásica convirtiéndola en *cultura de masas*, subvirtiéndola. La crítica a Croce cobra así sentido solamente si se le concibe como vehículo de este rehacerse del marxismo, en cuanto herencia práctica de la filosofía, sin que por ello se elimine, sino que se supera, lo hasta ahora aportado por los fundadores y por Lenin.

Es por ello que el estudio y la crítica de Croce, pero también de Bujarin, constituye el punto de partida, la premisa, para “la realización de la filosofía”, para la creación de una nueva cultura entendida como unidad de filosofía y política. Y parte

del trabajo de los dos cuadernos filosóficos se dedica al desarrollo de este punto: la puesta al día de la filosofía de la praxis como creación de una nueva cultura integral que “sea unidad de filosofía y política o teoría y práctica” y, en este sentido, unidad dialéctica de la cultura hasta ahora existente, de sus adquisiciones más altas; una nueva filosofía que expresa implícitamente la práctica del proletariado: “. . . que tenga los caracteres de masa de la Reforma Protestante y del iluminismo francés y tenga los caracteres de clasicidad de la cultura griega y del Renacimiento italiano, una cultura que, volviendo a las palabras de Carducci, sintetice a Maximiliano Robespierre y Emmanuel Kant, la política y la filosofía en una unidad dialéctica intrínseca a un grupo social no sólo francés y alemán, sino europeo y mundial” (Q p. 1233).

Pero Croce tiene “valor instrumental” también en otro sentido más preciso y concreto —que es otra de las premisas del marxismo gramsciano—: el hecho de que con su teoría de la “historia ético-política” haya enfatizado en el estudio de la cultura, del Estado y del pensamiento como elementos del dominio político; por el énfasis en la función de los intelectuales en la vida del Estado y de la sociedad civil; en pocas palabras, por el acento que Croce pone al momento de la hegemonía, que en el marxismo es la forma necesaria de un bloque histórico concreto. No importa que su teoría de la historia sea “una hipóstasis mecánica y arbitraria del momento de la hegemonía” en cuanto que prescinde del momento de la fuerza y de la economía. Ella tiene valor ya que puede ser “canon empírico de interpretación histórica”, si se quiere hacer historia

integral y no parcial o historia económica a secas (*op. cit.*, pp. 1211 y 1235).

Tan actual fue la preocupación de Croce por el tema de la hegemonía y del Estado que fue simultánea al momento en que Lenin ponía las bases (teoría y práctica) de la hegemonía con su teoría de la organización y del Estado y con la revalorización que hizo del frente cultural. Existió entonces cierta “traductibilidad de lenguajes” entre Croce y Lenin, ya que “el más grande teórico moderno de la filosofía de la praxis en el terreno de la lucha y de la organización política ‘con terminología política’, revaluó el frente de la lucha cultural, en contraposición a las tendencias economicistas; construyó la doctrina de la hegemonía. . . complemento de la del Estado-fuerza y forma actual de la revolución permanente”. “Traducir” la teoría de “la historia ético-política” crociana es desarrollar por lo tanto los temas leninistas de la hegemonía, el papel de los intelectuales y del partido como vanguardia de “todo movimiento histórico progresista” (*op. cit.*, pp. 1235-8).

Así, una de las cuestiones en las que la filosofía crociana coincide con el leninismo es en su lucha contra el economicismo. Croce, habiendo sido revisionista y conociendo el economicismo marxista, y teniendo como tarea explícita reducirlo a interpretación de la historia, reacciona con la creación de su teoría de la “historia ético-política”. Su crítica al marxismo vulgar se convierte en simple teoría de las superestructuras que suprime la historia económica, el momento de la fuerza, dando cuerpo a la historia como historia de la cultura y del Estado sin más. Lo importante es que esta

teoría, siendo un intento de eliminar y liquidar al marxismo, es al mismo tiempo un desarrollo, desde el punto de vista idealista, de la cuestión de la hegemonía, que en el marxismo (desde Lenin) es para Gramsci el complemento moderno de la crítica de la economía política elaborada por Marx. Por eso se pregunta Gramsci cómo habría que poner a Croce "sobre los pies". La respuesta sería un "anticroce" y con ello el salto de la nueva filosofía a una nueva etapa de elaboración, precisamente como respuesta a las exigencias que el imperialismo plantea en forma dramática. Si Croce sustituye a la historia integral por la historia ético-política el resultado no es más que una historia esquemática, diseñada previamente. Pero si se considera a la historia del momento ético-político, de la hegemonía, como lo que es, la forma del "contenido histórico-social del bloque histórico concreto"; si éste deja de ser "hipóstasis arbitraria del momento de la hegemonía" y se incluye como tal momento en la historia total de una formación, ello no es solamente útil, sino que enriquece al marxismo con algo en lo que después de Lenin ha sido empobrecido: se elimina el economicismo mecanicista y se piensa en términos de bloque histórico como formación social concreta que sustituye *el espíritu* de Croce o *la idea* de Hegel (pp. 854 y 1091).

En la crítica a Croce contenida en el Q 10 están sentadas las bases de la teoría de la hegemonía; ahí Gramsci se limita a hacer su "traducción" en términos del materialismo histórico y a explicar en qué consiste su valor "instrumental" y a qué corresponde en la filosofía de la praxis (hegemonía, superestructuras). Pero la teoría gramsciana de la hegemo-

nía como tal se complementa y sintetiza en el contexto de la crítica dentro del propio campo (Bujarin, Q 11) que es donde concluye la elaboración de la hegemonía como teoría de los intelectuales y del partido y que encontrará su ulterior desarrollo en los Cuadernos 12 y 14 y demás notas sobre los intelectuales y Maquiavelo.

La teoría de la historia especulativa en la filosofía de la praxis se reduce al momento político, ya que el marxismo explica al idealismo como momento de la vida histórico-política: "La filosofía de la praxis concibe las relaciones de conocimiento como elementos de hegemonía política" (Q p. 1245). La crítica a Croce es entonces ponerlo "sobre los pies", invertirlo y establecer la distinción actual entre idealismo y marxismo. Croce, como Hegel, identifica historia y filosofía o la filosofía como historia de la filosofía, pero sin llegar al nexo que es la clave del marxismo: la identificación de filosofía y política o teoría y práctica, y que constituye el núcleo fundador del marxismo gramsciano.

Gramsci, a lo largo de todos los cuadernos pero sobre todo en los filosóficos, reivindica la obra de Lenin también como aportación de tipo filosófico, en tanto obra práctica (política). Vimos que el desarrollo del principio práctico y teórico de la hegemonía es un desarrollo filosófico, ya que la creación de un partido y un nuevo Estado, "un nuevo terreno ideológico que reformó la conciencia y los métodos de conocimiento. . . es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico. . ." (Q p. 1250). Esta revaloración de la superestructura a través de Lenin en la que da lugar la crítica a Croce, Gramsci la ve

confirmada por la “fuente más auténtica del materialismo histórico”: el *Prefacio de 1859*, por la afirmación gnoseológica de que los hombres toman conciencia de los conflictos de la estructura en las ideologías. Cuestión que no es “poca afirmación de la realidad objetiva de las superestructuras”, del nexo vital y necesario entre estructura y superestructura en el entendimiento de la historia y la política.

Para Gramsci, muy a pesar de Croce, en el marxismo no existe separación entre estructura y superestructura, ni es cierto que la estructura es “un dios oculto” que lo explica todo y el materialismo histórico es un simple método de interpretación histórica. “La estructura es una realidad en continuo movimiento que puede y debe ser estudiada con los métodos de las ciencias exactas”. Esta idea, por cierto, está, para Gramsci, implícita en las tesis sobre Feuerbach, donde se afirma la necesidad de educar al educador, tesis que plantea precisamente la necesaria “unidad del proceso real” (*op. cit.*, p. 1300).

Pero sabemos que la identidad entre filosofía e historia correspondiente a la de estructura y superestructura se realiza en la *política* (en la práctica) solamente a través de la creación de *una nueva cultura*. En ello consistirá “la inmanencia” o nexo vital, para la filosofía de la praxis, entre teoría y práctica. Y es así que la filosofía es tendencialmente de masa: tiende a ser conciencia o cultura de una masa que “actúa unitariamente”, en cuanto que “tiene normas de conducta universales no sólo en el pensamiento, sino en la realidad social”. Por esto la actividad filosófica individual es “función cultu-

ral. . . función de dirección política”. . . es política. (Q 10 p. 1271 y Q 11 p. 1377).

La creación de nueva cultura, en Gramsci, no consiste en la invención de novedades teóricas sino que es sobre todo difusión de verdades ya conocidas o el “que ciertos principios o verdades pasen a ser bases o principios de acciones vitales, elementos de coordinación de orden intelectual y moral”. Para el sentido “profano” de Gramsci, que “una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y de manera unitaria lo real presente, es un hecho ‘filosófico’ mucho más importante y ‘original’ que el descubrimiento de grandes verdades” por parte de personalidades individuales (Q p. 1378).

En el “antiCroce” (Q 10), Gramsci define la hegemonía (teoría y práctica de la organización y del Estado) como un hecho filosófico y práctico logrado por primera vez por Lenin. Lo que es más, es en relación a este principio, *la hegemonía*, que hay que valorar la obra teórica y práctica de Lenin en cuanto que en ello consiste su máxima aportación al marxismo (aportación filosófica en tanto que práctica). Sin embargo, es en la crítica al marxismo dogmático (Q 11, Bujarin), que Gramsci sienta las premisas actuales para un ulterior desarrollo de este principio leninista: una nueva hegemonía se crea en el surgimiento de una nueva cultura de masas y ésta a su vez no es otra cosa, en un principio, que la creación de una “élite” de intelectuales en el sentido del *¿Qué hacer?*, y su superación teórica en el “nuevo intelectual” o pensador colectivo.

La “inmanencia” del nexo teoría-práctica consiste precisamente en esto: en la creación de una nueva cultura que es la realización práctica de la iden-

tividad entre filosofía y política. Este nexo vital, la praxis, es real solamente si encarna en algo vivo: los intelectuales y las masas. Por ello, para el marxismo la filosofía es política y cultura. La "cuestión política de los intelectuales" es la cuestión del Príncipe Moderno, entendido como organismo, partido, que es "escuela estatal" de la nueva clase. Este nuevo intelectual, que es al mismo tiempo dirigente político, tiene la tarea de sistematizar y difundir la nueva concepción a la vez que la de traducir en ideas la práctica y la vida de las masas, extraer del contacto con "los simples" la fuente de los problemas a investigar y resolver.

Aquí, la cuestión política de los intelectuales en el contexto de la crítica dentro del propio campo es considerada ya no en relación al Estado burgués como en el caso de la revolución pasiva, sino en relación a las masas con la que éstos deben construir la misma relación que hay entre teoría y práctica; relación de unidad e identidad dialécticas; siendo ellos el "aspecto teórico" del nexo teoría-práctica. Así, Gramsci elabora una definición distinta de la filosofía. Para empezar, considera pedante y no correcta la idea de que la filosofía es demasiado difícil porque es especialidad de un grupo. Además de que no es más difícil que cualquier otra disciplina, la filosofía, en cuanto pensamiento o visión del mundo o cultura, está contenida en toda expresión intelectual de los hombres: desde las más elementales, como son el lenguaje, el sentido común, la religión popular y el llamado folclor, hasta la filosofía sistematizada. Toda manifestación cultural espontánea contiene una filosofía en cuanto que implica una concepción del mundo. Por eso

su importancia primordial, ya que la filosofía es siempre la racionalidad de una práctica, su universalidad, y lo universal para el hombre es su práctica. De ahí que el problema del nuevo grupo, de la nueva clase, sea ante todo el de darse una concepción general de la vida, una filosofía como concepción rigurosa de su obrar práctico, de su lugar en la producción y por tanto en la historia. El "espíritu de distinción" empieza siendo un problema de distinción filosófica, por cuanto que el nuevo grupo trata de fundar una nueva filosofía, una nueva cultura y un "nuevo universal".

La creación de una nueva cultura es entonces la práctica por excelencia de la transformación de sí o, lo que es lo mismo, la transformación de la realidad. El problema de la cultura se convierte por ello en el de la conciencia, ya que si uno pertenece de por sí (por su clase o ambiente cultural) a una determinada concepción del mundo, a una determinada filosofía, el educarse a sí mismo, por y en un ambiente educador, es elaborar consciente crítica la propia concepción o cultura. Y éste es el momento decisivo porque es el momento práctico, el de la filosofía como explicación o interpretación que deviene transformación del mundo. Por eso, elaborar la propia conciencia críticamente es escoger la propia actividad, es "participar activamente en la historia del mundo, ser guía de sí mismos. . ." (Q 11 p. 1376). En otras palabras, si "se es conformista de algún conformismo" se es siempre "hombre-masa", "hombre colectivo"; entonces la cuestión es de qué tipo histórico es el conformismo, el hombre-masa del cual se forma parte.

En el Q 11 se construye la fundamentación filo-

sófica de la teoría política gramsciana como teoría de la hegemonía, como desarrollo del principio leninista de la hegemonía. La antítesis establecida en el Q 10 como crítica filosófica a la teoría de la historia "ético-política" de Croce, se convierte aquí en una síntesis: el *contenido filosófico del concepto de hegemonía es práctico*, significa la lucha por una nueva concepción que transforme al mundo por su conversión en práctica. Si la filosofía de cada uno, en estado puro, de no elaboración, es un conjunto de elementos diferentes, una concepción unitaria y coherente se forja sólo por la crítica consciente de todas las filosofías precedentes y del sentido común actual y su elaboración al nivel más alto del pensamiento alcanzado hasta el momento. En ello consiste además, la concepción de la historicidad de las filosofías a las que no se niega su validez en cuanto que siempre han reflejado la historia de una época, de una clase, pero que como tales han caducado. O sea, el juicio sobre la historicidad de una filosofía radica, precisamente, en su capacidad para devenir una moral, una "fe" que se convierte en un ambiente cultural difundido, una atmósfera cultural general.

Elaborar críticamente la propia conciencia es tener la certeza de lo que se es; "es un verdadero 'conócete a ti mismo' como producto del proceso histórico que deja huellas" (Q p. 1376). Ser consciente de la historicidad de la cultura es saber que cada cultura es una fase de desarrollo y por tanto está en contradicción con las que le preceden y con las que está en lucha y ésta es precisamente la lucha de hegemonía. *La concepción del mundo de una nueva clase, por ser el planteamiento y la*

tendencial solución de problemas originales —o sea actuales— para la época, para una fase determinada del desarrollo histórico, es parte integrante de la clase misma. Su desarrollo y lucha contra otras es inherente, necesario y vital a la nueva clase, ya que la continua elaboración de categorías y conceptos en respuesta a lo real presente, "a un presente bien determinado históricamente", significa, ni más ni menos, la construcción del mundo propio de la nueva clase, la construcción de su hegemonía.

La lucha por la hegemonía que entabla una nueva concepción con otras antitéticas implica, necesariamente, la renovación continua de las categorías del conocimiento, ya que no se puede explicar y transformar el presente con un pensamiento hecho para el pasado: eso sería ser anacrónicos, "no modernamente vivos". La autonomía histórica de una clase se mide por su capacidad de estar al día en los problemas prácticos, por la elaboración teórica según su propia racionalidad (Q 11, 1377). "Ser-anacrónicos" es peligroso porque una conciencia no elaborada es una mezcla fragmentaria e incoherente de diferentes puntos de vista antiguos y modernos, científicos y vulgares. Pero, aún más, porque una concepción no elaborada *autónomamente* es producto de la hegemonía de otra clase, es impuesta por las clases dominantes externamente; por una hegemonía que subordina a la clase y la hace tener una conciencia en retraso con su situación histórica real.

Por todo lo anterior, "autoconciencia crítica significa histórica y políticamente creación de una élite de intelectuales: una masa de hombres no se 'distingue' y no deviene independiente *per se*, sin

organizarse en sentido innato y no hay organización sin intelectuales, o sea organizadores y dirigentes, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas especializadas en la elaboración conceptual y filosófica" (Q 11 p. 1386). He aquí entonces la relación estrecha entre hegemonía-intelectuales y partido; y en ello consiste la "cuestión política de los intelectuales": la adecuación de la conciencia a la realidad. La modificación de la realidad según una conciencia. De ahí que el devenir de la filosofía de la praxis en filosofía de masa, signifique elevar a la masa a un nivel superior de comprensión de la vida, de lo real presente. La relación entre filosofía superior y sentido común es asegurada por la política, dice Gramsci, por los intelectuales, así como fue asegurada por la política la relación intelectuales-"simples" en el catolicismo. La exigencia de este contacto permanente orgánico, es la necesidad de construcción de un bloque intelectual y moral que "haga políticamente posible un progreso intelectual de masa, no sólo de escasos grupos intelectuales" (Q 11, p. 1384).

La cuestión política de los intelectuales es su relación con las masas; y el problema fundamental, el de la conversión de la filosofía en sentido común, en movimiento cultural, es la creación de una voluntad colectiva basada en la unidad ideológica cimentada y unificada por ellos, la unidad entre intelectuales y "simples", lo bajo y lo alto: "Organicidad del pensamiento, solidez cultural se tiene sólo si entre intelectuales y simples hay la misma unidad que entre teoría y práctica; si los intelectuales son orgánicamente los intelectuales de aquellas masas,

si han elaborado y hecho coherentes los principios y problemas que aquellas masas plantean con su actividad práctica, constituyendo así un bloque cultural y social" (Q 11, p. 1382).

Un movimiento cultural nuevo surge solamente si el pensamiento científico encuentra los problemas a estudiar y resolver en la vida de las masas y por el contacto que mantiene con ellas en forma permanente. La formación de la conciencia crítica de lo real por parte de las masas, es una lucha de hegemonías; lucha que es un devenir, un proceso que pasa, primero, por el camino de la ética, después por el de la política, hasta llegar a la "elaboración superior de la propia concepción de lo real", a la conciencia de ser parte de una determinada fuerza que se propone los fines de la construcción de una nueva sociedad.

La conciencia que deriva en la unidad de teoría y práctica no está sin embargo automáticamente dada por la posición social de la clase o del individuo; es un proceso que empieza por una fase primitiva de "separación" o "distinción". La hegemonía, como cuestión política de los intelectuales en su relación con las masas, se convierte para Gramsci en la cuestión del partido. Y éste es entendido como entidad que elabora y difunde una concepción del mundo, en cuanto conciencia críticamente elaborada. La hegemonía es construida por el partido de manera ética y política. Los partidos son por ello "sede de selección de la masa"; actúan tanto en el campo de la práctica como en el de la teoría y ello "con una relación tanto más estrecha entre teoría y práctica cuanto más la concepción del mundo es vital y radicalmente innovadora y

antagónica de los viejos modos de pensar” (Q 11, p. 1387). Así, la selección individual que los partidos efectúan entre la masa es un proceso histórico con el trámite de una “élite” en la que “la concepción implícita en su actividad es ya conciencia coherente y sistemática y voluntad precisa y decisiva” (Q 11, p. 1387). Sin embargo, todo esto, una vez más, no es un hecho voluntarista sino un proceso ligado a la situación histórica concreta. Una nueva hegemonía empieza a crearse en la difusión de la nueva concepción del mundo por razones políticas, que en última instancia son sociales. Esto es algo que no puede ser “fatalmente predeterminado”. En este desarrollo que es la transformación por la organización consciente, “los elementos de coherencia lógica, de autoridad y organización tienen en él una función mucho muy grande” (Q p. 1390).

Se entiende de este modo por qué “el principio de hegemonía” descubierto por Lenin es un hecho filosófico que en su devenir práctico se identifica con la cuestión política de los intelectuales, esto es, la cuestión del partido, de la nueva cultura en la que están implicadas las masas y los intelectuales en sentido “nuevo”. Queda claro entonces por qué la teoría de la hegemonía es superación del *¿Qué hacer?* y de *El Estado y la revolución*.

Una tipología histórica de los intelectuales es ampliamente desarrollada por Gramsci en el cuaderno 12. En la “síntesis” filosófica que es el Q 11, donde Gramsci responde a Bujarin en relación a los problemas fundamentales del materialismo histórico, solamente se establecen las raíces de su idea del intelectual “nuevo”: “Todo nuevo organismo his-

tórico (tipo de sociedad) crea una nueva estructura, cuyos representantes especializados (los intelectuales) no pueden no ser concebidos también como “nuevos”- intelectuales surgidos de la nueva situación y no continuación de la intelectualidad precedente” (Q 11, p. 1407). Tarea de ellos es “determinar y organizar la reforma moral e intelectual. . . adecuar la cultura a la función práctica” de las masas (*ibid.*).

La temática de los intelectuales surgida en el Q 11 (y desarrollada en el Q 12 y demás notas con este título), es idéntica a la del partido en cuanto forma organizativa de la masa y “pensador colectivo”- que suscita una reforma intelectual y moral y conforma una voluntad colectiva nacional-popular. Esta temática se desarrolla también en las notas sobre Maquiavelo (Q 13) y todo ello Gramsci lo resume en un llamado: “trabajar sin cesar para elevar intelectualmente siempre más vastos estratos populares, para dar personalidad al elemento amorfo de la masa, lo que significa trabajar para suscitar élites de intelectuales de un tipo nuevo que surjan directamente de la masa. . . esta necesidad, si es satisfecha, es aquélla que realmente modifica el panorama ideológico de una época” (Q 11, p. 1392).

Comprobamos, por el análisis filológico, que la relación que Gramsci establece entre teoría del partido y teoría del Estado mediante el concepto de hegemonía, constituye de conjunto una nueva concepción de la revolución, “la cuestión política más difícil de resolver”: la revolución en Occidente como guerra de posiciones. Lo novedoso que Gramsci introduce con la teoría de los intelectuales es su afirmación de que éstos constituyen una categoría

social específica que surge siempre a lo largo de la historia de las clases, íntimamente ligada a cada una de éstas, en la medida en que son fundamentales a su función productiva y a la construcción de su hegemonía, del Estado como tal.

Los intelectuales son un estrato imprescindible a la formación y desarrollo histórico de una clase, porque le confieren homogeneidad y conciencia de su función económica y política. Los intelectuales, para Gramsci, están ligados a todo el tejido social en cada uno de sus aspectos sociales y políticos; son "los funcionarios de las superestructuras", "el cemento" que ligando estructura con superestructura forma un bloque histórico determinado. La relación que hay entre intelectuales y Estado (partido de la burguesía) en la revolución pasiva e intelectuales y partido en la construcción de la nueva hegemonía, es paralela pero de sentido inverso: en el segundo caso, el partido o intelectual nuevo, es un sistema de principios que afirma como fin del Estado a construir (al contrario que en el caso de la revolución pasiva); su propio fin, su propia desaparición, la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil (Q p. 661). Es obvia, por ello, la importancia del trabajo intelectual en la formación de dirigentes, una de las tareas fundamentales del partido; pero no "puede existir elaboración de dirigentes donde no hay actividad teórica, doctrinaria. . . donde no se investigan sistemáticamente las razones de ser y de desarrollo de la clase representada" (Q p. 387). Los intelectuales son conclusión y encarnación de la hegemonía, cualquiera que sea su signo o, en otras palabras, son la relación específica, históricamente determinada, entre

gobernantes y gobernados y, por lo tanto, la forma especial del Estado existente, pero también la del que está en formación.

Es el partido como pensador colectivo el intelectual orgánico de la clase obrera, en filosofía y en política, pero también en la producción, puesto que esta categoría se forma conjuntamente con la clase. Función y tarea fundamental del partido es formar sus componentes propios, elementos de la clase, hasta convertirlos en intelectuales políticos calificados, "en dirigentes y organizadores de actividades y funciones coherentes al desarrollo de una nueva sociedad integral". Los intelectuales y el partido dirigen y organizan y por tanto educan. El partido como relación intelectuales-masas unidos por una misma concepción, es el grado más alto alcanzado de conciencia crítica, el "momento catártico", el de la libertad como conciencia de la necesidad y superación práctica. Lo que es más, para Gramsci lo que distingue y convierte en independiente a una masa de hombres es la organización y "no hay organización sin intelectuales", o sea sin organizadores y dirigentes. Por ello, "no es una broma ni caricatura sino nada más cierto" el que los miembros de un partido son todos intelectuales (además "todos los hombres son filósofos"). A esta altura del desarrollo, el mismo proceso histórico está ligado a la dialéctica intelectuales-masas, a la concreción de la relación teoría-práctica constituida por el partido. Por eso, el partido es el elemento superestructural por excelencia de la sociedad civil, es la "escuela estatal" de las clases, donde se plasma la "voluntad colectiva afirmada en la acción". Voluntad que consiste necesariamente en un "ele-

mento jacobino”, en decisión y conciencia de los fines que alimentan la actividad individual y colectiva, “conciencia operante y activa de la necesidad histórica”.

La reflexión gramsciana sobre partido e intelectuales, iniciada en los cuadernos filosóficos, es demasiado rica como para siquiera intentar presentarla aquí de manera resumida. Lo que sí es necesario destacar en relación al núcleo constitutivo de estos cuadernos, es el hecho de que tanto la reforma intelectual y moral, o sea la construcción de la hegemonía a partir de la conciencia crítica de sí y del mundo, como la formación de una voluntad colectiva nacional-popular en base a aquélla, son las tareas del partido y en ellas precisamente se concreta el desarrollo que Gramsci hace (a partir de la crítica a Croce y a Bujarin) de la relación entre filosofía y política como principio de hegemonía. En otras palabras, las ideas de Gramsci, su concepción de la filosofía de la praxis como unitaria relación de filosofía y política lo llevan a la construcción del concepto de hegemonía, que es antes que nada un principio de acción práctica.

Por lo expuesto hasta aquí, si bien hay que reconocer la deuda de Gramsci con Lenin y aceptar con él la importancia de éste último como fundador de la teoría y la práctica de la hegemonía, también habrá que admitir lo que los separa en el sentido histórico y también filosófico: la teoría de la hegemonía de Gramsci es mucho más compleja, más desarrollada filosóficamente, por el simple hecho de que es la ciencia política marxista que responde a esta fase del desarrollo del capital, fase de revolución pasiva. Por ello es inadecuado, ajeno al histori-

cismo de Gramsci, buscar una relación directa entre hegemonía gramsciana y dictadura del proletariado leninista. Si Gramsci es impensable sin Lenin, el pensamiento de aquél constituye la superación dialéctica de éste.

IV. FILOSOFIA E HISTORIA: EL CONCEPTO DE REVOLUCION PASIVA

1. Los "cánones" del materialismo histórico

Del doble marco constituido por la crítica a la restauración poshegeliana de Croce y al marxismo vulgar de Bujarin, surgirán en los *Cuadernos de la cárcel*, tanto la revolución pasiva (teoría de la historia que responde a la "dialéctica de los distintos" croceana) como la teoría de la hegemonía antítesis de la historia "ético-política" de Croce y la superación de la teoría de la revolución leninista.

Pero este proceso de elaboración conceptual, toda esta operación que tiene lugar en los *Cuadernos* (en los cuadernos 10 y 11 más concretamente) sería imposible de aprehender y menos aún de establecer sin un entendimiento y una comprensión profunda del significado del concepto de revolución pasiva así como es entendida por Gramsci: desarrollando el leninismo como el análisis de las situaciones, o el estudio concreto de "la relación de fuerzas que operan en la historia" (la cuestión

política por excelencia),¹ la categoría de revolución pasiva se identificará como el problema de la relación entre estructura y superestructura. Y con ello se ubicará explícitamente en "el ámbito de los principios del *Prefacio*".

Así, es en las dos notas más importantes sobre política donde Gramsci intenta definir a la revolución pasiva y al mismo tiempo establecer "criterios metodológicos de análisis histórico" según la relación de fuerza entre clases, que por cierto se mide por el grado de conciencia o, lo que es lo mismo, por el desarrollo organizativo de cada una de ellas.²

Si lo anterior es importante en tanto que clave para el desarrollo del análisis político, como dijimos, es en lo filosófico donde se puede captar la revolución pasiva como punto fundamental de la filosofía de la praxis, a partir del cual vienen todas las demás cuestiones, a saber, "el cómo nace el mo-

¹ "Análisis de las situaciones: relaciones de fuerza. Es el problema de las relaciones entre estructura y superestructura que hay que plantear exactamente y resolver para llegar a un análisis justo de las fuerzas que operan en la historia de un determinado periodo y determinar su relación. Hay que moverse en el ámbito de dos principios: aquél de que ninguna sociedad se plantea tareas para cuya solución no existan ya las condiciones necesarias y suficientes o no estén al menos en vía de aparición y desarrollo; y aquél de que ninguna sociedad se disuelve y puede ser sustituida si antes no ha desenvuelto todas las formas de vida implícitas en sus relaciones. . . de la reflexión sobre estos dos cánones se puede llegar al desarrollo de toda una serie de otros principios de metodología histórica" (Q 13, p. 1959). /579

² "El concepto de revolución pasiva debe ser deducido rigurosamente de los dos principios, deben primero ser desarrollados críticamente en toda su magnitud y depurados de todo residuo de mecanicismo y fatalismo. Así deben ser relacionados a la descripción de los tres momentos fundamentales (de la correlación de fuerzas) en los que se puede distinguir una situación o un equilibrio de fuerzas. . ." (Q 15, p. 1774).

vimiento sobre la base de la estructura". Planteando así los principios del *Prefacio*, como relación dialéctica entre estructura y superestructura (como revolución pasiva), se hace posible eliminar el mecanicismo y "toda huella de milagro".³

Pero si es necesario analizar la estructura en términos de movimiento, de conservación-innovación y de relación de fuerzas donde unas pugnan por nacer y otras no se terminan de agotar; si éste es el primer nivel de la realidad y por tanto del conocimiento, lo esencial está en otra parte, aunque ligado a dicho movimiento: lo esencial es la "catarsis" o la conciencia —en la superestructura— del conflicto existente en la estructura y la necesidad de resolverlo.⁴ El desarrollo dialéctico o proceso histó-

³ El "punto fundamental: cómo nace el movimiento histórico sobre la base de la estructura. . . éste es el punto crucial de todas las cuestiones nacidas en torno a la filosofía de la praxis, y sin haberlo resuelto no se puede resolver el otro de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza. . . Las proposiciones del *Prefacio a la crítica de la economía política*. . . deberían ser analizadas en toda su magnitud y consecuencia. Solamente sobre este terreno puede ser eliminado todo mecanicismo y toda huella de milagro supersticioso, debe ser planteado el problema del formarse de los grupos políticos activos y, en último análisis, también el problema de la función de las grandes personalidades de la historia" (Q 11, p. 1422).

⁴ "Se puede emplear el término catarsis para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, o sea la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Esto significa también el paso de lo "objetivo a lo subjetivo", y de la necesidad a la libertad. La estructura de fuerza exterior que reduce al hombre, lo asimila en sí, lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas. La fijación del momento 'catártico' deviene así, me parece, en punto de partida para toda la filosofía de la praxis; el proceso catártico coincide con la cadena de síntesis que son resulta-

rico real social, entonces, hay que situarlo entre estos dos puntos del *Prefacio*.

Pero de la relación entre estructura y superestructura, en cuanto contenido de la revolución pasiva de la que "se deducen rigurosamente los principios de ciencia política" gramsciana, es también la cuestión de la hegemonía propiamente dicha. La ciencia política para Gramsci es, en primer lugar, el principio de la hegemonía deducido del nexo estructura-superestructura. Y es precisamente por ello que él revalora el frente cultural y estudia "la cuestión política de los intelectuales" tanto en relación al Estado burgués (desde su surgimiento hasta el Estado "ampliado" del americanismo). La cuestión política de los intelectuales es, de manera idéntica a la cuestión de la hegemonía, ligada a la nueva clase, al nuevo Estado. Así la concepción o el ordenamiento específico de la lectura de "la fuente más auténtica del materialismo histórico" (los principios del 59) dan lugar a una original teoría del intelectual y de la hegemonía, o lo que sería en términos leninistas de la revolución: teoría del Estado y de la organización.

Revalorando estas cuestiones leninistas, Gramsci desarrolla una teoría de la subjetividad que le permite arribar a una nueva etapa de la filosofía de la praxis por la polémica en el propio campo, pero sobre todo por la subsunción de la corriente más sofisticada de la ideología idealista a un aspecto

do del desarrollo dialéctico (recordar los dos puntos entre los cuales oscila este proceso: que ninguna sociedad se plantea tareas para cuya solución no existan ya o estén en vía de aparición las condiciones necesarias y suficientes y que ninguna sociedad perece antes de haber expresado todo su contenido potencial)" (Q 10, p. 1244).

particular de la teoría de las superestructuras, a instrumento del pensamiento.⁵

2. La revolución pasiva, canon de interpretación histórica

Para Gramsci, el marxismo es historicismo "absoluto", realista, porque en él los "cánones" introducidos por Marx en su *Prefacio de 1859* se refieren esencialmente a que toda sociedad necesariamente agota sus posibilidades de desarrollo al mismo tiempo que contiene las condiciones materiales para el surgimiento de una nueva. La cuestión es entonces inferir el nacimiento del movimiento histórico de este contexto expresado por los "cánones" del *Prefacio*, de esta relación dialéctica entre ellos y del hecho de que los hombres toman conciencia de la estructura al nivel de la ideología, las superestructuras. Si Marx enuncia los tres "cánones", Gramsci los relaciona y deduce de ellos una dialéctica que forma el contenido real del movimiento histórico: la revolución pasiva; más concretamente, lo que sucede en la estructura que oscila ante lo viejo que no quiere morir y lo nuevo que pugna por surgir. Pero la solución, la "catarsis" empieza solamente cuando "los hombres toman conciencia" de este con-

⁵ "La posición contenida en la *Introducción a la crítica de la economía política*: que los hombres toman conciencia de los conflictos de la estructura en el terreno de las ideologías, debe ser considerada como una afirmación de valor gnoseológico y no puramente psicológico y moral. De ello sigue que el principio teórico-práctico de la hegemonía tiene también una magnitud gnoseológica y por tanto en este campo hay que buscar la máxima aportación teórica de Ilich a la filosofía (como filosofía) en cuanto hizo progresar la doctrina y la práctica política" (Q 10, pp. 1249-50).

flicto, cuando la estructura se relaciona con la superestructura. Es en este sentido que la revolución pasiva es una categoría de análisis histórico y político a la vez. Por ella se estudia el ascenso al Estado y el advenimiento a la crisis general de una clase: la burguesía. Una vez dilucidado el significado filosófico de la revolución pasiva, se puede afirmar que ésta en su conjunto constituye la teoría gramsciana de la transición, por ser un intento de explicar tanto la transición de la burguesía al poder como su crisis general, base estructural de la nueva hegemonía. La revolución pasiva caracteriza las transformaciones que suceden en dos épocas distintas: el ascenso y la declinación de la burguesía. Explica la hegemonía, la construcción del Estado burgués pero también su crisis y la construcción de la hegemonía proletaria. Siendo éste el contenido y la explicación del porqué de los *Cuadernos de la cárcel*, se puede decir con todo rigor que la revolución pasiva es la clave para la comprensión del pensamiento gramsciano. Hay identificación entre el significado de la revolución pasiva y el contenido global de los *Cuadernos de la cárcel*. Y por ello insistimos en que es imposible entender al Gramsci de los cuadernos sin tomar en cuenta esta categoría clave. Lo que es más, ella permite probar en lo concreto el ritmo, la traducibilidad de sus conceptos en los tres niveles: la revolución pasiva es una categoría histórico-política que no tiene sentido si no se entiende su carácter filosófico. Peculiar relación entre historia y lógica, entre estructura y superestructura, la revolución pasiva se constituye en el centro, la característica más sobresaliente del marxismo gramsciano para el que el historicismo "absoluto" consiste

en que la teoría del Estado es teoría de la historia y de la política.

Para hacer la historia de la burguesía italiana, para analizar su ascenso al poder, Gramsci toma en cuenta los escritos de los fundadores del marxismo y también los de Lenin, sobre todo los relacionados con la revolución de 1905. Antes que nada, periodiza la revolución burguesa tomando como punto de referencia y pauta a la gran revolución de 1789. Este tipo de periodización implica una caracterización del Estado que surge según un análisis de las relaciones de fuerza entre las clases en lucha, relaciones de las que es resultado este Estado. Se define así el carácter democrático o reaccionario del nuevo Estado (índice de la fuerza o debilidad de la burguesía) por el papel primordial o secundario de las clases del viejo régimen. Para ello es definitiva la existencia o no de radicalismo en las masas rurales y urbanas (jacobinismo) y su participación autónoma o no en la lucha por el nuevo Estado.

Si este método de análisis es común a los clásicos y a Lenin y Gramsci, hay un hecho que acerca más a Gramsci con Marx que con Lenin: en la situación que Marx estudia —al igual que en el resurgimiento italiano— el papel de la clase obrera no es central como lo fue en la Rusia de 1905 y febrero de 1917.

La revolución burguesa abre una época: la de 1789. Marx, quien había ya inaugurado el punto de vista de clase del proletariado (desde el *Manifiesto*) en la historia de las ideas, en el segundo artículo de la Gaceta del Rin del 11 de diciembre de 1848 afirma que la Revolución Francesa inicia una nueva época histórica, “un nuevo régimen político para una nueva sociedad europea”: el régi-

men “de la propiedad burguesa, de la nación, de la concurrencia, de la Ilustración, de la familia, del derecho burgués y de la industria”. En esta revolución, el proletariado no se distingue aún de la burguesía como clase y lucha todavía por los intereses de ésta “ajustando cuentas con los enemigos de ella a la manera plebeya”. En oposición a esta revolución (y aquí está el germen de las ideas que como veremos desarrollará Gramsci), la revolución alemana de 1848 es un fenómeno históricamente secundario, atrasado, resultado de la Revolución Francesa que, como repetirá Gramsci también, no es un fenómeno nacional sino europeo. La revolución alemana es por lo anterior provinciana. Su burguesía no representa, como la francesa del 89, a la sociedad en su conjunto frente al absolutismo y al feudalismo. La nueva sociedad ya se inauguró en 1789, 50 años antes, y con ella se ha desarrollado un proletariado potencialmente independiente aunque todavía inmaduro, por el atraso de la industria y la burguesía alemanas.

Es por eso que los burgueses ya no pueden ser jacobinos. Pertenecen, en términos históricos, a la vieja sociedad, representan “intereses renovados de la vieja sociedad”. Son un estrato del viejo Estado al que sin embargo tienen que modernizar, sin fuerza propia: el pueblo empuja a esta burguesía hacia adelante y su debilidad la obliga a ir hacia atrás: tiene que “caer en brazos de la reacción”. La burguesía alemana es llevada al Estado por el pueblo, no tiene originalidad histórica propia.

De Lenin, Gramsci adoptará una cuestión fundamental: el carácter y los resultados de la revolución burguesa y también de la proletaria, dependen en

lo esencial tanto de la correlación de fuerzas de las clases implicadas como de la situación internacional. Pero para entender mejor la lección que Gramsci extrae al respecto, habrá que repasar de manera somera lo esencial de la caracterización que Lenin hace de la revolución burguesa.

Las dos conocidas vías de transición al capitalismo (prusiana y *farmer*), serán para Lenin las dos posibilidades del desarrollo moderno según la posición económica de las clases y fracciones participantes en la lucha. La correlación interna de las fuerzas y la situación internacional son los dos elementos decisivos en cuanto a qué clase o fracción resulte victoriosa: tanto los eventos de 1789 como los de 1830 y de 1848 (Francia y Alemania), como los de 1905 y también febrero de 1917 (en Rusia), han sido para Lenin revoluciones burguesas; pero su contenido y resultados son diferentes según la época y la fuerza o debilidad de las clases comprometidas y el desarrollo a nivel mundial. La vía *farmer* equivaldría al predominio de la burguesía democrática; y la vía prusiana, al de la alianza burguesa liberal reaccionaria-terratenientes. La fuerza o debilidad de la burguesía y de su revolución dependen, en última instancia, de su historia económica y de su capacidad de aliarse con las clases progresistas que tienen intereses comunes con ella y que la empujan hacia adelante o con las clases de la vieja sociedad que le impiden llevar su revolución hasta sus últimas consecuencias (de las que precisamente por su debilidad no se puede desligar). En esto último consiste la "cobardía" de la burguesía, según expresión de Marx y Lenin. Por lo tanto, la fuerza o debilidad de la burguesía es proporcional a

la participación mayor o menor de las masas campesinas y urbanas radicalizadas que son las que "limpian el terreno de los vestigios del feudalismo". La posibilidad histórica de una de las dos vías se expresa, para Lenin, en la estrategia de la dictadura democrática y en la consigna de la participación en el gobierno revolucionario (*Obras Completas*, ed. alemana t. 16, pp. 78-83).

El análisis de la situación nacional como análisis de la posición de cada una de las clases, y de la internacional que consiste en la comparación entre la situación rusa y las revoluciones burguesas en Francia de 1789, 1830, 1848 y en Alemania de 1848, llevan a Lenin a la conclusión de que en su país se trata de otro tipo de "ciclo u oleada" de revoluciones burguesas; "oleada" que es un proceso parecido al que tuvo lugar en Alemania, pero con la salvedad que dicta la presencia de una clase obrera ya madura. Para el ciclo que Gramsci llamará revolución pasiva la situación cambia, ya que la clase obrera está ausente y, al igual que en Alemania, la burguesía es débil económicamente y necesita de la alianza con las clases del viejo régimen.

También para Gramsci es válida la definición de la revolución en dos sentidos: estrecho y amplio: la revolución por "ondas", que Gramsci entrecomilla pensando seguramente en la misma expresión leninista (*Ibid.*, p. 201). Es por ello que Lenin considera a la revolución de 1905 como la primera onda de la revolución burguesa en Rusia y en el año 1910, cuando escribe las *Notas de un publicista*, piensa que se está en un periodo de transición hacia una "segunda onda" o revolución en sentido estrecho, cuya salida dependerá de la fuerza o debilidad de

cada una de las clases y sobre todo de si será la burguesía o el proletariado quien se aliará con el campesinado.

En todo caso, tanto para Lenin como para Gramsci, en la revolución burguesa y su ciclo se trata de la creación de un Estado burgués moderno, de la forma que adquiere el orden social burgués, forma que sería una república o una "monarquía constitucional" (*Ibid.*, p. 386). La existencia de una clase más avanzada —en la situación rusa— que la que tiene que llevar a cabo su revolución, impide a la burguesía tener un carácter jacobino: este papel lo tendrá que jugar el proletariado, y la burguesía —por su carácter histórico tardío— se verá obligada a ceder espacio a las viejas clases.

Igual que Marx antes de él y Gramsci después, Lenin acude al modelo del 89 para entender la revolución burguesa en su tiempo: en un artículo del año 1905, significativamente titulado "Una revolución tipo 89 o tipo 48" (t. 8 O.C. pp. 249-250. ed. alemana), Lenin compara la revolución rusa con la francesa y alemana y destaca los rasgos jacobinos de una y la ausencia de ellos en las otras midiendo el significado histórico de estos fenómenos. Además, destaca que la diferencia entre revolución jacobina (la francesa) y las otras "desde arriba" (la alemana y la rusa), se acentúa por algo fundamental: en éstas últimas la clase obrera después de cumplir un proceso de revolución ininterrumpida pudo llegar a cumplir un papel protagónico.

Tanto en el ciclo ruso de Lenin como en la revolución pasiva del *Risorgimento* de Gramsci, para la burguesía se trata de una sola cuestión: modernizar al Estado para hacer avanzar al capitalismo, Estado

que será la forma históricamente concreta del orden social burgués. En ambos casos, el miedo a las masas proletarias y campesinas, hará que la burguesía se "eche en brazos de la reacción".

En estos textos de antes y después de 1905, Lenin insiste en una idea que Gramsci retomará: si bien la Revolución Francesa es la pauta histórica y el modelo de revolución clásico, con el que habrán de medirse las demás, ninguna otra posterior a ella se le habrá de parecer. Esa fue la única de tipo jacobino, ya que solamente entonces la burguesía representaba la parte más avanzada de la sociedad y pudo, por lo tanto, aliarse con las masas y barrer el feudalismo; además, fue la única precedida por un movimiento cultural de la magnitud de la Ilustración.

También en otro aspecto importante del análisis hay coincidencia entre Lenin y Gramsci y es la afirmación de que la derrota de las masas en las revoluciones burguesas "tardías", no impedirá a las fracciones reaccionarias de la burguesía en el poder proseguir con su tarea histórica ineludible: modernizar al capitalismo y a la forma de Estado correspondiente. Y ésta es precisamente la razón de ser del ciclo: lo inacabado de la revolución burguesa hará necesaria otra revolución, otra "onda", que podría convertirse en otro tipo de revolución (como sucedió en Rusia) y entonces las tareas democráticas le corresponderá al proletariado cumplirlas.⁶

⁶ Si se investigara más se podría hacer aún más explícita la herencia leninista en el análisis histórico de Gramsci. Sin embargo, aquí se trató solamente de establecer los antecedentes más claros y fáciles de aprehender, en la relación que hay entre ciclo de las revoluciones burguesas y revolución pasiva.

A pesar de todo no hay que olvidar las diferencias: la distinta situación internacional, un tiempo y un espacio históricos diferentes, hacen que (además de un trasfondo filosófico mucho más rico de parte de Gramsci) el *ciclo* de Lenin y la *revolución pasiva* sean dos “modelos” también diferentes. Es evidente que entre ambos revolucionarios hay continuidad, pero también ruptura (y con ello superación) y si Gramsci innova al marxismo con respecto a Lenin, esto quiere decir que su reflexión está íntimamente ligada a éste y por eso no se puede entender a Gramsci sin tomar en cuenta a Lenin.

Vimos que el núcleo de la teoría de la historia como teoría de la revolución pasiva consiste, en el fondo, en el análisis del surgimiento, formación y desarrollo del Estado moderno (burgués-capitalista). Y que este proceso de formación del Estado se identifica con lo que Lenin llama “el ciclo de las revoluciones burguesas”: revoluciones tanto en sentido “amplio” como en el sentido “estrecho”. Y esta formación del Estado es concebida por Gramsci también como lucha de clases, en una determinada época, en la que la subversión de las relaciones sociales desemboca en una nueva formación económico-social.

En otras palabras, la observación de varios procesos revolucionarios de la burguesía, de su ascenso y consolidación en el poder, lo lleva a la conclusión (igual que a Lenin) de que, en principio, ha habido dos tipos de manifestaciones de este mismo proceso en Europa. El estudio del acceso al poder de la burguesía reviste importancia política extraordinaria en el pensamiento gramsciano, dado que el modo como ha sido conducido y los rasgos que ha ad-

quirido este proceso, son los que han determinado el carácter, los que han condicionado las particularidades de la burguesía como clase a lo largo de toda su existencia. Por lo tanto son hechos importantes políticamente para la nueva clase, porque describen correctamente el tipo de enemigo a vencer y sus peculiaridades de clase.

Es así, como ya se dijo, que la teoría del Estado (como teoría de su formación y de sus caracteres actuales en cuanto “función productiva de las clases”) se convierte en el centro de la teoría gramsciana de la historia y de la política. El Estado, resultado del movimiento histórico-político y síntesis de la relación entre las clases, eje de toda la reflexión gramsciana, es también índice de las raíces leninistas de su pensamiento político para el que rige la “primacía” de la política y la centralidad de la cuestión del Estado en la teoría revolucionaria.

También para Gramsci el modo clásico de formación del Estado burgués es el proceso revolucionario francés de 1789. Este es “clásico” y universal en el sentido de que constituye una ruptura, un parteaguas en la historia de Occidente, que la divide en dos épocas distintas. Es también clásico porque “ha creado una mentalidad”, porque se ha constituido en una nueva concepción del mundo que inaugura una nueva civilización. Además es clásico por el radicalismo único de los jacobinos que no ha sido superado por ninguna otra historia nacional.

La fuerza de la burguesía francesa, en contraposición a otras, se expresa de manera directa e inmediata en el hecho de que ella contó con intelectuales orgánicos que interpretaron y teorizaron sus

intereses, las vicisitudes de su conversión en Estado, su manera de someter a las demás clases. De Hobbes a Rousseau, del absolutismo a la democracia directa, el desarrollo de la filosofía y la teoría política burguesa corresponden exactamente al desarrollo y a las exigencias de la nueva clase.

Además, la fuerza de la burguesía "clásica" tiene su razón de ser en la historia económica de ese país y se manifiesta directamente, se traduce, en una relación orgánica con los intelectuales que hacen que el nuevo Estado surja sobre la base de una reforma intelectual y moral (Ilustración) orientada a la conformación de una voluntad nacional-popular para la formación del nuevo Estado. Así, se hace posible una revolución radical, hasta las raíces, que abarca desde la reforma agraria, la participación de las masas en la vida estatal (nuevas leyes), hasta las nuevas concepciones filosóficas que no solamente expresan, sino muchas veces anticipan, las necesidades del desarrollo de la clase.

El nuevo Estado es impuesto por el terror jacobino, por las nuevas leyes (constituciones, derechos del hombre, etc.) y por las guerras napoleónicas que difunden los "nuevos principios" a nivel europeo. Gramsci analiza la Revolución Francesa y el Estado surgido de ella, encontrando ahí una forma clásica y sin embargo única de conquista del poder, que condujo a un Estado en el que habría el justo equilibrio entre estructura y superestructura, entre potencia económica de la clase y forma de Estado; entre sociedad civil y sociedad política. En otras palabras, la burguesía francesa como clase subalterna fue capaz de conquistar la hegemonía antes aun de llegar al poder: supo ser clase dominante con

respecto a las viejas clases y dirigir el vasto movimiento de las demás, como ella, subalternas.

La clasicidad de este movimiento deviene de que la conquista del poder es una consecuencia madura, no sólo de la potencia económica de la clase emergente, sino también del proceso de formación de una voluntad nacional-popular, que a su vez fue resultado de una profunda reforma intelectual y moral que la afirmó en la historia (racionalismo, Enciclopedia, Ilustración, etcétera).

La culminación más soberbia de este proceso es el jacobinismo, la dirección más radical que hace avanzar a la burguesía "más allá" de lo que podría permitirse como clase. Serán el Termidor y las derrotas nacionales los que habrán de obligar a la Revolución Francesa a volver de este "más allá" a su justo tiempo.

El valor histórico de los jacobinos "fundadores del nuevo Estado" y "encarnación del Príncipe de Maquiavelo", está dado por haber sido capaces de dar fisonomía estatal a la burguesía: de que ésta pudiera rebasar los intereses "corporativos" haciendo su expansión la de la sociedad en su conjunto; elevando a la masa de la nación a un grado más alto de civilización y cultura, acorde con las exigencias de las nuevas fuerzas productivas.

La clasicidad de la Revolución Francesa, en cuanto que "creó una mentalidad" consiste, para Gramsci, en la fundación de un nuevo Estado con *la participación de las masas*. Esta clasicidad encontrará una verificación, a un nivel más alto, en otro espacio histórico, con los bolcheviques, quienes con justa razón se reclaman los herederos históricos de los jacobinos.

Como ya se dijo, el “modelo” jacobino no fue tal. Creó, sí, una mentalidad pero no fue repetido en la historia nacional de los demás países europeos. Estos siguieron pautas que si bien fueron determinadas por él, tuvieron otro carácter. La formación del Estado burgués en todos los demás casos sigue caminos distintos al jacobino, aunque conserva los mismos fines. Estos “distintos caminos” por su *esencial repetibilidad* constituyen el “modelo” de formación del Estado burgués, que Gramsci llamará la revolución pasiva o revolución-restauración.

Con la revolución pasiva parecería que se invierten los principios marxistas del desarrollo histórico: la estructura o base económica de la sociedad no tiene la fuerza del caso francés y es, al contrario, impulsada por las superestructuras (intelectuales-Estado). No es una inversión de los términos, sin embargo: de lo que se trata es de una relación no lineal; se trata de una relación mucho más compleja, en la que la tendencia estructural del desarrollo es débil, pero *no inexistente*, y donde el papel de las superestructuras es más visible, más decisivo, desde los inicios de la formación del Estado. La debilidad estructural de la nueva clase implica precisamente que “los principios del 89”, “la mentalidad francesa”, son introducidos por la capa *afín* a la nueva clase y no por ésta misma. En este caso, los *intelectuales* no sólo son los portadores de los nuevos principios que desarrollarán a la base y por lo tanto a la sociedad en su conjunto, sino que además se identifican con el Estado; son parte de la “clase política” que gobierna al Estado. Y ya veremos más adelante con qué consecuencias. También veremos por qué en este caso Gramsci no habla tanto de la

“organicidad” de los intelectuales, como en Francia, con respecto a la burguesía, sino del “oficio que ellos han creído tener”.

En esta vía de transición al capitalismo, que sin ser la clásica es la más general, por frecuente, los intelectuales (el Estado, las superestructuras) no han hecho más que obedecer a un movimiento, a una tendencia universal que no por débil era inexistente, ni mucho menos. El Estado que surge, igualmente es resultado de la afirmación de una clase en la producción.

Es por una “astucia de la razón”, dice Gramsci, que los intelectuales adquieren una autonomía inversamente proporcional a la fuerza de la burguesía como clase económica y de ahí su carácter de “casta”, sus manifestaciones grandilocuentes, su psicología específica, su actitud autosuficiente: su creencia de que dirigiendo al Estado han creado a la sociedad misma.

La revolución pasiva como concreción nacional de un proceso internacional que en su conjunto es de revolución-restauración, corresponde al polo restauración de la unidad dialéctica. Y es por ello que la filosofía que la nutre y “vivifica” es la filosofía idealista que concibe al Estado como generador del proceso histórico (encarnación del espíritu absoluto) y al desarrollo social como automovimiento de la idea.

La edición crítica de los *Cuadernos* permite constatar el hecho de que los temas centrales —entre ellos el de la revolución pasiva— que Gramsci aborda en la cárcel, aparecen desde el primer cuaderno y se van profundizando desde tres puntos de vista:

la historia, la filosofía y la política, a medida que avanza su elaboración teórica.

Este rigor de su metodología es posible comprobarlo tanto si se consideran los tres grandes niveles, los tres aspectos desde los que se estudia al marxismo, como en cada uno de los conceptos con los que Gramsci lo innova. La revolución pasiva es también estudiada y profundizada a lo largo de los *Cuadernos*, desde los tres puntos de vista centrales: siendo un "criterio de interpretación histórica", es base fundamental del análisis político.

La revolución pasiva es ejemplar, dado que prueba de manera concreta el "ritmo" del marxismo gramsciano como unidad entre filosofía, historia y política. Es por ello que ha sido necesario, para entender su teoría de la historia, exponer su concepción más general del marxismo como filosofía de la praxis.

En cuanto al "ritmo" del pensamiento gramsciano, verificable en los *Cuadernos* en su conjunto y en cada uno de los conceptos centrales por separado, se ha creído útil (antes de establecer el contenido universal de la teoría de la revolución pasiva como criterio o modelo de interpretación histórico-política) analizar de modo sistemático una de las notas más esenciales sobre el tema: se trata de la nota 61: "*Puntos para un ensayo crítico sobre las dos historias de Croce: de Italia y Europa*" (Q 10, pp. 1358-1362). A su vez esta nota está construida sobre dos notas anteriores del Q 1. Una con el título "La concepción del Estado según la productividad (función) de las clases sociales" (Q 1, nota 150, pp. 132-4), y la otra con el título "Relación histórica entre el Estado moderno francés nacido

de la Revolución y los otros Estados modernos" (*Ibid.*).

La reelaboración de estas notas en el Q 10, contiene los elementos fundamentales de la teoría de la historia gramsciana y con ello una de las innovaciones más importantes introducidas al marxismo: en base a su metodología que consiste en el análisis interrelacionado de los niveles filosófico, histórico y político, Gramsci intenta comprender el fenómeno complejo del surgimiento y formación del mundo burgués después de la Revolución Francesa. Lo que en realidad hace es plantearse el problema de un hecho histórico surgido de una tendencia estructural, de clase; investigar el cómo esta tendencia se concreta en un movimiento político que culmina en la fundación de un nuevo Estado, forma a su vez de un nuevo mundo productivo. Analiza por lo tanto la conversión de una concepción del mundo (filosofía) inherente a una tendencia de clase, en historia en acto, en política.

De los elementos fundamentales en los que se centra la investigación destacan tres aspectos que Gramsci desarrollará tanto en esta nota (aunque de modo resumido) como en todas las demás en relación al tema. Los temas son: 1) el significado histórico de la Revolución Francesa y su relación con la fundación de los Estados modernos; 2) el papel de los intelectuales en su relación con el Estado; intelectuales como supuesta "encarnación de lo absoluto" que impulsa el devenir social; y 3) todo esto para plantear la pregunta: de este análisis de la fundación del Estado moderno como reflejo y reacción de la Revolución Francesa, ¿es posible extraer algún "canon de interpretación histórica"?

En otras palabras: la preocupación de Gramsci es ver si, de la reflexión sobre la filosofía política de una historia determinada, se podrán verificar ciertas leyes tendenciales que permitirán la comprensión del carácter de las clases y del Estado actual. El primer hecho relevante a examinar es la Revolución Francesa como explosión, "como mutación radical y violenta de las relaciones sociales y políticas". Ligado a lo anterior, un segundo elemento es la oposición a ella surgida en los otros países y su difusión por los "poros" de clase en toda Europa. Un tercer elemento importante a considerar en este orden de cosas es la guerra de Francia, primero para defenderse, para no ser "sofocada", y después, para constituir una hegemonía "con tendencia a formar un imperio universal".

Si éstos son los elementos que hay que tomar en cuenta del lado del Estado francés en su relación con los demás Estados, del lado de éstos suceden "mutaciones" que conducen al surgimiento de los Estados modernos, mutaciones que serán expresadas en los eventos históricos y constituirán el núcleo de la revolución pasiva: el modo como en esos países se trastoca el viejo orden y se establece uno nuevo, pero no a la manera plebeya de los jacobinos.

En primer lugar están las insurrecciones nacionales contra la hegemonía francesa; las guerras a través de las cuales nacen los Estados modernos por "oleadas" sucesivas y pequeñas, "pero no por explosión revolucionaria como aquella original francesa". Guerras que permiten a las burguesías ascender, lo que en Francia se llevó a cabo de manera "natural" con la participación de las masas campesinas y urbanas. Pero las oleadas sucesivas no son

pequeñas revoluciones, sino *procesos* que consisten en una combinación de luchas de clases con "intervenciones desde lo alto", estilo monarquía iluminada y guerras nacionales, "prevaleciendo estos dos últimos hechos". Lo característico de este proceso de modernización del Estado es la combinación de guerras de defensa o liberación nacional (Independencia) protagonizadas por la burguesía a la cabeza de las masas y no tanto consecuencia de las luchas de clases internas, como en Francia (que siguen siendo el trasfondo del proceso). Sin embargo la lucha de clases encuentra "contextos elásticos" tipo Restauración: la forma política adecuada que permite a la burguesía llegar al poder "sin rupturas espectaculares, sin el aparato del terror francés". Esto es más vital para la nueva clase ya que su debilidad no le permite, ni mucho menos, liquidar o eliminar físicamente a las viejas clases, sino que se limita a degradarlas a "castas", a fracciones de ella, determinadas por el capital.

Ejemplificada la concepción de la historia implícita en la filosofía de la praxis y el análisis filológico de un apunte esencial sobre la revolución pasiva, quizás sea ahora oportuno y útil repasar, una vez más, los *elementos de la historia real* que Gramsci considera tienen un carácter de *repetición y regularidad*, de necesidad histórica, y que por ello son elementos tendenciales a través de los cuales se puede interpretar la historia nacional, en cuanto historia de la formación del Estado burgués.

Durante la revolución pasiva las masas se expresan por medio de sublevaciones esporádicas, anárquicas, sin unidad ni autonomía con respecto a las clases dominantes; a estas sublevaciones "elementa-

les" de las masas, los grupos dirigentes responden con un "reformismo atemperado", por "pequeñas dosis", que moderniza al Estado y evita, a toda costa, la participación de las masas; la modernización del Estado y de la sociedad se efectúa legalmente, "desde arriba". Los fines de la revolución burguesa, que son los mismos del jacobinismo, se consiguen por otros medios: por medios reformistas, sin el caldo ni la reforma agraria.

En medio de las luchas entre viejas clases dominantes y la nueva clase en ascenso, la lucha que determina el tipo de Estado que surgirá es la lucha que se lleva entre las dos tendencias de la burguesía o corrientes políticas que participan en la renovación revolucionaria: por una parte están una especie de "jacobinos", "apóstoles iluminados" que, sin embargo, no disponen de un proyecto a largo plazo y, sobre todo, no tienen conciencia de los fines del adversario, lo que decidirá su derrota. Por otra parte está la tendencia moderada, de los liberales conservadores, que cuentan con la ventaja de poseer un proyecto de Estado y de sociedad a fundar; que son conscientes no sólo de los propios fines y tareas sino también de los del adversario. Ésta es la tendencia que vencerá, haciendo suyos los fines de la primera, quitándoles el filo jacobino; concediendo espacio a las viejas clases, eliminando cualquier intento de experiencia estatal de las masas, haciendo la revolución sin revolución, la revolución pasiva.

Otro *elemento regular* en la revolución pasiva es el papel y la función del Estado. La debilidad estructural de la nueva clase y la no participación unitaria de las masas en su propio nombre, implica un tipo de modificaciones de las relaciones sociales

a través del Estado, por medio de un "esquema político": las superestructuras. El Estado aquí se erige en "clase dirigente", en el partido de ella, por la necesidad de la burguesía ascendente de disponer de una fuerza nueva, propia, como "la monarquía iluminada" y a condición de que devenga en auténtico árbitro nacional. En Italia, por ejemplo, el Estado del Piamonte fungió como partido de la burguesía. La lucha por la renovación no es entonces dirigida por la clase como tal, sino por el Estado, con toda su fuerza política y militar. El Estado sustituye a la clase y por eso tiene carácter de partido; ejerce una hegemonía limitada sólo a la propia clase: "dictadura sin hegemonía". Ausencia de alianza con las masas, ausencia de reforma intelectual y moral, ausencia de una voluntad nacional-popular que transforme el Estado a la manera jacobina, son los rasgos principales.

El "documento histórico" más claro de este proceso de formación del Estado es el *transformismo*, es decir, la incorporación "molecular" al gobierno conservador y moderado, de intelectuales aislados y grupos enteros de radicales y demócratas de la tendencia opuesta. Tal gobierno se caracteriza por una aversión a la participación popular en la vida estatal, por el *conservadurismo*, por las reformas hechas en base a la dictadura sobre todas las demás clases subalternas y en una hegemonía limitada a la propia clase.

El transformismo efectúa una radicalización dosificada del grupo moderado y un empobrecimiento del radical, estableciendo así un equilibrio entre ambas tendencias en el gobierno del Estado; Estado que por su actividad legislativa, "desde arriba"

introduce las modificaciones necesarias en las relaciones sociales en su conjunto, "sin rupturas espectaculares, sin el aparato de terror francés".

El transformismo constituye una prueba de la fuerza hegemónica del grupo dirigente en el Estado, en los niveles intelectual, moral y político. Absorbe por todos los métodos posibles a los elementos más activos de los aliados y sobre todo de los enemigos, logra la decapitación y el aniquilamiento de estos últimos por un periodo muy largo. Transformismo es entonces el proceso de elaboración de una clase dirigente dentro del contexto fijado por los conservadores, haciendo que la dirección política se convierta en un "aspecto de la función de dominio" por medio de la absorción de las élites de los grupos enemigos.

Es así como se forman los intelectuales orgánicos del capitalismo, en ausencia de una reforma intelectual y moral previa. Este es el método a través del cual surge el Estado burgués en condiciones de revolución pasiva, y a través del cual se cumple la exigencia (universal) del desarrollo de las clases fundamentales en el sentido de que antes de ser dominantes pueden y deben ser dirigentes: exigencia que, en este caso de revolución pasiva, significa que la hegemonía requerida es limitada a la propia clase.

El transformismo es el método por excelencia del devenir Estado de una clase débil, que necesariamente debe excluir a las masas y aliarse a las viejas clases para llegar al poder y mantenerse ahí. Es el proceso político e ideológico que resume y ejemplifica la revolución pasiva, como lucha entre dos tendencias renovadoras del Estado. Es la concreción de un proyecto de formación del Estado mo-

derno por la asimilación de todo radicalismo en una sola tendencia moderada en el aparato estatal. Esta última será la vencedora porque posee un proyecto de Estado que corresponde a la situación concreta del país y de la clase (es consciente de su debilidad) y porque conoce los fines del adversario y por tanto puede asimilarlo.

Esta parte meramente histórica de la nota, concluye con la pregunta de si la repetición de esos hechos no hará posible que surja "algún canon de interpretación histórica general". Y también a propósito de esto y en nota al margen, Gramsci plantea el problema metodológico de modo más amplio: la imposibilidad de "pensar" a la historia como simple "historia nacional", sin tomar en cuenta que no sucede así en la realidad, y lo que Hegel llamó "espíritu del mundo que se encarna en las distintas naciones" no es más que la manera de plantearse "metafóricamente" el hecho cierto de que la historia es total y universal, en cuanto tendencia del desarrollo social global que adquiere formas concretas nacionalmente.

De ahí en adelante la nota está dedicada a caracterizar al Estado y al papel de los intelectuales. Para empezar, Gramsci excluye la posibilidad de pensar al Estado como relación lineal entre clases y poder: afirma la imposibilidad de pensarlo mecánicamente "como función productiva de las clases". Aunque es cierto que el Estado moderno no puede ser más que la forma concreta de un sistema de producción, esto no es suficiente para su entendimiento, ya que hay que tomar en cuenta las relaciones de fuerzas internas y externas del país dado, así como su posición geopolítica.

Si en la Revolución Francesa el impulso a la renovación revolucionaria proviene de las necesidades propias de la clase económica que culmina en la explosión del 89 y en la expansión del imperio; en la revolución pasiva, el impulso viene dado por "fuerzas progresistas escasas" e insuficientes, pero que tienen un altísimo potencial ya que representan la tendencia universal y cuentan con una situación internacional favorable.

Cuando el desarrollo económico no es el del caso francés, cuya represión artificial lleva a la explosión, y cuando "el impulso al progreso no está ligado a un desarrollo del tipo francés, sino que es reflejo del desarrollo internacional que manda a la periferia sus corrientes ideológicas nacidas sobre la base del desarrollo productivo propio de los países más progresivos", entonces el grupo portador de las nuevas ideas no es el económico sino la capa de intelectuales, y la concepción del Estado "del que se hace la propaganda, muda de aspecto: éste es concebido como una cosa en sí, como un absoluto racional". Aun cuando el Estado sigue siendo la forma concreta del modo de producción, los intelectuales, como impulsores de su formación en base a las ideas que son resultado del desarrollo internacional y no de las fuerzas locales y que constituyen además el personal gobernante, conciben al Estado como un absoluto.

En la revolución pasiva los intelectuales unifican filosofía (concepción del mundo) y política (Estado): hay "traductibilidad" entre los principios que encarnaron los jacobinos (política) y la concepción idealista del Estado (filosofía) en una misma historia universal. En la revolución pasiva, "jacobinos"

sérán los intelectuales que "recogen y elaboran teóricamente los reflejos de la más sólida y autóctona vida del mundo. . ." La influencia del papel de los intelectuales en este tipo de Estado que deviene el Estado burgués sin más, es determinante para la innovación a la teoría del Estado que Gramsci desarrolla en los *Cuadernos*.

De las particularidades antes señaladas en el análisis filológico de la nota, particularidades históricas que presiden la fundación de los Estados nacionales a diferencia de la Revolución Francesa, Gramsci indaga una de las cuestiones fundamentales que caracterizan la esencia de la revolución pasiva. A saber, la concreción de la relación filosofía-historia-política: cómo lo que es política (práctica) para la clase deviene racionalidad para sus intelectuales; cómo esta capa ha llegado a representar el papel activo, de sujeto histórico, en la constitución de la burguesía. ¿Por qué "astucia de la razón" ellos han creído ser el motor de la historia, la catarsis misma en el paso de una clase social débil, del nivel económico al ético-político, al estatal? ¿Qué proceso histórico sucedió para que los intelectuales se pensaran a sí mismos como la pura racionalidad, la síntesis de la historia, los fautores, en tanto momento del espíritu, conciencia y libertad del hecho real, demiurgos del mundo? Y concebir el Estado a sí mismo como el absoluto racional en sí y para sí: la realización del espíritu absoluto que en su devenir en espíritu mundano se materializa en las naciones-Estados, que fundan sus sociedades civiles. Esta indagación del problema de los intelectuales y su relación con el Estado posibilita a Gramsci plantear en concreto lo central de su concepción de la

historia y extraer de ahí su método de interpretación.

La importancia central de este proceso del que surge el mundo moderno en cuerpo y alma (y por ello su relevancia para la política actual), induce a Gramsci a la investigación de la filosofía de la restauración-revolución pasiva; o sea, de la filosofía de Hegel y sus derivaciones nacionales que animaron y "vivificaron" el nacimiento del Estado moderno. Gramsci verifica en los hechos reales cómo, los que pretendiendo encarnar en racionalidad lo que es práctica (política) para la clase fundamental, han jugado el papel ("creído tener por oficio") de dotar a un movimiento productivo, débil pero necesario en la historia, de una conciencia de sí, arrogándose además la dirección moral e intelectual del proceso; dirección que para ellos consiste en la fuerza de la razón, de la idea, del "espíritu" que funda y origina el movimiento real.

Para Gramsci, los intelectuales de la restauración no podrán sino haberse elaborado en la historia como un grupo especial y tener por filosofía precisamente el hegelismo. Este sistema les viene como anillo al dedo, ya que Hegel teorizó especulativamente, como realización del espíritu, la historia de la humanidad en general y el ascenso de la burguesía en especial, por la dialéctica de la *concreción*—enajenación— *superación de la enajenación*—libre vuelo del espíritu— y *nueva concreción*, hasta la culminación del advenimiento del espíritu absoluto; racionalidad pura: capitalismo puro; concreción de los tiempos y del espíritu en su forma más alta: el Estado.

El hegelismo de los intelectuales es en lo especu-

lativo (en filosofía) la traducción a realidades nacionales de los principios jacobinos del 89 (política). Ayudando a nacer a un movimiento que es débil pero real, "traducen" una filosofía (concepción del mundo nuevo) en "norma de conducta", en política y por esto en Estado.

Gramsci explica la concepción de fondo de esta filosofía con la de la dialéctica conservación-innovación, donde la tesis (conservación) engloba a la antítesis ("dialéctica de los distintos") y realiza así las tareas de esta misma, ya que al fin y al cabo se trata de una revolución. Y ello porque los representantes de la antítesis, la pequeña burguesía jacobina, no pueden arrojar todo su potencial al terreno de la lucha por su debilidad intrínseca y por haber sido decapitada por el transformismo. El jacobinismo (antítesis) en la revolución pasiva no tiene proyecto nacional y está en desventaja frente a la restauración (tesis), que sí lo tiene.

En la dialéctica de la revolución-restauración o revolución pasiva, la tesis, los moderados, entienden muy bien que para no dejarse superar deben de desarrollar ésta hasta incorporar una parte de la antítesis de los radicales. Los moderados son la tesis que sabe desarrollar todas sus posibilidades de lucha hasta "acaparar los sedimentos representativos de la antítesis", que no supo unirse a las masas con un programa radical (reforma agraria). Los moderados pusieron en práctica la idea correcta, que consiste en que "todo miembro de la oposición dialéctica debe buscar ser todo, él mismo", arrojar en la lucha todos sus "recursos" morales y políticos, ya que sólo así se tiene superación real.

A diferencia de los radicales, los moderados,

constructores del nuevo Estado, están conscientes de las condiciones en las que se desempeñan (el atraso nacional y la correlación de fuerzas internacionales), no permiten una lucha jacobina; son realistas porque son conscientes de la debilidad de la clase que representan, de la necesidad de un Estado que impulse las nuevas fuerzas productivas, y de que el Estado no puede surgir de manera "natural" y espontánea a partir de estas últimas. Su concepción corresponde al desarrollo real y de ahí su idea peculiar de la dialéctica histórica como conservación-innovación, donde se supone que la tesis debe ser conservada por la antítesis para evitar la destrucción del proceso: "El error filosófico (de origen práctico) de tal concepción consiste en que el proceso dialéctico presupone 'mecánicamente' que la tesis deba ser 'conservada' por la antítesis para no destruir el proceso mismo, que por tanto viene previsto" (Q pp. 1219-1220).

- A través de este tipo de "racionalismo", tales intelectuales se conciben (como ya se explicó) los árbitros y mediadores de las luchas políticas reales y el "oficio que han creído tener" consiste en que se consideran la "catarsis", el momento ético-político, la síntesis del proceso dialéctico mismo: "Tal modo de concebir la dialéctica es propio de los intelectuales, los cuales se conciben a sí mismos como los árbitros y mediadores de las luchas políticas reales, aquéllos que personifican la 'catarsis'; la síntesis que ellos 'manipulan' especulativamente en su cerebro, dosificando los elementos arbitrariamente (o sea pasionalmente)" (*ibid.*).

Lo que no perciben, sin embargo, los actores principales de la revolución pasiva es que en reali-

dad "si es cierto que el progreso es dialéctica de conservación e innovación y la innovación conserva al pasado superándolo, es también cierto que el pasado es cosa compleja, un complejo de vida y muerte, donde la elección no puede ser hecha arbitrariamente, *a priori*, por un individuo o corriente política" (Q p. 1324).

Queda dicho cómo el modelo de análisis gramsciano de los fenómenos sociales consiste en una compenetración de los tres niveles del conocimiento: histórico, filosófico y político. La revolución pasiva, lejos de ser un programa de acción es un criterio de interpretación válido y rico en posibilidades en cuanto agota todos los aspectos de una investigación de la realidad y unifica análisis histórico con análisis político. La revolución pasiva como modelo de investigación realiza así lo que Gramsci llamó "traductibilidad" de los lenguajes científicos. Lo que es más: se podría decir que la complejidad misma del pensamiento gramsciano es un conjunto de lenguajes científicos que continuamente se "traducen" y sobreponen uno al otro, siendo que él, Gramsci, expresa "en racionalidad lo que en la vida de la clase es política (práctica)".

Para una comprensión más completa de la riqueza del concepto, hay que hacer un paréntesis y analizar aún más extensamente la crítica filosófica de Gramsci a la dialéctica de la revolución pasiva. La dialéctica característica de la revolución pasiva como proceso histórico real y cultura teórico-política de la burguesía, es la "de los distintos", aquella invocada por Croce. Se trata de una dialéctica contraria no sólo a la marxista sino también a la de Hegel, quien jamás concibió otra que no fuera la

dialéctica de los opuestos. De tal forma el revisionismo de Croce (el retorno a Hegel, imposible según Hegel mismo) en lo que respecta a la dialéctica, es decir, la lucha contra la filosofía de la praxis (que puso al hombre sobre los pies librando la dialéctica de su esencia especulativa), la convirtió en dialéctica mutilada: "la dialéctica de los distintos".

Ésta, en realidad, supone que en el movimiento histórico la tesis lejos de ser superada es conservada por la antítesis, dando lugar a un movimiento previsto como mecánica repetición: la tesis se perpetúa por un movimiento puramente cuantitativo y evolutivo en la antítesis, la que por lo tanto no puede ser tal. La antítesis no es antagónica (siendo que surgió por una evolución de la tesis y en lucha contra ella), sino que es el conjunto desmenuzado de acontecimientos moleculares múltiples, puramente cuantitativos de la tesis misma. Esta es la dialéctica poshegeliana que según Gramsci envilece a Hegel, lo degenera y corrompe su dialéctica, puesto que en el proceso real de conservación-innovación, pasado-presente, el presente, la innovación, contiene en forma cambiada a su distinto (que no opuesto como realmente sucede en la historia). El presente sería repetición ampliada del pasado, pero la innovación es otra cosa que conservación reformista. Ésta es "dialéctica de intelectuales", dice Gramsci, que manipulando en su cerebro especulativamente el movimiento histórico, terminan por creer personificar la tesis y la antítesis y ser ellos la encarnación de la síntesis, la catarsis, el paso de lo económico-corporativo al momento de la política, de la cultura y de la hegemonía. Terminan así por creer representar la síntesis del mo-

vimiento real, del devenir histórico; ser la personificación del espíritu absoluto, la racionalidad y la eticidad; los árbitros de las luchas reales. Ellos, teniendo un papel histórico real (ser la racionalidad de un grupo) creyeron también "tener un oficio", el de los demiurgos de la realidad, que dan lugar al advenimiento de lo universal en sí y para sí: la racionalidad por excelencia, o sea el Estado capitalista burgués del que ellos son la "racionalidad", o la burocracia, y del que serán su conspicua aristocracia.

Es de esta manera que los intelectuales de la revolución pasiva invierten y mutilan al proceso histórico; y el Estado deviene origen y motor, impulso del movimiento histórico real que se localiza en el momento "ético-político" —así como lo detecta Croce— personificado por ello en los intelectuales (el personal del Estado).

Por otra parte, hay que enfatizar una vez más que en ello consiste el historicismo subjetivista y especulativo poshegeliano que concibe al movimiento histórico como proceso de repetición del pasado, proceso reformista, conservador, o como desarrollo molecular de la antítesis que conserva el pasado tan sólo reformándolo.

Para Gramsci, al contrario, la síntesis es en efecto negación de la negación que supone un movimiento de conservación-innovación; pero esto indica que en el presente, en la innovación, queda la parte más vital del pasado, se conserva aquello que se reveló vivo, expansivo y que por lo tanto merece sobrevivir. Sin embargo, se niega admitir que se conserve en la síntesis lo que de la tesis pueda establecerse *a priori*, sin haber pasado por la prueba de

las reales luchas históricas de los hombres. Pensar lo contrario sería puro intelectualismo, racionalismo iluminista. Ahora bien, las concepciones idealistas de la dialéctica y de la historia (cuyo error tiene "origen práctico") no son sino ideología política inmediata: la justificación ideológica de un movimiento político real que habría encontrado en la restauración, en el conservadurismo reformista, en el reformismo atemperado, en síntesis, en la revolución pasiva, la fórmula de su programa de acción: el advenimiento del mundo moderno "sin rupturas espectaculares", como modernización conservadora, en donde el presente sólo es "lo distinto" y no lo opuesto del pasado. En los hechos: contubernio entre la burguesía, la clase revolucionaria de su tiempo y por tanto antítesis real, y las viejas clases dominantes y sus potencias intelectuales, nobleza agraria, clero, burocracia, etc.; a los que sin embargo, la burguesía, por la función productiva que porta, estaría llamada a suprimir.

Por ello, la revolución pasiva es la forma concreta del "cómo surge el movimiento histórico dada una determinada estructura", o cómo surge una clase social que para nacer del todo ha tenido que aliarse precisamente con su adversario histórico; clase que ante el pavor y pánico que le ha suscitado la Revolución Francesa, la posibilidad de irrupción de las masas campesinas y urbanas, se ha visto obligada a retroceder. Se trata de una clase, la burguesía, que bajo la excusa de que era necesario mantener el principio de autoridad, tiende a conservar al hombre en esclavitud sin suscitar el surgimiento de demonios jacobinos y así sólo le queda el camino del reformismo conservador y atemperado: la revo-

lución pasiva. Una clase que para conservar sus intereses se cobija en la fuerza, autoridad, prestigio de las viejas clases; que sólo lentamente, a través de la corrosión reformista, sacrificando las masas a la propiedad agraria y a la iglesia, se consolida como clase dominante, bajo ingentes costos sociales.

La forma política "al fin descubierta" por la burguesía para llevar a cabo la conquista del poder fue la revolución pasiva, pero ésta es también la forma política que permite al capital conservar el poder, el reformismo preventivo de los Estados modernos. En el primer caso, se daría la paradoja siguiente: la burguesía (antítesis) entraría en contubernio con las clases del viejo régimen (la tesis), en una situación que desemboca en la conquista del poder por la burguesía y en el advenimiento de la sociedad burguesa consumado en superestructura estatal (síntesis). Es un proceso en el cual la antítesis, la burguesía, bajo el impacto de la Revolución Francesa y su expansión universal por los "poros de clase" y de las guerras napoleónicas, para conquistar el poder, presa de "un terror pánico a lo subversivo de las masas", tuvo que retroceder a las filas de su adversario histórico, aliándose con él y por consiguiente conservándolo, ya que siendo el jacobinismo (revolución de las masas), un adversario más peligroso aún, entonces habría que guarnecerse en la autoridad, el prestigio y la fuerza del viejo régimen. La antítesis tendría que actuar no como tal, sin más; la antítesis podría actuar sólo como distinto, no opuesto, no antagónico, y por lo tanto debía conservar el pasado en el presente, el viejo régimen en la sociedad burguesa: reformismo, ausencia de reforma agraria y pre-

servación de los privilegios de la gran propiedad agraria y del parasitismo de la nobleza territorial; ausencia de reforma intelectual y moral y monopolio espiritual de la iglesia sobre las masas populares, y en particular los campesinos. Es una dialéctica de "los distintos" en la medida en que la burguesía conquista el poder "sin rupturas espectaculares" y preserva el pasado de las viejas clases, las cuales fencen muy lenta, gradualmente, por el transformismo, es decir en una multiplicidad de acontecimientos en donde se entrelazan ciudad-campo, lo internacional y lo nacional en un desenvolvimiento de ritmo lento, donde la antítesis parece sólo distinta y no opuesta a la tesis; donde la burguesía conserva como presente el viejo régimen. Pero esto es sólo apariencia, la revolución pasiva como forma política por fin encontrada por la burguesía presupone, primero, retroceso a las filas adversarias ante el peligro de las masas, pero luego, por vía reformista, el paso de clase subalterna a fuerza hegemónica, la conquista del poder: es la corrupción reformista como forma de alcanzar el poder dispersando a la antítesis. Parecería como si la burguesía perpetuara el pasado; como si la antítesis conservara la tesis. La debilidad y el miedo de una clase, haciendo todo tipo de concesiones, se presenta sólo como continuidad ininterrumpida de la civilización y de la cultura pasada; éste es el origen práctico de la dialéctica especulativa y el origen de la concepción subjetivista de la historia, de la dialéctica de los distintos.

3. *El americanismo, "revolución pasiva" del capitalismo avanzado*

Nuestra idea de la "traductibilidad de los lenguajes científicos" aplicable a la misma estructuración de los escritos de la cárcel, y la idea de que toda la temática de Gramsci surge de los cuadernos filosóficos, se confirma también en relación al americanismo. La razón por la cual Gramsci desarrolla su reflexión alrededor de las transformaciones del capitalismo como americanismo en el Q 22, se entiende haciendo un análisis minucioso de las notas sobre método o "leyes" incluidos en los Q 10 y 11. Punto de partida de sus ideas sobre método, es decir, sobre la relación entre lógica e historia y por tanto sobre la crisis en curso, es la crítica a Croce y a su intento de convertir al marxismo, en el mejor de los casos, en "canon de interpretación histórica". La conclusión lógica de todo ello será la caracterización del americanismo como revolución pasiva moderna.

La crítica de Croce dice que el marxismo es "un parangón elíptico" entre hechos y teorías o hipótesis, y afirma que éste es necesariamente una teoría catastrofista (economicista) de la historia (implícita en la ley de la tasa de ganancia). Estos son los estímulos intelectuales más concretos que llevan a Gramsci a reflexionar sobre las cuestiones antes mencionadas y a llegar a su idea del capitalismo actual como revolución pasiva (americanismo). La relación entre lógica e historia o entre hipótesis científica y hechos reales (la idea del "parangón elíptico" entre realidad y teoría en el marxismo) es

lo que Gramsci llama el carácter tendencial de las leyes históricas.

Bien vistas las cosas, la cuestión de la relación entre lógica e historia en la filosofía de la praxis o la cuestión de las leyes tendenciales, se refiere a la esencia gnoseológica de la misma: la superación, por parte de la nueva filosofía, del dualismo y por ende a la tendencial identificación entre filosofía e historia. Para pensar la cuestión de las leyes, Gramsci pasa revista a las "fuentes" y, en primer término (en este momento), a Ricardo, a quien coloca en un lugar muy especial y original. El materialismo histórico es para Gramsci una síntesis nueva de los tres movimientos culturales que están en su origen. Resulta de ello un nuevo concepto de "inmanencia", que es la relación entre teoría y práctica y que culmina en la idea gramsciana de la "traductibilidad de los lenguajes científicos". La "inmanencia", en esta nueva concepción, en cualquiera de sus momentos "teórico, económico o político, reencuentra como momento preparatorio cada uno de los tres movimientos (fuentes)" (Q p. 124). en ello consiste la traductibilidad de los lenguajes científicos. Y por ello, hay que prestar atención a la siguiente afirmación: "En cierto sentido se puede decir que la filosofía de la praxis es igual a Hegel + Ricardo".

Ricardo, una de las fuentes principales (además de lo que comúnmente se conoce como antecedente y objeto inmediato de la crítica de la economía política) es considerado por Gramsci desde un ángulo novedoso en tanto que no frecuente en la filosofía; esto es, desde el principio lógico-formal de la ley tendencial que fue inaugurado por Ricar-

do e incorporado por Marx en su *Crítica de la economía política*.

Este principio es pensado por Gramsci en sentido filosófico, como "valor gnoseológico" y no simple "valor instrumental"; junto con la dialéctica hegeliana es la matriz conceptual de la "nueva inmanencia", del nuevo sentido que adquieren los conceptos de necesidad y libertad. Por esta "traducción" que hace la filosofía de la praxis del principio lógico formal ricardiano, universaliza el descubrimiento de Ricardo "historizándolo", extendiéndolo adecuadamente a toda la historia, extrayendo de ahí, de manera original, una nueva concepción del mundo.

La posibilidad de definición científica de los agentes fundamentales de la economía capitalista y por tanto de las relaciones sociales de producción que le son inherentes ("el *homo oeconomicus*" y el "mercado determinado") se debe, precisamente, al descubrimiento de la ley tendencial y ésta, a su vez, es resultado de que Ricardo supo darse cuenta de las condiciones creadas por el nuevo mercado mundial de la burguesía como clase universal, cuyo contenido está constituido por "movimientos complejos de los que se pueden aislar y estudiar leyes de regularidad necesarias, o sea leyes de tendencia, que son leyes no en un sentido naturalista o del determinismo especulativo, sino en un sentido historicista en cuanto se verifica el mercado determinado, o sea un ambiente orgánicamente vivo y conexo en sus movimientos de desarrollo" (Q p. 1248). Sólo un mercado "determinado" (relaciones de producción históricamente determinadas) puede hacer posible la existencia objetiva de leyes

tendenciales; nada más que éstas, en la *Crítica*. . . se conciben, a diferencia de la economía "pura", como históricas y no naturales ni eternas. Cambia así sustancialmente el significado de ley o regularidad y "automatismo" de los hechos históricos. Ya no son pensados de manera metafísica ni determinista a partir de una casualidad que opera como ley general. Regularidad y necesidad pierden su carácter especulativo por esta "inversión" que sufren no sólo Hegel sino también Ricardo, y se convierten en base de explicación de la racionalidad —y también de la irracionalidad— en la historia. Así el paso de la necesidad a la libertad no es obra del espíritu, sino de cierta cantidad, materia, estructura o naturaleza que deviene calidad, conciencia, ideología y política.

La necesidad histórica como premisa de libertad, es entendida solamente si entre ambas media la conciencia colectiva que tiene la potencia de "fuerza material" de las "creencias populares". Necesidad como premisa, en la nueva concepción, son las condiciones materiales "necesarias y suficientes" para que se materialice la voluntad colectiva; pero esto a su vez no es independiente de cierto nivel cultural y de "un complejo de actos intelectuales. . . (y también por ello) de cierto complejo de pasiones y sentimientos imperiosos. . . que tengan la fuerza de inducir a la acción a toda costa" (Q p. 1480), como imperativo categórico y exigencia moral.

El mercado determinado y el hombre económico de Ricardo pierden su significado de abstracción generalizadora y se convierten en categorías que, si bien son abstracciones, son históricamente determinadas; devienen formas de sociedad precisa, o con-

junto de actividades económicas concretas, "asumidas en sus leyes de uniformidad, o sea, abstractas, sin que la abstracción cese de ser históricamente determinada" (*Ibid.*).

El problema de la ley y de la categoría como abstracción históricamente determinada —o sea, la historización de la abstracción ricardiana—, es planteado como respuesta a la acusación de Croce de que el marxismo es metafísica economicista que se reduce a la ecuación estructura = dios oculto que todo lo explica.

Es en la crítica a Bujarin que Gramsci expone de modo completo su concepción del método en cuanto ley y "automatismo" en la filosofía de la praxis; vale la pena citar extensamente: ". . . revelación científica es que determinadas fuerzas decisivas y permanentes han aparecido históricamente, fuerzas cuyo operar se presenta con un cierto automatismo, que permite cierta medida de previsión y de certeza para el futuro de las iniciativas individuales que a tales fuerzas permite, después de haberlas intuido o revelado científicamente. . . equivale por tanto a decir determinadas relaciones de fuerza sociales en una determinada estructura del aparato de producción, relación garantizada o sea, hecha permanente, por una determinada superestructura jurídica, política, moral. Después de haber revelado estas fuerzas decisivas y permanentes y su espontáneo automatismo, o sea su relativa independencia. . . el científico convierte en hipótesis absoluta el automatismo mismo, aísla los hechos meramente económicos de las combinaciones más o menos importantes en que se presentan realmente, establece relaciones de causa y efecto, de premisa y consecuencia y así de

un esquema abstracto de una determinada sociedad económica" (Q 11, p. 1477).

La *Crítica de la economía política* parte también del hecho fundamental —origen de la economía como ciencia— de que fuente de la riqueza es el trabajo, pero historizando los agentes económicos los revela en las figuras del capitalista y del trabajo como fuerza de trabajo y como trabajo socialmente necesario. El salto de la teoría del valor-trabajo de Ricardo a la teoría del valor marxiana y, por consiguiente, a la teoría del plusvalor, sucede debido a la "historización del trabajo como trabajo socialmente necesario". Pero aparte de la llamada historización de las categorías, lo que distingue a la economía crítica de la clásica es el distinto acento según los distintos fines prácticos y teóricos o problemas a resolver.⁷

Si la esencia del método de investigación en la *Crítica*. . . es la síntesis entre ley de tendencia ricardiana e historicismo hegeliano que resulta en la

⁷ "Para la economía crítica parece que basta fijar el concepto de trabajo socialmente necesario para llegar al concepto de valor, porque se quiere partir del trabajo de todos los trabajadores para llegar a fijar su función en la producción económica y llegar a fijar el concepto abstracto y científico de valor y plusvalor y la función de todos los capitalistas como conjunto. . . el problema interesante comienza después de que el trabajo socialmente necesario ha sido ya establecido en una fórmula matemática. . . ; la economía crítica tiene diversas fases históricas y en cada una de ellas es natural que el acento caiga sobre el nexo teórico y práctico históricamente prevaleciente. Cuando el gestor de la economía es la propiedad, el acento cae sobre el conjunto del trabajo socialmente necesario como síntesis científica y matemática, porque prácticamente se quiere que el trabajo devenga consciente de su conjunto, del hecho de que es especialmente un conjunto y que como conjunto determina el proceso fundamental del movimiento económico. . ." (Q 10, p. 1262).

abstracción como abstracción de una categoría históricamente determinada, Croce no tiene razón de reprochar al marxismo el ser continua mezcla de deducción teórica y descripción histórica, de nexos lógicos y nexos de hecho, porque éste es precisamente uno de sus rasgos de superioridad sobre la economía clásica (Q, p. 1284). No por nada la ciencia de la economía nace con la difusión del sistema capitalista y la de un nuevo tipo de "hombre económico"; el sistema "creó las condiciones reales para que la abstracción científica devenga menos arbitraria. . ." La teoría es siempre, a pesar de Croce, "parangón" entre "hechos e hipótesis depuradas de estos hechos" (Q, p. 1288).

La revalidación de Ricardo como "momento preparatorio" de la nueva concepción; su papel y las transformaciones que sufre por la "historización" vía Hegel a que lo somete Marx, sirven a Gramsci, además, para refutar a Croce y a su crítica de que el marxismo es economicismo metafísico que convierte a la estructura en "dios oculto" que lo explica todo, porque —según Croce— la ley de la tasa de ganancia, si fuera cierta, llevaría a la catástrofe automática e inminente. Como se ve, ésta es una crítica nada envejecida que la economía y la filosofía burguesas siguen haciendo al marxismo y con razón, ya que en ciertos momentos éste ha sido concebido en su historia, en la historia del movimiento obrero, como puro economicismo. La respuesta de Gramsci es la del "bloque histórico", la revaloración de las relaciones complejas entre estructura y superestructura, de las condiciones materiales como "la base", dado cierto nivel cultural, para la política. Ahora vale la pena detenerse para

examinar la respuesta gramsciana a la crítica croceana en lo que toca a la caída tendencial de la tasa de ganancia, ya que en su conjunto constituye una concepción antimecanicista de la crisis y la base sustancial del *americanismo* y de la necesidad de una nueva estrategia, o mejor dicho, de una nueva concepción de la revolución. Tanto la revaloración de Ricardo como la respuesta a Croce son al mismo tiempo lecturas gramscianas de las categorías de *El capital*, que le sirven como hilo conductor para caracterizar el americanismo como revolución pasiva y profundizar en la teoría leninista del imperialismo en cuanto época de crisis histórica del capital.

Croce, partiendo de una ideología política inmediatamente circunstanciada, para “fines de gobierno”, determinada por su fin a largo plazo que es el de destruir la filosofía de la praxis (de ahí que “su error filosófico tenga un origen práctico”), separa las leyes incluidas en *El capital* sin tomar en cuenta sus conexiones lógicas necesarias y su totalidad coherente. Por esto “olvida” con respecto a la tasa de ganancia que en la formación del valor, y por tanto de la ganancia, el elemento fundamental es el trabajo socialmente necesario, que por demás “no es posible estudiar en una sola fábrica”. Olvidando este elemento fundamental, no puede entenderse la tendencia a la baja por la transformación de la composición orgánica del capital. No lee el tomo III ligado al tomo I de la *Crítica* —y no puede por ello relacionar la creación del plusvalor relativo debido al progreso técnico que, por mediación de la composición orgánica, lleva a la caída tendencial de la tasa de ganancia. Así, no puede ver que la ley de la ta-

sa de ganancia es el aspecto contradictorio de la del plusvalor relativo, de la que no es posible separarla a no ser por razones de método y enseñanza.

Aquí opera con transparencia el significado “tendencial” de la ley, que es de “carácter orgánico o sea histórico y no metodológico”. Esta ley, como explica Gramsci con respecto a Ricardo, es tendencial para el marxismo dado que se obtiene aislando elementos fundamentales, recurrentes, y dejando a un lado otros que son las fuerzas contraoperantes: la formación del plusvalor relativo es el aspecto contradictorio de la tasa de ganancia y ambas forman un conjunto contradictorio “donde uno tiende a eliminar a la otra con la previsión de que la primera prevalecerá”, porque el plusvalor relativo tiene límites históricos: técnicos, en cuanto a la materia y a su resistencia, y sociales, determinados por “la medida de desocupación soportable en una sociedad dada”. Sería sólo en estas condiciones que “la contradicción económica deviene contradicción política y se resuelve políticamente en una subversión de la praxis” (Q p. 1279).

La concepción de Gramsci de la ley de tendencia no abarca solamente el aspecto gnoseológico de la economía propiamente dicha, sino que es, sobre todo, sintomática de una concepción antimecanicista del desarrollo histórico (compuesto de tendencias y contratendencias) en el que la contradicción política puede devenir en subversión de la praxis. El término “tendencia” implica todo un proceso dialéctico por el que “el impulso molecular progresivo lleva a un resultado tendencialmente catastrófico en el conjunto social, resultado del que parten otros impulsos singulares progresivos, en un proce-

tasa de ganancia. Esta ley debería ser estudiada sobre la base del taylorismo y del fordismo. No son estos dos métodos de producción y de trabajo los intentos progresivos de superar la ley tendencial, eludiéndola con la multiplicación de las variables en las condiciones del aumento progresivo del capital constante". La ley tendencial de la caída de la ganancia está en la base del americanismo, "es la causa del ritmo acelerado en el progreso de los métodos de trabajo y de producción y de la modificación del tipo tradicional del obrero" (Q pp. 1312-3).

Es así como el americanismo se constituye en el contenido de la socialización de esta fase del desarrollo del capital. En otras palabras, el americanismo es una ampliación de la teoría leninista del imperialismo, en cuanto concreción de la tendencia dominante del capitalismo actual como transformación en la función productiva y en el tipo de obrero. Todo ello replantea a la clase, según Gramsci, la relación filosofía-historia por la mediación de la política (la "economía concentrada" de Lenin). La revolución pasiva del capitalismo imperialista replantea la cuestión de la filosofía como racionalidad de la clase y su conversión en práctica. A este replanteamiento de la política a partir de las nuevas condiciones del capital, Gramsci responde con la "cuestión política de los intelectuales" y con la teoría de la hegemonía (del partido y del Estado) del Moderno Príncipe. Y en eso consistirá la respuesta del trabajo "como conjunto", de su devenir consciente, a la revolución pasiva del capital, al americanismo.

Los análisis de Gramsci sobre el conjunto complejo de fenómenos inherentes al americanismo

(taylorismo, fordismo) no son extrínsecos; por el contrario, son adquisiciones originales, novedosas que se derivan necesariamente de su método y análisis y que arrojan luz sobre los inicios de una tendencia, hoy dominante, característica de la fase imperialista del capitalismo. En el fenómeno del americanismo, Gramsci reconoce el surgimiento de profundas transformaciones cualitativas en el desarrollo de la función productiva capitalista, que conmueven hasta sus cimientos al conjunto de la vida social.⁸

Gramsci, partiendo de principios gnoseológicos muy "ortodoxos", del libro de *El capital*, llega a la conclusión de que el americanismo representa el surgimiento de transformaciones cualitativas en "el automatismo" del capital y la tendencia hacia una nueva regularidad: cambios profundos en la concepción y práctica del *homo oeconomicus* y del "mercado determinado" que implican el advenimiento de una nueva racionalidad, que habiendo sido primeramente introducida en la producción, rápidamente fue "extendida adecuadamente al conjunto de la sociedad", permeando toda la vida del Estado y desembocando en cambios en la hegemonía: "... el significado y la importancia del fenómeno americano es también el mayor esfuerzo verificado hasta ahora para crear con rapidez inaudita y con una conciencia de los fines jamás vista en la historia,

⁸ "Se puede decir genéricamente que el americanismo y el fordismo resultan de la necesidad inminente de llegar a la organización de una economía programática y que los diversos problemas examinados deberían ser los anillos de la cadena que señalan el pasaje del viejo individualismo económico a la economía programática" (Q 22, p. 2139).

un tipo nuevo de trabajador y de hombre" (Q 22, p. 2165).

Para Gramsci la base material de la filosofía croceana y también de las filosofías irracionales de la burguesía actual, es precisamente la "restauración" del capital ("el fenómeno americano"), que introduce una nueva racionalidad productiva por un conjunto de "medidas" como la destrucción de sindicatos territoriales, el prohibicionismo, la intención de transformar al obrero en "gorila amaestrado", la brutalidad en la reducción sicofísica exigida por los nuevos métodos de trabajo (taylorismo), la coersión ejercida por la racionalización de la sexualidad y la regulación de ésta y de la vida familiar en un sentido adecuado al americanismo.

En todo ello y en el análisis de otras cuestiones importantes como la transformación del Estado moderno, consistirán las notas sobre americanismo agrupadas en el Q 22 y otros cuadernos.

V. ALGUNAS CONCLUSIONES

El significado general del concepto de revolución pasiva

Para resumir, podríamos concluir que la categoría de revolución pasiva es una abstracción históricamente determinada (y no una generalización) del proceso a través del cual sucede, en la práctica, la dialéctica o identidad tendencial entre filosofía e historia o filosofía y política (estructura y superestructura, o necesidad y libertad) de un particular grupo social (clase), que es portador de una función productiva de carácter "orgánico". Por esta categoría-abstracción, Gramsci analiza e interpreta el "cómo surge el movimiento histórico dada una estructura determinada", en el caso de la burguesía capitalista como clase histórica. La revolución pasiva se refiere entonces a la formación, consolidación y defensa del bloque histórico de la sociedad capitalista; se refiere al proceso por el cual el grupo económico portador de la función productiva alcanza su elaboración superior fundando un nuevo tipo de Estado, desarrollando un complejo de su-

perestructuras nuevas; dando al mismo tiempo lugar a la expansión generalizada de una nueva sociedad civil. Se refiere al cómo la burguesía capitalista demuestra en los hechos, en la práctica, la historicidad del mundo; muestra asimismo que la historia es libertad, no el advenimiento del espíritu absoluto de Hegel, sino un movimiento progresivo cuyo contenido son más altas formas de relación hombre-naturaleza. O bien, revela cómo en la práctica la idea hegeliana como encarnación del espíritu absoluto (advenimiento de la sociedad burguesa) se resuelve en la dialéctica estructura-superestructura, esto es, en el bloque histórico del capital. La revolución pasiva intenta interpretar no sólo el ascenso y consolidación del bloque histórico burgués, sino también la defensa de sus condiciones de existencia fundamentales y de principio: la primacía de la política-hegemonía burguesa en la dirección del proceso productivo, del Estado mismo y, por tanto, de la cultura.

De ahí que la revolución pasiva no sea solamente "canon de interpretación histórica" sino también "elemento de ciencia política", en cuanto que intenta explicar la relación economía-política en esta fase del capitalismo: cuando ha surgido ya en el terreno de la historia y de la política un nuevo protagonista, un nuevo sujeto revolucionario cuyos fines históricos no son otros que la subversión de la praxis capitalista; cuando una nueva cultura disputa ya a la burguesía el derecho a la dirección del curso histórico de la sociedad.

Este sería entonces un concepto, elaborado por el antagonista, que resume, en lo teórico, la práctica histórica de la burguesía y la fase actual de su

conciencia (su filosofía, su política y su cultura). En otras palabras, la revolución pasiva sintetiza la unidad entre la historia y la lógica del desarrollo de la burguesía como clase históricamente determinada.

1. Más aún, con la revolución pasiva, Gramsci efectúa un "parangón elíptico" entre las dos fases de la situación histórica de la burguesía (ascenso-consolidación y crisis actual) planteando la siguiente tesis: "En todo caso se ve cómo, cuando el impulso del progreso no está estrechamente ligado a un vasto desarrollo económico local que viene artificialmente limitado y reprimido, sino que es el reflejo del desarrollo internacional, que manda a la periferia sus corrientes ideológicas, nacidas sobre la base del desarrollo productivo de los países más progresistas, entonces el grupo portador de las nuevas ideas no es el grupo económico, sino la capa de los intelectuales, y la concepción del Estado del que se hace propaganda muda de aspecto: éste es concebido como una cosa para sí, como un absoluto racional. La cuestión puede ser planteada así: siendo el Estado la forma concreta de un mundo productivo y siendo los intelectuales el elemento social del que se extrae el personal gubernativo. Es propio del intelectual no ligado estrechamente a un fuerte grupo económico, el presentar al Estado como un absoluto: así es concebida como absoluta y preeminente la misma función de los intelectuales, es racionalizada abstractamente su existencia y su dignidad histórica. Este motivo es básico para comprender históricamente el idealismo filosófico moderno y está ligado al modo de formación de los Estados modernos en Europa continental como

reacción-superación nacional de la Revolución Francesa, que con Napoleón tendía a establecer una hegemonía permanente (motivo especial para comprender el concepto de revolución pasiva, de restauración-revolución y para entender la importancia de la confrontación hegeliana entre los principios jacobinos y la filosofía clásica alemana)” (Q pp. 1360-1).

Así, en la fase de la *formación del Estado nacional*, el movimiento histórico resumiría en su forma y cadencia dos complejos elementos:

Uno, resulta del grado de desarrollo de la burguesía capitalista de debilidad estructural; es decir, por el escaso grado de elaboración de la sociedad civil-burguesa, se tendría una clase fundamental débil, escasamente diferenciada de las viejas clases feudales; esa clase tendría intereses inmediatos fuertemente comprometidos con el antiguo régimen (alguna de cuyas expresiones sería la salida extraeconómica de la acumulación; la existencia de una aristocracia financiera no ligada a la producción capitalista). Por ello, los impulsos hacia la conquista del poder, hacia el dominio estatal, no provienen directamente del grupo económico en cuanto tal, sino que parten de los grupos intelectuales que habiendo abrazado la racionalidad de la tendencia universal (identificando filosofía y política) emitida hacia la periferia por los países económica y culturalmente más avanzados (Francia e Inglaterra), se encargan de las tareas políticas propias del grupo económico.

El segundo elemento, el contenido real de la revolución pasiva, se deriva de lo anterior. Consiste en que el movimiento histórico se presenta como

retroceso de la burguesía (alianza, en realidad) a las filas del viejo régimen, ante “el pavor pánico” que le ocasionan los eventos del 89 y su difusión por los “poros de clase”. Ante la amenaza jacobina y la capacidad de subversión de las masas, la burguesía parece traicionar a su propia revolución. La conjugación de estos dos elementos universales resume históricamente la fórmula de revolución pasiva, o sea el movimiento reformista conservador que funda los Estados nacionales; movimiento “molecular” (transformismo) por el cual la burguesía conservando los intereses de las viejas clases (ninguna reforma agraria) excluye a las masas de la vida del Estado.

En el proceso anterior parecería como si la burguesía, antítesis histórica, conserva incólume el pasado (tesis), lo preservara íntegro, resultando de ahí una dialéctica, no de opuestos, sino de “distintos” (“dialéctica de intelectuales” y cada vez “que los intelectuales dirigen la vida política, a la concepción del Estado en sí sigue todo el cortejo reaccionario que es su compañía obligatoria”).

Ello es así porque la “antítesis” se manifiesta como tal sólo disgregándose en multitud de acontecimientos, lentamente, con grandes costos sociales, a través de los cuales las viejas categorías económicas se transforman en figuras del capital (por ejemplo la conversión de la renta feudal en renta capitalista).

2. Por lo que se refiere a la fase actual del capitalismo (imperialismo), la fenomenología histórica parece repetirse hasta cierto punto, y la revolución pasiva del capital financiero trastoca el reformismo

conspicuo de la burguesía en multitud de procesos moleculares, que abarcan desde la intervención del Estado en la economía hasta un nuevo tipo de transformismo. En efecto, ante el surgimiento del capital-financiero, la burguesía ya no es la "antítesis" histórica sino la "tesis" y el protagonista ("antítesis") viene personificado por el proletariado y los asalariados, por las masas que se expresan en un conjunto complejo de movimientos, organizaciones, grupos y categorías sociales nuevas. En este contexto, la revolución pasiva de la burguesía es la difusión de su hegemonía entre las masas, la "ampliación" de su Estado, quien toma la iniciativa de desnaturalizar al adversario. Aquí, el pasado histórico (capitalismo) tiende a perpetuarse limando el filo revolucionario a la antítesis: la tesis (burguesía financiera) trata de abarcar a la antítesis (masas) englobándola para impedir su pleno surgimiento, tratando de mantenerla siempre "en la cuna", siempre subalterna.

Pero si la "hegemonía es política no puede no ser económica" y la sociedad burguesa puede sobrevivir gracias a que multiplica las fuerzas productivas (para la producción de plusvalor relativo) contrarrestando la tendencia de la tasa de ganancia a la baja, superando la crisis y haciendo así aparecer una vez más sus intereses particulares, de clase, como universales. Es decir, de toda la sociedad. La capacidad de hegemonía política y cultural de la burguesía resulta de su capacidad, como tesis, de arrancar las banderas a los antagonistas históricos, absorbiendo en su propia cultura importantes elementos de la concepción y las necesidades del nuevo protagonista; asimilando elementos de su pro-

grama y partes de su vanguardia (transformismo; por ejemplo, el fenómeno social-demócrata); satisfaciendo importantes reivindicaciones económicas, políticas y culturales de las clases subalternas. De nuevo, como en sus inicios como clase dominante, difunde su hegemonía organizando a las masas "para mantenerlas desorganizadas", reproduciendo la antítesis capital-trabajo como división entre gobernantes y gobernados, verdadera matriz de la hegemonía del capital.

De ahí que el Estado "ampliado", organizado en base a una nueva relación instituciones-masas, sea la respuesta (revolución pasiva) de la burguesía del capital financiero al protagonismo de las masas. Así se cumple, en otro nivel histórico, la divisa de Gattopardo: "cambiar todo para que nada cambie" y que hoy en día significa impedir que en la crisis orgánica del imperialismo el adversario supere la fase "económico-corporativa".

3. Esta moderna revolución pasiva "responde" y es también "reacción" a la aparición de un nuevo Estado revolucionario que (como en el 89) inaugura una nueva época en la historia de la humanidad (se trata de los acontecimientos de octubre del 17). También la revolución pasiva del capital contemporáneo es "temor pánico" a las masas que irrumpen organizadas, debido a que la tendencia universal se difunde por "los poros de clase". La revolución pasiva del capital financiero culmina con el "americanismo" que modifica cualitativamente al bloque histórico y el Estado, cambiando de forma, se convierte en "intervencionista", difundiendo su hegemonía entre las masas. Ante la ingobernabilidad

tendencial del capitalismo monopolista surge una forma de Estado que no es más ya el Estado separado, "vigilante nocturno", sino el Estado = instituciones y masas, que interviene centralmente en el proceso de reproducción social del capital, median-do entre producción y consumo (véase capítulo VI, punto 2).

En un primer momento la cuestión es planteada por Gramsci, así: para algunos países capitalistas europeos donde la burguesía era débil y por tanto los impulsos hacia la modernización de la función productiva no podían partir de ella para adecuarse a las condiciones del imperialismo, una vez más, "la cuestión del Estado cambia de forma", se concibe (como la primera vez en el siglo pasado) como el absoluto racional que toma la iniciativa e introduce desde lo alto intervenciones legislativas: un complejo de medidas tendientes a una completa restructuración de la sociedad civil bajo la forma corporativa (fascismo). Los Estados fascistas son la reedición (en otras circunstancias, la de la crisis del Estado liberal) de las concepciones y prácticas políticas de las corrientes poshegelianas de los liberales moderados del periodo de Restauración del siglo XIX, cuando bajo la forma de revolución-restauración la burguesía encuentra por fin la estrategia que hace posible la formación del Estado nacional. Revolución no como la acaecida en 89 sino a través de la corrosión reformista, dice Gramsci, donde un grupo económico fundamental pero débil, ve cómo los intelectuales, personificando al Estado, asumen sus tareas. Corrosión reformista porque conserva los intereses de las viejas clases excluyendo la experiencia estatal de las masas.

El equivalente moderno de la revolución pasiva en el primer momento de la crisis burguesa es el fascismo, representante teórico de esta restauración en Europa y práctico en Italia y Alemania. En Italia —donde el desarrollo social había hecho también obsoleto al típico intelectual liberal, individualista y grandilocuente— la función intelectual y el "oficio que ellos creen tener" se trasladan y personifican en el partido y el Estado fascistas y sus burocracias.

Es el Estado quien se aboca ahora a la absorción de la crisis reorganizando a la sociedad civil y el consenso, la hegemonía, precisamente como restauración, revolución pasiva, con violencia contra las masas y sus organizaciones de clase, "decapitándolas para toda una época histórica". Es el Estado quien organiza a las masas por el corporativismo y la militarización y la exaltación exasperada del Estado-nación. Así se logra contener la difusión de la tendencia universal (bolchevismo) por los poros de clase, y dejar sobrevivir las viejas y parasitarias categorías del capital, pero ahora bajo la hegemonía de una nueva categoría: la oligarquía financiera, cuyo origen parcialmente proviene de la acción del Estado mismo.

4. Sin embargo, más allá de Italia y Alemania, la magnitud del fenómeno de revolución pasiva es extensivo, tiene carácter global, de época y está todavía vigente como elemento de ciencia política en esta fase: haciendo un "parangón elíptico" entre pasado y presente (revolución pasiva en la formación de los Estados nacionales, y revolución pasiva como intervención del Estado en la absorción de la crisis

y regulación de la función productiva), Gramsci se pregunta si es posible establecer una hipótesis científica, coherente y realista para un correcto planteamiento y, por tanto, una correcta solución de la cuestión de la unidad entre teoría y práctica (filosofía y política) en la revolución pasiva del imperialismo de nuestros días. Analiza si este canon de interpretación histórica y elemento de ciencia política puede explicar el "cómo surge el movimiento histórico dada una determinada estructura", que ahora es el capitalismo financiero en un acelerado proceso de internacionalización de la acumulación. Discurre si el contexto teórico-práctico que abarca la revolución pasiva permite la interpretación de las modificaciones surgidas en el vínculo actual entre estructura y superestructura del bloque histórico presente. Estas preguntas, que los *Cuadernos* responden afirmativamente, contienen una tesis de sumo interés teórico y práctico actual: la revolución pasiva del capital como reacción a la Revolución de Octubre y a la crisis del Estado liberal (fundación de partidos comunistas, I.C., sindicatos, etcétera), es ahora un fenómeno universal que la filosofía de la praxis de Gramsci convierte en categoría históricamente determinada, o sea en abstracción-instrumento del conocimiento de la realidad a subvertir. De ahí extraerá Gramsci su nueva teoría de la hegemonía.

VI. TENDENCIAS ACTUALES

1. Acerca del proceso de trabajo

Actualmente, en la fase última del capitalismo (imperialismo) se acentúa la intervención del Estado en la economía y con ello se da una nueva relación entre economía y política. De ahí que hoy la política adquiere "centralidad"; ella es más que nunca, ahora, "economía concentrada". Esta es la concepción de Gramsci. Pero la primacía y centralidad de la política no es un "invento" gramsciano. Esta característica de la política como ciencia y forma, es quizás el antecedente leninista más inmediato de Gramsci. Tanto él como Lenin (por lo menos desde el *¿Qué hacer?*) conciben a la política como relación entre las clases y entre ellas y el Estado.

Por todo lo que se ha visto hasta ahora, la "primacía de la política", así como la entiende Gramsci, parte de los análisis leninistas en sus tres componentes: teorías del imperialismo, del Estado y de la revolución, y teoría de la organización. Y aún más, la concepción gramsciana del capitalismo actual se liga a la de Lenin, en cuanto éste caracteriza a la fa-

se imperialista como de crisis y transición, fase de la "actualidad de la revolución", que al mismo tiempo es, de parte del capital, una continua adaptación y recreación de las condiciones del sistema en respuesta a las crisis (revolución pasiva).

Gramsci no es así el "teórico de las superestructuras" en el sentido reduccionista, "politicista", que se ha querido dar a su teoría. Para Gramsci el problema crucial de la teoría marxista, en cuanto guía para la acción, es precisamente el de la relación entre estructura y superestructura, es el problema de "cómo surge el movimiento histórico a partir de una estructura determinada". La importancia, centralidad, de las superestructuras (de la política, del Estado) en la teoría gramsciana es reflejo de las condiciones actuales-reales, de la "morfología" que adquiere en esta fase histórica la relación estructura-superestructura, Estado-economía.

Sin embargo, aun cuando la concepción de la política como práctica consciente (organizada) y la caracterización de la fase última del capitalismo como de crisis y predominio del capital financiero, liga a Gramsci directamente con Lenin, sus desarrollos del marxismo parten también de una lectura directa y "ortodoxa" de las categorías y leyes contenidas en *El capital*. Para Gramsci, el núcleo lógico-histórico que determina el contexto de funcionamiento del capital en su fase más alta, es la ley del valor y su "expresión fenoménica", la tendencia de la tasa de ganancia a la baja. Es en relación a ella que Gramsci define a la crisis como "crisis orgánica" (totalizadora pero no por ello catastrófica y menos aún revolucionaria) y que implica trastornos en toda formación social capitalista. Ella es el

sustrato de las transformaciones en la estructura de las clases sociales, y por tanto en la forma del Estado y sus relaciones con la sociedad civil (economía, masas).

La crisis orgánica concebida como resultado, en última instancia, del funcionamiento de la ley del valor (tendencia de la tasa de ganancia a la baja), tiene como consecuencia las contratendencias instrumentadas por las clases dominantes en los niveles productivo y estatal. Estas contratendencias en continuo movimiento frente a la tendencia a la crisis y que constituyen "las fases intermedias", se concretan en transformaciones importantes en la organización de las fuerzas productivas —proceso de trabajo— y también en transformaciones de la forma de Estado: surge el Estado "ampliado" o integral o Estado = sociedad civil + sociedad política y el "americanismo".

El nuevo papel, la nueva función del Estado, su "productividad" como tal, que empieza a surgir precisamente a partir de la difusión de la crisis del Estado liberal, de un Estado que ya no corresponde a los desarrollos del capital monopólico, consiste en sus funciones más directamente productivas y reproductivas. Ya no es el Estado "separado" de la sociedad civil que reproducía las condiciones generales del modo de producción capitalista.

Es así, apenas ahora, que "se cumplen" las teorizaciones de Gramsci alrededor de la nueva relación Estado-economía: el Estado como "potencial organizador de las necesidades colectivas" (Estado fascista, Estado del bienestar, etc.) es un Estado que regula las leyes del mercado; que concentra el ahorro de las masas para ponerlo a disposición del capi-

tal financiero (Q 22); que gestiona la reproducción de la fuerza de trabajo (política salarial, de salud, instrucción, etcétera). En fin, es un Estado "difundido" en la sociedad civil a través de aparatos, instituciones, ideologías; que está en contacto directo con las masas, penetrando en la vida cotidiana de éstas.

El resultado de todo lo anterior es que la mediación política ya no es externa a la sociedad civil. Hay una nueva relación Estado-economía, Estado-masas o instituciones-masas; relación más estrecha y compleja, cualitativamente nueva. Relación que es resultado de los intentos de regulación de la crisis por la planificación estatal de la economía impedida para funcionar automática y espontáneamente. Dicho de otro modo, la crisis orgánica que permea al sistema exige una dirección que centraliza las decisiones y las intervenciones en la producción y en el mercado; dirección cuya puesta en práctica trastoca las relaciones "clásicas": público privado, Estado-economía, instituciones-masas. Es obvio que la intervención de la política, la "centralidad" del Estado en la producción y en la reproducción (en cuanto conservación del capital) es al mismo tiempo gobierno de las masas; y ya que para gobernar la economía es necesario gobernar a las masas, son necesarios el fascismo y el americanismo.

Pero el núcleo fundamental de los cambios arriba apuntados en la morfología del capitalismo avanzado (en la relación estructura-superestructura); el núcleo del trastocamiento de la estructura de las clases que resulta en el Estado integral; la razón del papel esencial de la ciencia y de los intelectuales, y por tanto la necesidad de un partido nuevo,

el núcleo y la base de todo ello, se encuentran en las transformaciones que sufre el proceso de trabajo (taylorismo y fordismo). Transformaciones que corresponden al predominio de la plusvalía relativa y por tanto a la crisis.

Las investigaciones más recientes sobre la organización del proceso de trabajo (sobre todo la aportación de Aglietta), comprueban la certeza de las reflexiones gramscianas de hace más de cuarenta años sobre el carácter de "época" del americanismo (taylorismo y fordismo) como revolución pasiva, como respuesta compleja del estado del capital financiero a la crisis orgánica, a la tendencia decreciente de la tasa de ganancia.

Sabemos que para Gramsci la fase del capitalismo avanzado presidida por la crisis orgánica, está basada fundamentalmente en la nueva organización del trabajo; en los modelos Taylor-Ford que posibilitaron un desarrollo inaudito de las fuerzas productivas.

Ambos modelos surgen por la necesidad de aumentar el rendimiento del trabajo —contrarrestar la crisis— con el proceso mismo, a través de la parcelación, automatización o recomposición de las operaciones. En ello se expresa la socialización según la racionalidad o lógica capitalista, que a su vez significa una separación extrema entre trabajo manual y trabajo intelectual.

La actualidad e importancia de los sistemas de las fuerzas productivas según los modelos de Taylor y Ford radica en que, si bien éstos revolucionaron la historia del capital hace ya muchas decenas de años —y es por ello que los estudia Gramsci—, estos modelos en muchos lugares del capitalismo atrasa-

do y dependiente apenas están cobrando vigencia. Si en los centros de más avance del capital la ciencia es ya fuerza productiva y los sectores-punta de la industria hace mucho que se desplazaron de la industria automotriz a la electroquímica, la cibernética y la aeroespacial, en otros, menos avanzados, apenas se empieza a poner en práctica el principio mecánico de Taylor. Existe todavía una superposición de fases de desarrollo en un mismo país y más todavía a nivel del capitalismo mundial.

La solución al callejón sin salida en el que se convierte el taylorismo está en el fordismo que lo incluye superándolo: éste sigue con la mecanización del proceso de trabajo pero lo combina con los altos salarios conduciendo al capital a otra fase, al neofordismo, por un hecho determinante: la introducción de la ciencia como fuerza directamente productiva. La ciencia se convierte en causa y efecto del proceso de formación de la fuerza de trabajo. También el neofordismo es "colectivización" del trabajo según la valoración del capital; es una homogeneización de la producción por el trabajo abstracto, como señala Aglietta. La total subsunción de la ciencia al capital marca una nueva época de revolución pasiva.

Pero el neofordismo no es solamente la introducción de la ciencia en el proceso de trabajo; además es la articulación de los sectores productivos en la reproducción de la fuerza de trabajo (la articulación de las relaciones de producción y mercantiles, según Aglietta): de ahí que la clave de la expansión de la relación salarial, la creación de nuevas capas o categorías sociales, sea la producción en masa que

conduce a la baja del trabajo necesario para la reconstitución de la fuerza de trabajo.

El proceso de trabajo como sistema previamente integrado y organizado, sistema automático no dividido en fases independientes, tanto en el fordismo o neofordismo como en el taylorismo, implica una extrema reducción del capital variable. El neofordismo es sinónimo de predominio de la plusvalía relativa, a la vez que de una expansión grande de la relación salarial, de la creación de nuevas categorías sociales. De ahí que los desarrollos del proceso de trabajo como respuesta a la crisis, hasta la incorporación de la ciencia en el proceso productivo, también transformen el espectro de clases de la sociedad, de manera paralela y simultánea a la injerencia del Estado en la economía (vía ciencia precisamente, pero no sólo).

Todos estos elementos nuevos que constituyen la morfología del capitalismo avanzado en base al proceso de trabajo, son lo que Gramsci llamó "americanismo" o "revolución pasiva" en las condiciones actuales. La nueva fase de la historia del capital conlleva la aparición de elementos típicos de una época de transición. Estos elementos son la "antítesis" de la que hablaba Lenin, creada por el desarrollo mismo del capital. Antítesis que consiste en una enorme socialización de la producción que no es otra cosa que la presencia de las masas de la sociedad de masas, que a su vez hacen necesaria la presencia del Estado no sólo para el mantenimiento y reproducción de las fuerzas productivas (clase obrera, ciencia) sino también para gobernar a estas masas sin las cuales la economía, y por tanto la esencia del sistema, se convierte en ingobernable.

De ahí la importancia y fecundidad de la lectura gramsciana de la crisis y del imperialismo.

La transición (antítesis) consiste en esta socialización a la que le es inherente la tendencia a la reconversión total o subversión de las relaciones, categorías, figura e instituciones del capital y la sustitución del "despotismo" por el protagonismo de las masas o autogobierno de los productores directos: la sustitución del gobierno de los hombres por la administración de las cosas, la aparición de la "sociedad regulada". Dicho de otro modo, las contratendencias (transformaciones del proceso del trabajo) no harían más que afirmar la tendencia principal: la tasa de ganancia a la baja.

Para la actualidad Gramsci permite una lectura inédita de *El capital*, verificable no sólo como interpretación de un mecanismo, sino como *Crítica al programa de Gotha*, como teoría del advenimiento del trabajo socialmente necesario en cuanto tal, del trabajo indiferenciado. En otras palabras, se vive ya la tendencia hacia el surgimiento del predominio del valor de uso sobre el de cambio; del trabajo concreto sobre el abstracto; de lo social sobre lo político; de la ciencia sobre el capital; de una relación equilibrada entre producción y consumo.

Todas estas tendencias y contratendencias objetivas (cuyo contenido es la crisis y la nueva morfología social) hacen cambiar también la cuestión de la hegemonía para ambas clases fundamentales: para la burguesía, ya se vio, de lo que se trata es de cómo gobernar a la economía y a las masas: el americanismo. Para el proletariado: la tendencia de la inversión de las tendencias, categorías, figuras e instituciones del capital es la base material de una

nueva hegemonía y, por tanto, el terreno lógico-histórico de una nueva concepción de revolución ("la guerra de posiciones: el problema más difícil de la ciencia política"). Nueva "estrategia" que surge por la imposibilidad de "asaltar" un Estado ya no separado, sino sumergido en la sociedad civil, a la vez que por la necesidad de alcanzar el punto de no-retorno en la relación Estado-masas, que sea el salto hacia el autogobierno de los productores. Es así como Gramsci concibe al partido de masas, en relación directa con el nuevo Estado integral o Estado-masas (que están constituidas por la clase y las nuevas categorías).

Es, entonces, el papel de la ciencia como fuerza productiva que enriquece la composición de la clase; que media entre Estado y producción y por tanto el papel y la función de los intelectuales masificados ("taylorizados"), los que llevan a Gramsci a concebir al partido, "Príncipe Moderno", como pensador colectivo y a los intelectuales orgánicos de la clase como "nuevos intelectuales", como científicos que al mismo tiempo son dirigentes políticos de la clase a la que pertenecen, ya no sólo por razones ideológicas sino estructurales.

Este partido nuevo, de masas, sellaría la alianza entre proletariado, su nueva estructura y composición, con las tendencias anticapitalistas de las nuevas categorías (mujeres, intelectuales) y ello equivaldría a lo que Paggi llama la "laicización última del partido" como elemento complejo de la sociedad civil y ya no sólo de la clase. Cuestión ésta que por demás supone un enriquecimiento inédito del marxismo revolucionario concebido como hecho político-cultural. La crisis orgánica como causa

última y punto de partida de las transformaciones del proceso de trabajo y por tanto de las clases y del Estado en su conjunto, remite por ello a la necesidad de transformación de la idea marxista de "la expropiación de los expropiadores". El problema para el "obrero-masa", ahora, es el de la apropiación del control de las condiciones de un proceso de trabajo complejo, científico, que significa la subversión de la generalización del trabajo abstracto y su sustitución por trabajo concreto, en presencia de un Estado con "productividad propia", integral. Es en este sentido que Gramsci decía que "la hegemonía nace en la fábrica". Con el fin de la separación Estado-economía, termina también la separación entre lucha económica y lucha política. La ciencia en el proceso de trabajo implica, para el "hombre-masa", la necesidad de la inversión de la subsunción de la ciencia al capital; implica la necesidad de apropiación de la ciencia por el trabajo, vale decir, la conversión del partido en pensador e intelectual colectivo.

Para terminar: resulta claro que lo nuevo y fundamental de la crisis que se expresa en "la universalización de la relación salarial" por la introducción de la ciencia como fuerza productiva (neofordismo o americanismo), consiste en el papel y la función de esta última, y por tanto de los intelectuales que la encarnan, como categorías sociales nuevas. Categorías cuya ligazón al proceso productivo y al Estado (que organiza, promueve e introduce la ciencia en la producción), cambia el espectro de clase de la sociedad del capital financiero.

Las transformaciones de la estructura de clase de la sociedad de masas a partir de la calificación-des-

calificación del obrero colectivo, llevan a éste a la necesidad de tomar en cuenta tanto la expropiación del conocimiento de la clase como la difusión en ella de este conocimiento (los intelectuales).

Pero la existencia del obrero colectivo en su expresión más alta, el obrero-masa, no implica la existencia automática, *per se*, de la conciencia colectiva, organizada; pero sí implica, como vimos, la existencia de condiciones objetivas materiales para un nuevo nivel de organización de la sociedad. El problema ahora es el de resolver la cuestión de la "subjetividad" a partir de estas condiciones materiales: relacionar en los hechos la existencia del obrero colectivo como hombre-masa con una organización correspondiente. Y en ello consisten los intentos de Gramsci de pensar al Príncipe Moderno como nuevo intelectual. La presencia de la ciencia en la producción se transmuta en la necesidad inmediata, para la conciencia colectiva, de apropiarse del conocimiento científico para que pueda pensar en un proyecto de sociedad nueva a fundar.

Es así que en la fase actual, en la fase del americanismo, para Gramsci el problema de los intelectuales, la cuestión del principio de la hegemonía es parte esencial del problema del Estado en la acepción leninista: de la toma del poder como paso a una superior organización de la sociedad.

2. *El Estado integral*

Para una interpretación del Estado contemporáneo a partir de las ideas gramscianas es fundamental tener en mente la manera como lo caracterizó y definió Marx superando a Hegel: el Estado para

Marx es una abstracción real, una forma de dominio de la sociedad civil, una existencia separada de ella; es una forma de existencia de lo abstracto; "forma organizadora y razón universal" de la sociedad civil en "las condiciones reales modernas que presuponen la separación de la vida real con respecto a la vida pública". El Estado, lo abstracto, "es momento real de lo concreto (sociedad civil), forma de dominio sobre lo concreto".

El Estado político, "conciencia en grande", es la "lectura invertida de cosas reales", lo abstracto como separación de lo concreto. Pero el Estado como abstracción real no es inmutable, si es cierto que éste es forma de un concreto históricamente determinado. La actualidad del capitalismo avanzado determinada por la crisis hace surgir otro tipo de Estado que, sin dejar de ser "función de dominio", "función productiva de una clase", se transforma difundiéndose en la sociedad civil. Las transformaciones de la historia real, y por tanto de los conceptos, obligan a Gramsci a pensar al Estado de modo integral: sociedad civil y política, dictadura y hegemonía. Pero aquí no se trata de rastrear la concepción gramsciana del Estado, sino de intentar detectar sus transformaciones, sus relaciones con la economía y la sociedad a partir de las tendencias que previó Gramsci en los *Cuadernos* con su lectura de Marx y Lenin.

Marx había establecido que el Estado es "abstracción real", forma de un determinado contenido; había analizado la "separación", con el advenimiento de la Revolución Francesa, entre sociedad civil y Estado; la conversión de las clases políticas del antiguo régimen en clases sociales; y después

Marx desarrolló su concepción de Estado en relación directa con la clase dominante. Lo mismo hace, de una manera en parte más teórica pero anti-dialéctica, Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Partiendo de Lenin, quien inaugura la teoría y la práctica de la hegemonía, Gramsci desarrolla esta última y define al Estado "integral" e individualiza a la morfología nueva del capitalismo imperialista como americanismo.

Pero Estado para Gramsci no es sólo la hegemonía de una clase: siendo siempre "economía concentrada" en el sentido de clase, su relación actual con la economía se hace más explícita: el Estado es ahora hegemonía más economía (dice De Giovanni). El Estado-racionalidad o identidad entre historia (economía) y filosofía (racionalidad) se ha difundido debido a la crisis entre las masas en la sociedad civil. La pérdida de separación, de aislamiento entre Estado y sociedad civil, ha cambiado la forma de la política (hegemonía) de la clase obrera; aunque "la invariabilidad de la forma burguesa de la política" sea siempre la separación de ésta de la economía, ya que tarea del Estado es mantener aisladas a las masas de la política en función de la reproducción del capital. Pero ahora se puede hablar de un Estado de nuevo tipo, históricamente determinado por la dinámica económica moderna: el Estado-abstracción por la relación dialéctica entre historia y filosofía (la práctica de la clase y su racionalidad) es la unidad más concreta de "economía y hegemonía" o economía y política. El Estado mismo se materializa en economía + hegemonía por la difusión de los aparatos hegemónicos y las instituciones en función a la reproduc-

ción de las relaciones sociales de producción. El Estado sigue siendo la racionalidad de una actividad o función productiva de la clase que organiza el proceso de reproducción social en su conjunto. Es la racionalidad de la práctica de una clase que se materializa en instituciones. Y también siguiendo la subjetividad de la clase, "conciencia en grande", su autoconciencia, la conciencia de un protagonismo universal que adquiere materialidad en la organización de la formación social. De ahí la permanencia de la autonomía relativa de la burocracia —que también analizó Gramsci—, a pesar de la difusión del Estado: la permanencia del papel de los intelectuales y del "oficio que creen tener"; pero, también, la "viscosidad gelatinosa de la burocracia".

La nueva base económica del Estado es la mediación entre producción y circulación, producción y consumo por la necesidad de abaratar la fuerza de trabajo, la necesidad de garantizar la reproducción, que lleva a la socialización de masas de plusvalía por el Estado, en proporción a la tendencia de la tasa de ganancia. El Estado organiza la producción y aparece como "el potencial organizador de las necesidades colectivas" y hace emerger una extensión inaudita de la relación salarial. Esta socialización de masas crecientes de plusvalía implica el surgimiento de ejércitos de asalariados cuya "función es consumir", hacer que se realicen las mercancías. La intervención del Estado en la economía hace surgir la nueva morfología de la sociedad (ya prevista por Gramsci) cuyo núcleo es la disminución del tiempo de trabajo socialmente necesario. El Estado es la forma históricamente alcanzada de un movimiento histórico cuya base es la producción de plusvalía relativa.

¿Pero no es la tendencia a la disminución del tiempo de trabajo socialmente necesario inducida por la crisis, y por tanto por el Estado integral, el surgimiento de la tendencia histórica (el momento lógico e histórico) hacia el trabajo socialmente necesario, indiferenciado; no es el surgimiento de la tendencia "al cambio de posición" en la gestión de la economía por parte del trabajo? (Q 10); ¿y no es también una tendencia histórica a la reversión o inversión de las categorías de *El capital*: la tendencia al dominio del trabajo concreto sobre el trabajo abstracto, del valor de uso sobre el valor de cambio? He aquí lo que significaría el imperialismo como transición.

La forma-Estado es ahora de nuevo tipo porque está fuertemente influida por la ley o tendencia de la tasa de ganancia, es la racionalidad directa de esta ley. La difusión del Estado en la sociedad, su nueva relación con la economía es "la centralidad de la política" teorizada por Lenin; es la centralidad de la transición en términos más reales que nunca —para una interpretación de la transición según Gramsci—, en cuanto que lo decisivo es "la fuerza permanente organizada", la forma actual de aquella "centralidad de la política". Y ya que las condiciones materiales hacia la sociedad regulada están dadas, lo decisivo es siempre la relación de fuerzas (Q 13, *Maquiavelo*). El problema es la formación de la voluntad colectiva específicamente determinada por la masificación de la sociedad que exige un partido llevado hasta su última localización: un partido que sea "superestructura de las masas".

El análisis de las condiciones actuales del capi-

talismo de transición, partiendo de los "cánones" del *Prefacio del 59*, en presencia del Estado integral, significa el agotamiento de la formación social capitalista, el surgimiento objetivo de la antítesis. Por ello la lucha por la hegemonía; y la concepción de la revolución tiene que ser también otra: la guerra de posiciones, otra manera de pensar "la actualidad de la revolución".

Pero el Estado-racionalidad de la ganancia, como conjunto de instituciones que reproduce la formación en su totalidad, está sometido a una lógica también contradictoria: por un lado, preservando las bases de la reproducción social según la ganancia y su ley, tiene impresa la lógica de la utilidad burguesa. Así las instituciones —aparatos hegemónicos— son el elemento de coerción. Pero al mismo tiempo, por necesidad de esta lógica (la función de dominio del Estado), las instituciones-aparatos tienden a organizar la satisfacción de las necesidades colectivas, y por este medio la clase dominante aún puede hacer aparecer sus intereses particulares como intereses generales, dado que a nivel de las instituciones se absorben y subsumen necesidades y reivindicaciones de las masas. Se ejerce así la hegemonía.

Sin embargo, la presencia de las masas en las instituciones, presencia que surge por el movimiento mismo del capital monopólico y financiero, a pesar de la hegemonía, tiende a imprimirle al Estado un carácter expansivo. La hegemonía se mantiene a favor del capital y por medio del Estado tiende a reproducir la relación gobernantes-gobernados y tiende a hacerse percibir como orden natural, útil moralmente, e inexorable, haciéndose pasar

como "función técnica" que atañe a la sociedad y a su supervivencia: la hegemonía burguesa consiste en que hace pensar, vivir y sentir al Estado como necesidad racional, cuando lo racionalmente real es ya el "autogobierno de los productores".

Pero esto último vimos que no depende solamente de las condiciones objetivas, de que la sociedad ya contiene su antítesis desarrollada (2o. canon), sino de "la fuerza permanentemente organizada", del "trabajo como conjunto" y de su "conciencia de ser un conjunto que determina el movimiento económico". Solamente en este caso se plantearía, a estas alturas, la democracia en el sentido de la Comuna; esto es, la forma *soviet* en la expresión inédita, que apuntaría a un nivel más alto la vieja idea de Rousseau. El carácter expansivo de las instituciones, del Estado dado por la necesidad del capital, se invierte también del lado de las masas en cuanto éstas se organizan. Solamente así puede surgir "una burguesía atrapada en su propia legalidad" (Engels), en su sistema institucional, estatal, en su hegemonía: ahora el Estado es integral, pero más allá de la dictadura y hegemonía que pensó Gramsci, en la actualidad está cruzado por la dimensión de masa, es un fenómeno antagónico a ellas y antagonizado por ellas.

Esto se demuestra cabalmente por la contradicción cada vez más profunda entre burocracia y ejercicio de la hegemonía: aunque esta última y su relación con la economía llevan a la expansión del Estado = instituciones + masas, y, por tanto, de la burocracia (materialización del saber-poder) que se difunde también, se masifica. Para la burocracia (racionalidad), que si bien tiene todavía un papel y

también cree "tener un oficio" y ser la catarsis del proceso mismo, sucede que esto es un proceso cada vez más difuso y menos compacto, cada vez más minado por la "taylorización" del trabajo intelectual que los hace acercarse objetivamente a la clase obrera. En este sentido también la burocracia tiende a suprimirse como tal, mientras disminuye y tiende a cambiar la relación tradicional de separación intelectuales-masas (separación que es lo "invariable" de la forma política de la burguesía) y a establecerse otra relación entre dirigentes y dirigidos. Esta sería otra de las expresiones de la tendencia objetiva hacia el autogobierno de los productores.

Sin embargo, una deducción correcta de estas tendencias solamente sería posible por el análisis de la morfología y funcionamiento del capital en transición. Y para demostrar todo esto habría que interpretar en el movimiento económico la nueva relación entre economía y política, para así detectar la nueva fisonomía del Estado en lo concreto.

Si se define al Estado: economía más hegemonía, es por sus funciones en la reproducción de la formación social; o sea, por el carácter del Estado como algo orgánicamente ligado a la producción de masas que hace impensable, en el capitalismo monopolístico, cualquier dominio económico sin su intervención.

La intervención del Estado en la economía no es solamente el hecho obvio y empíricamente demostrable de su actuación económica en todos los niveles de la producción y reproducción sino, sobre todo, está sellada porque él detenta la prerrogativa de la organización política y económica de las masas. La intervención en la economía es posible sólo

a través del gobierno de las masas en obediencia al propio funcionamiento del capital. Esta intervención es expresión histórica y forma político-cultural de la contradicción principal del capital en esta fase: la socialización y la apropiación particular, que es lo que está en la base de toda explicación de por qué el capitalismo actual es ingobernable sin el Estado, en cuanto que éste es economía y hegemonía o, parafraseando a Gramsci y a Lenin, si "la hegemonía es política no puede no ser económica" o "la política es economía concentrada". La socialización del proceso de producción (causa por la cual se abren nuevos tipos de conciencia del hombre colectivo, "nuevo conformismo desde abajo") es la base de la tendencia hacia la organización de enormes cantidades de hombres que no pueden seguir sometidos a la dictadura del capital cuando éste, a su vez, suprime la competencia o la subordina e introduce elementos del plan, el cual por antonomasia es el Estado mismo: el plan regulador del capital. El Estado se convierte así en el mediador entre la exigencias de civilización de las masas y la lógica de la acumulación ampliada. Es así que se entienden las funciones del Estado como orgánicas al capital, pero cada vez más asimétricas a él y en ocasiones antagónicas, puesto que el Estado debe garantizar la reproducción de las bases del sistema, pero también responder a exigencias y expectativas inéditas de las masas que apuntan hacia la supresión de la forma política como separación.

Si el Estado y su intervención se explican por la morfología del capital dada la revolución pasiva, ésta a su vez se determina por la crisis: esta contra-

dicción del Estado y de la fisonomía actual de la política obedece a algo muy profundo: a que el capital de la transición para dominar los fenómenos de crisis no hace sino reproducirlos en escala ampliada y afirmar así la tendencia de carácter continuamente expansivo de la hegemonía obrera, por lo que el Estado tiende a convertirse en potencial satisfactor de necesidades colectivas: si la crisis es orgánica, como lo afirma Gramsci, se debe a que el capital se encuentra en transición.

La forma actual de la contradicción principal es la que existe entre un desarrollo incesante de la producción de plusvalor relativo y la tendencia de la tasa de ganancia a la baja. Ambos fenómenos provocan las transformaciones cualitativas del proceso de trabajo, que estrechando las bases productivas, hace emerger a la ciencia como fuerza productiva, y provoca la extensión de la relación salarial, conformando con ello a la sociedad de masas, con la emergencia de los nuevos sujetos: la base social que cuestiona el Estado.

La subsunción de la ciencia al capital: la más alta manifestación de la subsunción real del trabajo al capital, la formación de los asalariados taylorizados, el estrechamiento de las bases productivas, la transformación subyacente del proceso de trabajo con la ciencia-fuerza productiva, dan lugar a la producción de masa, sin paralelo en la historia pero atrapada en la lógica de la ganancia que hace prevalecer el trabajo particular para producir ganancia. Pero la ganancia, para que sea función del capital debe "realizarse" y esta realización se ve obstaculizada y trabada no sólo por los desajustes cíclicos sino por algo que es estructural, históricamente

determinado por la naturaleza misma del capital que siempre tiende a la restricción del consumo, ya que la ganancia también depende de esta restricción: del consumo subalterno.

Esta contradicción entre consumo restringido y producción creciente es la forma más concreta en que se manifiesta la contradicción fundamental de la economía capitalista en nuestros días y de la cual se deduce directamente la intervención del Estado y, finalmente, el carácter contradictorio del mismo. Entonces, una economía con tendencia a la producción infinita se enfrenta a la restricción del consumo y esta contradicción —forma inédita de descomposición— tiene atrapada a la burguesía y ello es la forma nueva e inédita de la lectura del *Prólogo del 59*, la revolución pasiva: la burguesía produce y necesita de la ganancia y ésta se obtiene con la realización (el consumo) que hace surgir a las masas asalariadas, de ahí lo ingobernable de la economía sin la presencia del Estado y de ahí el Estado integral, como hegemonía difundida entre las masas: el Estado media entre estas dos grandes esferas y establece el andamiaje físico y moral de la relación producción-consumo. Esta mediación es solamente posible si el Estado en estas sus nuevas funciones logra mantener el carácter expansivo del sistema, equilibrando los intereses del más diverso orden, aun antagónicos: burguesía-masas.

Esta fenomenología del Estado implica una racionalidad tal que hizo pensar al Estado neutro, del bienestar, encima de las clases, etc. Es esta lógica la que implica que éste, muy a pesar de la clase, socializa masas cada vez más importantes de la plusvalía, las redistribuye dentro de ciertos límites como con-

sumo de masas, manteniéndolas en los niveles corporativos, dispersas para que no amenacen la existencia de la formación; con lo cual se satisfacen las expectativas del propio capital, las de su reproducción. Es por este proceso que llega a la forma política, al Estado, la contradicción de la producción por la cual el Estado es antagonizado: ya que a mayor producción mayor consumo de masas mediado por el Estado, más necesidades que apuntan en otro sentido y otra dirección.

Presentación, por <i>Giuseppe Vacca</i>	7
I. Introducción	13
II. La filosofía de la praxis	24
III. Filosofía y política	40
IV. Filosofía e historia: el concepto de Revolución Pasiva	74
V. Algunas conclusiones	125
VI. Tendencias actuales	135