



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Ortiz, Renato

Notas sobre Gramsci y las ciencias sociales



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Ortiz, R. (2007). *Notas sobre Gramsci y las ciencias sociales*. *Prismas*, 11(11), 31-41. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2001>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Notas sobre Gramsci y las ciencias sociales*

Renato Ortiz

Universidad de San Pablo / Campinas

No es mi intención elaborar, en este breve texto, una interpretación abarcadora y exhaustiva de la obra de Gramsci. Varios autores ya lo han hecho, y creo, además, que mi contribución en ese ámbito sería de poca utilidad. Mi punto de partida es otro y lo construyo a partir de una pregunta: ¿qué puede extraer, hoy, un científico social de la lectura de su obra? Se trata, por tanto, de un ángulo unilateral e interesado, que deja de lado un análisis riguroso de los conceptos y privilegia la relación del autor con el universo de las ciencias sociales. Creo que cuestiones tales como “¿Fue Gramsci un sociólogo” o “¿Fue un científico político?”, llevan a formular un conjunto de problemas falsos, pues, como marxista y militante, sus intereses trascendían las fronteras entre las disciplinas y tenían como referencia directa el campo de la práctica política. Pero la indagación que subyace a este ensayo tiene su razón de ser: siempre tuve fascinación por sus escritos. A fines de la década de 1970 estudié sistemáticamente los *Quaderni del carcere*, lo que me estimuló a escribir algunos estudios publicados en mi libro *A consciência fragmentada*. En ese momento me llamó la atención menos la perspectiva específicamente política (partido, revolución o reforma, Estado, fuerza y consenso) que el esfuerzo argumentativo del autor, que expresaba una poderosa mente analítica capaz de formular y aprehender una serie de problemas sociológicos. Ello me condujo a comparar su abordaje de la problemática de la religión con el de Max Weber. Retomo así una intuición antigua, pero ahora, en un momento diferente de mi vida y de la historia de las sociedades, con el propósito de darle forma y coherencia.

Al enfrentarse con la obra gramsciana, el lector difícilmente pueda escapar de una sensación recurrente: se trata de un pensamiento fechado, y son varios los elementos que confirman esa dimensión. En primer lugar, evidentemente, está la cuestión del socialismo, que aparece marcada por el clima de fines del siglo XIX y comienzos del XX, cuando una utopía de transformación radical sintetizaba una esperanza colectiva. Era un momento de efervescencia –Revolución Rusa, consolidación de las organizaciones de masas, surgimiento de los partidos comunistas–, muy distinto de la atmósfera contemporánea –fin del régimen soviético, caída del Muro de Berlín, declinación de los partidos comunistas, agotamiento de la Guerra Fría–. Pero el debate en torno del socialismo no era una mera controversia ideológica, ya que tenía desarrollos en el plano teórico y eran muchos los que creían que el marxismo, por estar aso-

* Traducción: Ada Solari.

ciado con el devenir histórico, gozaba de una posición privilegiada, “superior”, en relación con todas las demás interpretaciones posibles de la sociedad (las ideologías o las ciencias sociales). Otro aspecto concierne a la cuestión de lo nacional-popular, es decir, a la construcción de la nación italiana, la que no constituye una temática específicamente gramsciana pues se trataba de un tema compartido por la gran mayoría de los intelectuales de su tiempo. Debido a que la constitución de la nación italiana se produjo tardíamente, la discusión giraba en torno de la emergencia de una clase dirigente capaz de organizar y gobernar a la población de determinado territorio. A diferencia de los análisis de sus contemporáneos, los de Gramsci ponían de relieve la separación entre los intelectuales y el pueblo (de la cultura a la política), pero presuponían también la posibilidad de integración de esas partes distantes. La filosofía de la praxis, en su *inmanencia* –término caro al autor–, coincidiría por tanto con la realización del proyecto nacional, que se diferenciaba de otros –como el proyecto liberal o el fascista–, pero no por ello dejaba de ser nacional. Es difícil, en la época de la globalización, contemplar esa discusión de la manera en que se lo hizo entonces.

Otra cuestión concierne a la problemática de la modernidad, y en este sentido no se debe olvidar que la Revolución Industrial, junto al proceso de unificación nacional, aún estaba en curso en Italia a comienzos del siglo XX. Podemos recurrir a una metáfora, corriente en su época, para captar de manera emblemática los impasses de esa situación: la *questione meridionale*. Gramsci escribe en un período en el que el país se moderniza pero se encuentra fragmentado por las fuerzas tradicionales y conservadoras (la Iglesia católica), y en el que la industrialización es un elemento dinámico en la formación de la nueva clase obrera. La oposición entre el norte industrializado y el sur agrario implica, de manera simultánea, un descompás económico y una negación del ideal de integración nacional, una situación, por cierto, completamente distinta de la actual, en la que la modernidad es una realidad innegable y el destino nacional se redefine en el seno de la Comunidad Europea.

Por último, está el tema del partido. Gramsci forma parte de una generación que creía que la política, y sobre todo el partido, tiene una función específica: la de “encantamiento del mundo”. En otras palabras, el partido tendría la capacidad de comprender y de organizar colectivamente las voluntades individuales. Su organicidad estaría calcada de los valores compartidos por todos y conseguiría, incluso, orientar la conducta de las personas. La filosofía de la praxis, como interpretación abarcadora y coherente del mundo, fundada en la inmanencia de la historia, se presentaba como una ideología positiva. El partido sería el Príncipe de los tiempos modernos, el centro de irradiación de un “gran relato”, y aprehendería el mundo en su totalidad, resignificándolo y dándole inteligibilidad. Por cierto, esa creencia en la capacidad de la política (a la que Gramsci le dedica innumerables páginas con el propósito de diferenciarla de la religión) se quebró. En el fecundo texto de Octávio Ianni, “O príncipe eletrônico” –un diálogo con Gramsci y Maquiavelo–, comprobamos que en el mundo contemporáneo se agotó parcialmente (no por completo) y se restringió el papel que le cabía al partido como organizador de la voluntad colectiva, y que, por otra parte, su primacía ha sido desplazada por otra dimensión social: los medios masivos y el mundo del entretenimiento.

Aunque en los debates académicos a menudo se confunde “fechado” con “superado”, los campos semánticos de esas dos cualidades son distintos. La noción de superado sugiere algo definitivo cuya reiteración remite al anacronismo. Es posible decir que en las ciencias sociales muchas ideas están realmente superadas, lo que resulta evidente en el dominio del conocimiento. Por ejemplo, los descubrimientos arqueológicos sobre el origen de los homí-

nidos han mostrado la incoherencia de ciertas concepciones al respecto vigentes aún en el siglo XIX. Podemos retomar esas concepciones cuando hacemos historia de las ideas, pero sería insensato pretender aplicarlas a la investigación arqueológica actual. Recuerdo una frase de Finley escrita en relación con el progreso en la historiografía: “Todo historiador inevitablemente sufre por ignorar lo que ocurrirá después de él. Todo historiador, incluso el más mediocre, tiene por tanto una ‘experiencia histórica’ mayor que la de sus antecesores, por más destacados que éstos hayan sido” (Finley, 1994: 5). El volumen de datos acumulados, así como el refinamiento de las técnicas empleadas permiten que el estudioso tenga una precisión (al menos en potencia) de la que no disponían Tucídides o Burckhardt. Hoy conocemos más sobre el pasado, incluidos aquellos que no son historiadores, pues muchas de las informaciones disponibles reemplazan a otras que ya son consideradas inapropiadas. La noción de fechado implica otra configuración, pues no se circunscribe al espacio de la superación, de algo envejecido por el tiempo y cuya validez ya se habría agotado. Simplemente, quiere decir que el pensamiento se vincula con un determinado contexto. En este sentido, todo pensamiento sobre la sociedad es fechado. Éste es el dilema, y diría también el gusto, de las ciencias sociales: la imposibilidad de construir categorías universales. Sin embargo, ello no nos impide releer a Maquiavelo o a Tocqueville, a Adorno o Mannheim, a Malinowski o Lévi-Strauss, ya que sus pensamientos, fechados, son parte de una interlocución permanente. Las obras de nuestros antepasados (que no son necesariamente antiguas) son materia de relecturas y fecundan la imaginación sociológica del presente. Dedicarse a ellas no es una pérdida de tiempo o un anacronismo, sino un ejercicio de refinamiento de la reflexión.

Un tema presente en los *Cuadernos de la cárcel* concierne a la relación entre el individuo y la sociedad. Tomo como ejemplo la política, que es un elemento permanente en el diálogo entre Gramsci y Benedetto Croce. Al analizar el Estado, Croce distingue entre una dimensión “meramente política y amorala” (es decir, funcional) y una dimensión ética, y sostiene que ambas expresiones coexisten en el interior de una unidad inseparable. Fuerza y consenso (autoridad y libertad, en su jerga filosófica) son términos correlativos que no es posible pensar de manera dicotómica. El Estado no se reduce por tanto a la mera dominación, pues contiene también un fundamento moral y en él se inscribe la ética, la acción política. En las palabras del autor:

En el acto político, en la búsqueda de realización de determinado fin, todo está mediado por la política, y de ella no están excluidos la moralidad y la religiosidad, las ideas, los sentimientos y las instituciones morales y religiosas. [...] el hombre moral sólo realiza su moralidad cuando actúa políticamente, cuando acepta la lógica del la política (Croce, 1930: 227-228).

Se podrían citar innumerables pasajes en su obra que expresan esa idea, pero sólo deseo llamar la atención hacia la proximidad entre su pensamiento y el de Gramsci, cuyo interés por la ética, por la concepción del Estado como fuerza y consenso —elemento moral que subyace a la política—, es ampliamente conocido. De allí su propuesta de comprender el marxismo como una reforma intelectual y moral. Hay, sin embargo, un punto que los separa: la definición de partido político. Desde el punto de vista abstracto, Croce considera la política como una cuestión moral; sin embargo sostiene que, en el ámbito pragmático, ella asume una perspectiva individualizadora: “El problema político como problema práctico es un problema de iniciativa, de invención, de creación, y por ello un hecho individual y personal”; y añade, “la

unión entre los individuos que sienten la necesidad y la tendencia de juntarse da origen, en la esfera político-económica, a las asociaciones, a las corporaciones, a los sindicatos, y en la esfera ético-política, a lo que llamamos partidos políticos (*ibid.*: 228, 236). Ante la pregunta “¿Qué debe hacer Italia?”, él retruca: “¿Qué debo hacer yo?”. Esta inversión en el orden de las frases tiene implicaciones de naturaleza teórica, pues lo lleva a concebir el partido como una unión de individuos, un conglomerado de voluntades particulares. De allí la importancia que se atribuye a los líderes: ellos serían los conductores de la acción ético-política. La crítica de Gramsci hace eje en ese punto. El Príncipe moderno no es una persona real, ni tampoco una reunión de individuos: “sólo puede ser un organismo, un elemento de la sociedad complejo en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción” (Gramsci, 1975b: 6).^{*} Por lo tanto, el partido representa y organiza un conjunto de relaciones difusas que lo preceden y lo legitiman.

Es posible analizar esta discusión desde dos perspectivas. Una, más inmediata, se inscribe en el plano político: son autores que, por cierto, tienen ideologías antagónicas y tematizan un mismo problema. Otra, que yo llamaría sociológica: lo que está en cuestión es la naturaleza de las relaciones sociales, lo que aparece claramente expresado en la idea recurrente de organismo (la metáfora organicista aprisiona el pensamiento de muchos autores). En este sentido, resulta sugestivo un pasaje concerniente a la pregunta “¿qué es el hombre?”. El autor está dialogando con la concepción católica del hombre, en la que se presupone la existencia de un individuo singular que entra en relación con otros hombres y con la naturaleza. Existiría, pues, un “único hombre” (o una naturaleza humana), núcleo a partir del cual se articula su interacción con el mundo exterior. ¿Pero sería ésta una respuesta realmente convincente? En ella se ignora que la noción de individuo no tiene nada de natural; que sólo surge en determinado momento de la historia (como muchos intelectuales italianos, Gramsci cree que eso ocurrió a partir del Renacimiento). La categoría “individualismo”, que alimenta muchas perspectivas filosóficas, es un producto histórico y difícilmente podría ser proyectada en el pasado como si tuviera validez universal. Otro aspecto se vincula con la concepción de la sociedad. El autor afirma: “El individuo no entra en relación con otros hombres por yuxtaposición, sino orgánicamente, es decir, en la medida en que pasa a formar parte de organismos, de los más simples a los más complejos” (Gramsci, 1978: 39). Por lo tanto, lo singular sólo forma parte del género humano por medio de relaciones sociales. Ya no estamos limitados a la noción de partido político, sino que se trata de instituciones sociales, en el sentido amplio del término. La concepción propuesta entiende que las relaciones sociales trascienden y definen a los individuos, y sugiere una aproximación con el pensamiento durkheimiano. La sociedad es *sui generis*, encierra una lógica propia que no puede reducirse a la sumatoria o a la yuxtaposición de sus miembros. No obstante, a diferencia de Durkheim, Gramsci no hace *tabula rasa* del individuo, pues, para él, si el hombre es resultado de un proceso, su acción modela y transforma el medio que lo circunda.

Es un lugar común la afirmación de que el hombre sólo puede vivir en sociedad; sin embargo, de esa afirmación no se extraen todas las consecuencias necesarias, a saber, que una determinada sociedad humana presupone una determinada sociedad de las cosas. En realidad, hasta

^{*} La cita corresponde a la edición española: A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, México, Juan Pablos editor, 1975, p. 28. [N. de la T.]

ahora se les ha otorgado a estos organismos supraindividuales un significado mecanicista y determinista, de allí la reacción contra este punto de vista. Es necesario elaborar una doctrina en la que todas esas relaciones sean activas y dinámicas, dejando bien en claro que la sede de esa actividad es la conciencia del hombre individual que conoce, quiere, admira, crea [...], y del hombre concebido no aisladamente, sino repleto de las posibilidades que le ofrecen los otros hombres y la sociedad de las cosas (*ibid.*: 41).

Este pasaje apunta a una problemática constitutiva del discurso de las ciencias sociales: la relación entre individuo y sociedad. Si bien el hecho social posee una vida propia, como quería Durkheim, la ética individual no se resume apenas a una adecuación al dato objetivo que la trasciende, pues ella es dinámica y activa. Se trata de un dilema que reencontraremos en Bourdieu, en Parsons y en Sartre, cuando discuten la teoría de la acción.

De cierta manera es posible pensar la propuesta de Gramsci como un puente entre Durkheim y Weber. Esto queda claro en el fragmento citado, pero hay además otros indicios. Tomo el caso de la religión. Durkheim considera la religión, sobre todo, a partir de la idea de vínculo social. La religión constituye una comunidad moral en la que sus miembros participan (comulgan) de un mismo ideal. Genera solidaridad, aproximando a las personas. No es casual que uno de sus discípulos, Maurice Halbwachs, haya acuñado la noción de memoria colectiva. Ésta organiza los recuerdos, ritualiza la creencia, suelda en un mismo grupo a las personas que forman parte de ella. Los estudios durkheimianos sobre las sociedades “primitivas” tienen justamente el propósito de corregir (de dar otro rumbo a) su análisis anterior, en el que la división del trabajo era el objeto central de interés. En los textos más tardíos (donde ya no se habla de solidaridad mecánica), se privilegia el diálogo con la antropología, y el universo de la religión es pensado como conciencia colectiva. Este enfoque se extiende también a la comprensión de un fenómeno moderno, la nación, considerada como un todo integrado en el que los individuos comparten una misma memoria colectiva. Weber toma otra dirección. La religión se encarna en una institución –la iglesia– que actúa como una “empresa de salvación de las almas”. Para comprenderla es necesario conocer los meandros de su doctrina, la organización del clero y la disputa entre visiones e intereses distintos en el marco de las creencias religiosas. Al referirse al budismo o al brahmanismo, Weber se centra en los especialistas, los portavoces y productores de una concepción intelectualizada del mundo: los sacerdotes. De allí la particular atención que otorga a las herejías, a las rupturas en el interior de un mismo orden ideológico, y, evidentemente, a su relación con el poder del Estado. Ejemplo de ello es la reinterpretación que los levitas hacen del sacrificio en el contexto de la unificación del pueblo hebreo. En su lucha contra el politeísmo –las creencias mágicas–, ellos garantizan el monopolio del sacrificio como exclusividad de un grupo que opera a partir del Estado y, en consecuencia, lo legitima. Durkheim busca lo que une; Weber, al analizar los conflictos entre las diversas religiones (brahmanismo *versus* budismo, catolicismo *versus* herejías, confucionismo *versus* taoísmo, sacerdotes *versus* magos) pone de relieve lo que las separa.

Gramsci está interesado en las dos dimensiones. Para él, la religión es una concepción del mundo que interpreta la realidad (elabora una versión), permite a los fieles actuar en ella según determinada ética y, simultáneamente, los reúne en el interior de la misma comunidad. Esa idea atraviesa las páginas de los *Cuadernos de la cárcel*, sintetizada en la afirmación de que el catolicismo es el “intelectual orgánico” de la Edad Media. Como doctrina, es debatido y consagrado por los teólogos, que, en ese sentido, se contraponen a las herejías y a la reli-

giosidad de los “más simples” (los monjes no poseían el mismo tipo de formación teórica que los teólogos). Gramsci, como Weber, estudia en detalle el papel de los intelectuales, su cosmopolitismo (incentivado por el papado) en relación con la fragmentación del poder feudal, su intolerancia frente a la amenaza herética a la unidad de la Iglesia (San Francisco de Asís y el culto de la pobreza). Sin embargo, por su cualidad de “orgánico”, el catolicismo funcionaría también como una especie de cemento cultural entre los diversos sectores de una sociedad jerárquica. La religión integra lo que se encuentra separado, atravesado por luchas de intereses y desavenencias doctrinarias. En realidad, la religión es una parte de un capítulo más amplio: la ideología, que Gramsci considera como una *Weltanschauung* con un valor cognitivo, que interpreta el mundo ético, orienta la acción, pero también como una moral capaz de fundar determinado tipo de solidaridad. Por cierto, las ideologías poseen una amplitud y una potencialidad diferentes –de allí su distinción entre filosofía y religión, o entre religión y sentido común–, pero, no obstante, todas pueden ser pensadas a partir de esa misma matriz teórica.

Sus análisis tienen implicaciones que pueden ser consideradas tanto dentro de la tradición marxista, como fuera de ella. Si se piensa la ideología como un elemento cognitivo, una concepción del mundo inherente a la vida social, y si Gramsci descarta la idea de naturaleza humana, la conclusión que se impone lógicamente es que no hay sociedad sin ideología. Esto lo aproxima a Althusser, cuando afirma que el hombre es un “animal ideológico” –más allá de los contrastes evidentes entre sus ideas, sobre todo en lo que concierne a la concepción de ciencia–, y a Lévi-Strauss, cuando considera al hombre como un “animal simbólico”. Pero también a Bajtin, que considera al lenguaje como un signo, y que todo signo es ideológico. Lo simbólico sería, por lo tanto, algo constitutivo de los seres que viven en sociedad. Imaginar una sociedad sin ideología sería algo ilusorio, pues es por medio de ella que los hombres toman conciencia de sí mismos, de los otros, y actúan en el mundo. Justamente en el pasaje citado anteriormente, respecto de la “naturaleza humana”, Gramsci insiste en la relación activa que los hombres tienen con la sociedad y la naturaleza; el hombre actúa conscientemente y reacciona en su interacción con las cosas que lo circundan (hoy diríamos, posee reflexividad). En este sentido, ideología es poder, es decir, la capacidad que le permite actuar y modificar el mundo. La problemática de lo simbólico constituye, en realidad, una mediación entre la perspectiva gramsciana y la antropología, que aproxima tradiciones intelectuales forjadas en campos separados y distantes (cf. Durham, 2004). También está presente una corriente del marxismo inglés (Raymond Williams), que marca una tendencia que posteriormente habrá de desembocar en los estudios culturales. Esta convergencia entre dominios distantes no es fortuita, pues está centrada en un aspecto particular: la importancia atribuida a las representaciones simbólicas en la constitución de los individuos y de la sociedad.

Hay otro aspecto que también remite a la idea de sociedad. A diferencia de Lukács, que opera con categorías esencialistas, buscando una ontología del Ser, Gramsci está marcado por el historicismo. El ejemplo de la religión es una vez más sugestivo. Como concepción del mundo, la religión se aleja de la idea de “alienación” o de “falsa conciencia” para ser comprendida como ideología encarnada en la historia. En algunos momentos, durante la Edad Media, el catolicismo posee un valor sumamente positivo, es “orgánico”, teje un vínculo social entre las clases y los grupos sociales. En otros, en el período de constitución de la Italia moderna, se torna “tradicional” al perder su función de solidaridad, y actúa como fuerza reac-

tiva frente a los cambios en marcha. La perspectiva gramsciana es heredera de una tradición filosófica que se distingue del idealismo alemán. Hegel pensaba los conceptos en su forma y contenido; su mera afirmación abstracta era el inicio de una historia que aún no se había realizado. Spaventa y De Sanctis, hegelianos del siglo XIX, nacidos en Italia, construyen su obra sobre la base del historicismo, pues están inmersos en las luchas políticas por la unificación del Estado nacional. Al contrario de los jóvenes hegelianos alemanes, el idealismo italiano se vincula con la realidad política y social de fines del siglo XIX (cf. Piccone, 1977); y por ello, difícilmente el pensamiento gramsciano opere con la categoría de “alienación”, y menos aun con la idea de esencia de las cosas sociales. La ideología no puede ser pensada como falsa conciencia, ya que, al ser constitutiva del animal simbólico hombre, es el sustrato en el que éste funda su humanidad.

Gramsci se distancia también de una interpretación francesa de la obra de Hegel, que ejerció influencia sobre Franz Fanon y sobre los intelectuales brasileños vinculados al ISEB (Instituto Superior de Estudios Brasileños). Fruto de una lectura de la dialéctica del señor y el siervo, de los *Manuscritos filosóficos* de Marx, mezclada con el existencialismo de Sartre, esa concepción partía del concepto de alienación para comprender las cuestiones de su época —el colonialismo y la dependencia de los países del Tercer Mundo (cf. Ortiz, 1985)—. Tanto Fanon como los isebianos parten de un núcleo de categorías para comprender la cuestión nacional: “Ser nacional”, “autenticidad”, “desalienación de la conciencia”. Gramsci está interesado en la misma problemática, el bloque histórico y la nación italiana, pero en ningún momento se refiere a una esencia, a un Ser cuya ontología podría ser revelada por el pensamiento. Incluso cuando intenta diferenciar la “superioridad” de la filosofía de la praxis en relación con las otras filosofías o ideologías, su argumentación evita un enfoque ontológico. El marxismo es expresión de las contradicciones históricas, su verdad es “provisoria”, es decir, se vincula con un tiempo determinado. Por lo tanto, no tiene sentido contraponerlo a las otras filosofías en términos de “verdadero” o “falso”, “real” o “alienado”. Tampoco es verosímil la dicotomía “ciencia verdadera” y “ciencia burguesa”, “pensamiento auténtico” y “pensamiento distorsionado”. Gramsci desconfía del “fanatismo por la ciencia”, que asocia con la superstición. Ese tipo de razonamiento sólo puede tener lugar si se postula la existencia de las cosas en sí, cuya verdad se reflejaría por completo, sin distorsión, apenas en un tipo idealizado de aprehensión del mundo. No se trata, simplemente, de una discusión de carácter filosófico, ya que también tiene consecuencias sociológicas. En efecto, se trata de pensar la sociedad como un conjunto de fuerzas, inmersas en la historia y marcadas por diversos intereses, lo que nos aleja de cualquier tipo de visión esencialista, algo muy común en la actualidad cuando se discute la problemática de las identidades.

Retomo ahora la pregunta interesada que dio origen a este ensayo. Pienso que a partir de mi digresión fue posible señalar algunos puntos que merecen ser destacados. El primero se relaciona con el concepto de hegemonía. Éste puede ser leído, como lo fue en el pasado (pienso en el libro de Luciano Gruppi), desde una perspectiva exclusivamente (o casi) vinculada a la esfera de la política (relación con Lenin, bloque histórico, papel revolucionario del partido, Revolución de Octubre, etc.). Sin embargo, él sugiere también otro camino. La hegemonía no puede prescindir de determinadas concepciones de mundo que lo organizan cognitivamente, construyen referencias simbólicas para la acción de las personas y se contraponen a otras visiones de mundo. Es por ello que la política no se limita a la esfera de los partidos o del Estado, sino que penetra en el mundo de la cultura. En otros términos, la problemática del

poder no se restringe a un dominio de la sociedad –el arte de la política–, como si la estructura de ésta tuviese realmente en ella su núcleo o su origen. Por esta razón, Gramsci se vuelca hacia diversos temas, como el periodismo, la escuela, la religión, la literatura. El corolario de esto es que, aun cuando hablemos de política en sentido estricto, difícilmente podremos comprenderla por completo si la aislamos de los elementos que, en realidad, no son exteriores a ella. Para los parámetros actuales de determinada ciencia política, Gramsci sería, felizmente, un mal científico político, ya que, de la misma manera en que no acepta la idea de un *homo economicus*, desvinculado de las relaciones sociales que lo constituyen, se aleja de la concepción de un *homo politicus*, especialista en determinado tipo de acción. Las fronteras de la política no coinciden, por tanto, con el territorio de la disciplina “ciencia política”.

El segundo aspecto remite a la heterogeneidad y a la diversidad interna de las sociedades. La idea de hegemonía no tiene apenas el significado de “líneas de fuerza” o de “relaciones de poder”. Esto es verdad, pero aquí subyace una premisa: la heterogeneidad social. En el debate en torno de la cultura de masas (que, evidentemente, Gramsci no trata, ya que, en su época, los países europeos no sentían aún el peso y la importancia de las industrias culturales), se impone la dimensión de la homogeneización. Lo que se llama “proceso de masificación” supone la existencia de un único patrón cultural (en lenguaje adorniano, la “mercancía”). La sociedad unidimensional estaría, pues, marcada por la unicidad de las conductas y del pensamiento. También la perspectiva liberal (según el modelo de Edward Shills) se fundamenta en el mismo principio analítico: los medios de comunicación son “democratizadores” porque homogenizan las desigualdades antes existentes. No es mi intención discutir cada una de esas visiones, sino poner de relieve que, cuando consideramos la cultura en términos de hegemonía, evitamos el dilema de la homogeneización. No se trata de pensar un único patrón de cultura o de comportamiento, sino de percibir que una tendencia dominante no elimina la diversas concepciones de mundo que se contraponen a ella. Gramsci permite leer las ideologías como matrices de interpretación arraigadas en grupos sociales concretos cuya diferenciación es una expresión de la propia organización social. Existen “filosofías” (entre ellas la de la praxis), religiones, sentido común (de las religiones, o de las filosofías), folklore (manifestaciones fragmentadas de la cultura popular). Y, además, una misma concepción de mundo conoce distintas variaciones: por ejemplo, la religión de los intelectuales y la religión de los “simples”. Cada una de ellas manifiesta una inflexión particular, una mayor racionalización entre los teólogos, una adhesión más emotiva y menos intelectualizada entre las clases populares. Incluso el marxismo se adapta a esta perspectiva. Para llegar a ser hegemónico, necesita transformarse en sentido común, pero, al hacerlo (en caso de que fuera posible), aún permanecería el clivaje entre el discurso de los especialistas –intelectuales orgánicos– y el resto de la población. Es necesario considerar, además, la situación de cada lugar, país o región, pues una misma concepción de mundo se realiza históricamente de diversas maneras (catolicismo italiano, protestantismo norteamericano, etc.). En una de las notas de los *Cuadernos de la cárcel*, Gramsci se pregunta sobre la posible relación entre la unidad religiosa de un país y la multiplicidad de partidos, y viceversa, entre la relativa unidad de los partidos y la proliferación de sectas religiosas y de iglesias. Contempla tres ejemplos: los Estados Unidos, donde existen pocos partidos y una pléyade de confesiones religiosas; Francia, conocida por su unidad religiosa y por la existencia de decenas de partidos, y la Rusia zarista, donde los partidos casi no existían y la fragmentación religiosa era evidente. Su conclusión es sugestiva:

Todo hombre tiende a tener una concepción del mundo única, orgánica y sistemática, pero debido a que las diferencias culturales son muy profundas, la sociedad muestra un extraño abigarramiento de corrientes que presentan un parecido religioso o un colorido político, según la tradición histórica (Gramsci, 1975c: 212).*

Nos encontramos, pues, lejos de la idea de homogeneización. Las sociedades, aun cuando estén integradas a partir de patrones específicos (religioso o político), están marcadas por la historia y por las diferencias y divisiones sociales que encierran.

Llamo la atención, por último, hacia una categoría que, en mi opinión, tiene gran relevancia en el estudio de las sociedades y que, más aun, puede resultar muchas veces (aunque no todas, por cierto) de gran utilidad en investigaciones empíricas. Me refiero a la noción de intelectual. En la obra gramsciana, esa noción se desdobra en dos planos: el político y el religioso, que constituyen los niveles privilegiados por el análisis. Evidentemente, se observa una preferencia por el dominio de la política; al fin de cuentas, Gramsci es un militante que tiene la intención de transformar el mundo (el partido como “intelectual orgánico” en la búsqueda de la hegemonía de la filosofía de la praxis). Pero en su obra hay incontables ejemplos acerca de la religión, y no sólo sobre el catolicismo —a causa del choque entre los comunistas y la Iglesia católica o la alianza entre Mussolini y el Vaticano—, sino también referidos al islamismo o a la ética protestante y el espíritu capitalista. En ese contexto, el intelectual es visto como un especialista de los universos simbólicos, que, en una institución determinada (partido o iglesia), es capaz de formular una interpretación del mundo y de orientar la acción. Esta visión es lo que llevó a que un historiador como Le Goff, que había escrito sobre los intelectuales en la Edad Media sin haber leído a Gramsci, le rindiera más tarde un gran homenaje en el prefacio de la reedición de su libro (cf. Le Goff, 1988). En realidad, la categoría es imprescindible para comprender un conjunto de cuestiones relativas al surgimiento de las universidades bajo la égida de la influencia papal. El catolicismo es cosmopolita porque, al hablar en nombre de un universal religioso, escapa del control provinciano de las autoridades feudales. Para ello es necesario que los teólogos tematizen su universalidad, y procuren legitimarla religiosa y políticamente. Algo semejante ocurre cuando discutimos el fundamentalismo islámico, lo que resultaría incomprensible sin el trabajo interpretativo realizado por intelectuales que lo distinguen de la visión tradicional de los ulemas y lo resignifican dentro de una perspectiva que combina la reinterpretación del pasado, la relectura del Corán y las demandas del presente (cf. Kepel, 2000). La operación simbólica de significación confiere inteligibilidad al mundo y guía la conducta beligerante de los acólitos (por ejemplo, la reinterpretación de la noción de *Jihad* o guerra santa). En los *Cuadernos de la cárcel* existe, además, una dimensión menor que puede ser aprehendida por medio de una serie de consideraciones que forman en el interior de la obra un conjunto secundario de anotaciones que, sin embargo, son sugestivas y merecen ser consideradas. Cuando se leen los *Cuadernos* en su versión integral —y no en partes, como fueron publicados por primera vez—, se tiene una sensación extraña. Llamen la atención del lector varias anotaciones, por lo general breves, acerca de asuntos aparentemente poco notables. Muchas de ellas se agrupan bajo la denominación “los nietos del padre Bresciani” (uno de los temas del libro *Literatura y vida nacional*) y se

* La cita corresponde a la edición española: A. Gramsci, *Pasado y presente* , México, Juan Pablos editor, 1977, p. 202. [N. de la T.]

refieren a una literatura de sacristía, es decir, a publicaciones católicas populares en las que no existe mayor refinamiento del pensamiento religioso o filosófico –por ejemplo, la revista de conocimiento general, *Observatore*, en la que se hace una crítica de costumbres nada académica o científica–. Gramsci toma en serio esas publicaciones, debate con sus autores anónimos, los interpela desde el punto de vista filosófico y político. ¿Por qué se interesaba en un material de esa naturaleza? Hay, por cierto, una imposición de hecho, ya que era el material disponible en la prisión. Pero Gramsci extrae de él algunas lecciones: los textos encierran una explicación del mundo muy cercana al sentido común. Sin ser rebuscados, trabajan en un nivel muy alejado de la racionalización coherente y articulada de los intelectuales, y tienen la función específica de establecer una doxa, una versión de los acontecimientos, que se va constituyendo poco a poco en una “creencia popular”. En otras palabras, estamos frente a instituciones sociales capaces de reiterar y de difundir determinada comprensión del mundo. En las sociedades actuales existen espacios similares en los que actúan esos intermediarios simbólicos: periódicos barriales, libros best-sellers, literatura esotérica, comentarios televisivos, etc. En esas publicaciones, los problemas sociales son relatados y reinterpretados, constituyen la materia cotidiana que alimenta la reflexión y la ficción sobre el orden de las cosas. Su comprensión nos ayuda a salir de la problemática de la *intelligentsia*, de las grandes explicaciones, sumergiéndonos en una dimensión de la vida social en la que existe una interacción mutua entre los argumentos explicativos y la vida cotidiana. □

Bibliografia

Althusser, Louis (s/f), *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, San Pablo, Martins Fontes [trad. esp.: *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, varias ediciones].

Bajtin, Mijail (2004), *Marxismo e filosofia da linguagem*, San Pablo, Hucitec.

Croce, Benedetto (1930), *Etica e politica*, Bari, Laterza.

Durham, Eunice (2004), *A dinâmica da cultura*, San Pablo, Cosac Naify.

Durkheim, Émile (1968), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF [trad. esp.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, varias ediciones].

Finley, Moses (1994), *História antiga*, San Pablo, Martins Fontes [trad. esp.: *Historia antigua*, Barcelona, Crítica, 1986].

Gramsci, Antonio (1968), *Os intelectuais e a organização da cultura*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira [trad. esp.: *Los intelectuales y la organización de la cultura*, traducción de Raúl Sciarreta, México, Juan Pablos editor, 1975].

——— (1968), *Literatura e vida nacional*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira [trad. esp.: *Literatura y vida nacional*, traducción de José Aricó, prólogo de Héctor P. Agosti, México, Juan Pablos editor, 1976].

——— (1975), *Quaderni del carcere*, Turín, Einaudi [trad. esp.: *Cuadernos de la cárcel*, México, Era, 1981, 6 vols.].

——— (1975), *Note sul Machiavelli*, Turín, Riuniti [trad. esp.: *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, prólogo, traducción y notas de José Aricó, México, Juan Pablos editor, 1975].

——— (1975), “Religione e politica”, en *Passato e presente*, Turín, Riuniti [trad. esp.: *Pasado y presente*, traducción de Gabriel Ojeda Padilla, México, Juan Pablos editor, 1977].

——— (1978), *Concepção dialética da história*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.

Gruppi, Luciano (1978), *O conceito de hegemonia em Gramsci*, Río de Janeiro, Graal [trad. esp.: *El concepto de hegemonía en Gramsci*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1970].

Ianni, Octávio (2001), “O príncipe eletrônico”, en *Enigmas da modernidade-mundo*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.

Kepel, Gilles (2000), *Jihad: expansion et déclin de l’islamisme*, París, Gallimard [trad. esp.: *La Yihad: expansión y declive del islamismo*, Barcelona, Península, 2001].

Le Goff, Jacques (1988), *Os intelectuais na Idade Média*, San Pablo, Brasiliense [trad. esp.: *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1986].

Ortiz, Renato (1980), “Gramsci/Weber: contribuição para uma teoria da religião”, en *A consciência fragmentada*, Río de Janeiro, Paz e Terra.

——— (1985), “Alienação e cultura”, en *Cultura brasileira e identidade nacional*, San Pablo, Brasiliense.

Piccone, Paul (1977), “From Spaventa to Gramsci”, *Telos*, 31, primavera.

Weber, Max (1967), *The religion of India*, Nueva York, Free Press.

——— (1968), *The religion of China*, Nueva York, Free Press.

