

realidad concreta en permanente devenir- enfrentar de forma adecuada los desafíos colocados incesantemente al movimiento obrero y socialista. Y esta me parece es la gran prueba de la actualidad de Marx, más de un siglo después de su muerte.

CAPÍTULO 3

Gramsci, el marxismo y las ciencias sociales

El tema que pretendo abordar en este ensayo se refiere a la relación entre Gramsci y las ciencias sociales. Pues bien, el camino para la discusión de este tema exige el reconocimiento previo de que Gramsci es un pensador marxista. Por este motivo, antes de abordar mi objeto específico, pretendo recordar algunos trazos esenciales de la relación más general entre el marxismo y las ciencias sociales particulares. En un segundo momento, indicaré cómo Gramsci, en su tratamiento de las ciencias sociales, recupera plenamente el punto de vista *crítico* indicado paradigmáticamente por Marx, atribuyéndole nuevas dimensiones. Finalmente, buscaré sugerir algunos tópicos en los cuales Gramsci, sin dejar jamás de lado ese punto de vista crítico, brinda al mismo tiempo subsidios para un desarrollo creador de temas específicos de esas ciencias sociales particulares.

1. El punto de vista de la totalidad y las ciencias sociales particulares

La primera y principal característica de la reflexión marxista sobre lo social es el principio de la totalidad. Es extremadamente pertinente la célebre afirmación del joven Lukács según la cual la distinción básica entre el marxismo y la ciencia burguesa (en su propia expresión) no es el predominio de motivos económicos en la explicación de lo social, sino el principio de la totalidad.¹³⁶ Esa decisiva puntualización metodológica, recogida por el marxismo de la herencia dialéctica de Hegel, significa la necesidad de concebir la sociedad como totalidad, es decir, como una realidad compleja y articulada, formada por mediaciones, contradicciones y procesos. Por eso, el método más adecuado para pensarla y comprenderla, en su estructura

136 "Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad" (G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, México, 1969, p. 29).

ontológica básica, es precisamente aquél que privilegia la totalidad. Y esa totalidad, en la senda de Hegel, debe ser comprendida como una totalidad *concreta*, o, en otras palabras, no como un todo en el cual las partes no sean explicitadas y bien definidas, sino como una totalidad constituida a partir de la autonomía relativa de sus múltiples momentos parciales. De esta forma, la totalidad en cuestión no es, en la feliz expresión de Hegel, “una noche donde todos los gatos son pardos”,¹³⁷ o sea, no es una totalidad indeterminada, como lo suponía Schelling, contra quien inclusive es dirigida esa observación irónica de Hegel. El autor de la *Fenomenología* afirma que la totalidad propuesta por la dialéctica está constituida por diferentes niveles, siendo así una totalidad jerarquizada, con momentos que poseen un peso ontológico más marcante que otros.

Para Marx, que también recoge (entre muchas otras) esa lección de Hegel, la sociedad se presenta como una totalidad en la cual, de cierto modo, sobresale el momento económico, la llamada “infraestructura”, la cual él entiende como siendo la articulación sintética entre los procesos de dominación de la naturaleza (o “fuerzas productivas”) y el modo por el cual los hombres se relacionan entre sí para implementar esa dominación, o sea, con lo que él llama de “relaciones de producción” o de propiedad, en las cuales tiene su génesis la división social del trabajo, y en consecuencia, la estructuración de la sociedad en clases sociales. Así, tal como en Hegel, la totalidad propuesta por el marxismo es una totalidad jerarquizada, con momentos relativamente autónomos, que no tienen necesariamente el mismo peso en la dinámica del conjunto formado por su interacción recíproca. Lo que caracteriza metodológicamente el pensamiento marxiano, por lo tanto, es la insistencia en la necesidad de concebir la vida y las estructuras sociales reconociendo, por un lado, que ellas forman *objetivamente* una totalidad, aunque también, por otro, que el modo más correcto de comprenderlas *subjetivamente* es la adopción consciente de lo que el joven Lukács llamó el *punto de vista de la totalidad*.

Así, para el autor de *El capital*, la adopción de ese punto de vista no depende apenas de la buena intención del investigador social. Según él, los pensadores que se sitúan en el ángulo de determinadas clases sociales, en determinado contexto histórico, tienen más posibilidades de asumir esa perspectiva globalizante, o sea, de comprender la sociedad como un todo. Eso ocurre, según Marx, cuando el interés concreto de esa clase social se identifica con el (o lo más aproximado al) interés universal, es decir, cuan-

do la clase en cuestión se presenta en el escenario histórico reivindicando no solo un interés restringido, de grupo —que, en la terminología moderna, llamaríamos “corporativo”—, sino defendiendo intereses que se articulan con aquellos del conjunto (o de la amplia mayoría) de la sociedad. Por ejemplo: hasta el momento de la consolidación definitiva del capitalismo, la burguesía era una clase que se presentaba históricamente en la arena política e ideológica como representante de todas las fuerzas progresistas, de lo que era entonces llamado “tercer estado”, que comprendía el conjunto del pueblo, con excepción de la nobleza y del clero, los otros dos “estados”. Acabar con el *ancien régime*, con la sociedad fundada en “estados” o estamentos, era la condición de la afirmación económica, política y cultural de la burguesía; pero era también, al mismo tiempo, una condición necesaria para la emancipación política del pueblo, para la afirmación de los derechos de todos a la libertad y a la igualdad formales, es decir, para la implantación de lo que hoy llamamos “derechos civiles”. Esa peculiar posición histórica de la burguesía permitió entonces que el pensamiento elaborado a partir de su punto de vista de clase pudiera, con frecuencia, orientarse para la aprehensión teórica y práctica de la totalidad. Quizás se pueda decir, en este sentido, que Hegel fue el último gran pensador no marxista (ligado por lo tanto al punto de vista de la burguesía) en poner claramente el principio de la totalidad en el centro de las reflexiones.¹³⁸

Después de Hegel, en la época en que se consolidó definitivamente el capitalismo (cuando por lo tanto se volvió claro que el fin de la sociedad estamental representaba la creación de otra forma no igualitaria de sociedad, una sociedad de clases donde los intereses *particulares* de una de ellas, la burguesía, se tornaron dominantes), la adopción del punto de vista de la totalidad se volvió algo extremadamente problemático para los pensadores

137 G. W. F. Hegel, *La fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 29.

138 Marx explicitó claramente el modo por el cual un pensador se sitúa en el horizonte de una clase cuando, en *El 18 Brumario*, refiriéndose a las controversias surgidas en la Revolución de 1848, generalizó sus observaciones: “No se debe formar la concepción estrecha de que, por principio, la pequeña burguesía procura imponer su interés de clase egoísta. Ella cree, por el contrario, que las condiciones especiales para su emancipación son las condiciones generales sin las cuales la sociedad moderna no puede ser salvada ni evitada la lucha de clases. Tampoco se puede imaginar que los representantes democráticos sean todos *shopkeepers* [pequeños comerciantes] o defensores entusiastas de esos últimos. Según su formación y posición individual, pueden estar tan lejos de éstos como el cielo de la tierra. Lo que los torna representantes de la pequeña burguesía es el hecho de que su mentalidad no supera los límites que esa clase no excede en la vida, el hecho de que sean consecuentemente llevados “teóricamente” por los mismos problemas y soluciones para los cuales los intereses materiales y la posición social llevan “en la práctica” la pequeña burguesía. Esa es en general la relación que existe entre los representantes políticos y literarios de una clase y la clases que representan”.

que se situaban en el horizonte de la burguesía. En ese momento, se consolida una nueva clase, el proletariado, cuyos intereses particulares – como observaba el joven Marx – se identifican con los intereses universales; esa clase, en su accionar político, no defiende apenas sus intereses particulares en cuanto clase, sino que tiene como “misión histórica” la construcción de una sociedad sin clases, efectivamente igualitaria, capaz de producir la verdadera emancipación humana.¹³⁹ Por eso Marx entendía que el punto de vista del proletariado era ahora el más favorable a la aprehensión de la sociedad como totalidad. Evidentemente, esto no significa que todos los proletarios, o los teóricos que pretenden colocarse en su punto de vista, tengan *eo ipso* la posibilidad de aprehender la totalidad. Lo que esto quiere decir para Marx y para los marxistas, es que el horizonte –o el punto de vista– de las clases trabajadoras se tornó históricamente el más favorable a la captación de la sociedad como totalidad.¹⁴⁰

Pues bien, es precisamente en el momento en que se da ese ocaso de la visión totalizante de lo social en el horizonte del pensamiento burgués, que surgen las llamadas “ciencias sociales” particulares. Se crea ahora, en el marco de ese pensamiento, una situación bastante distinta de la que predominaba en el período anterior. Difícilmente podríamos decir, por ejemplo, que un pensador como Rousseau –que incluso en gran medida trasciende el horizonte estrictamente burgués– es un “polítologo”, un cientista político, a pesar de que haya contribuido como ninguno de los “polítólogos” de hoy, a la comprensión de la dimensión específicamente política del ser social; en realidad, Rousseau reflexionó sobre la totalidad de la vida social (y precisamente de ahí deriva la riqueza de su visión de la política), vale decir, reflexionó sobre temas que hoy pertenecen a los dominios del economista, del cientista político, del antropólogo, del epistemólogo, etc. El mismo razonamiento se podría hacer para todos los grandes pensadores propiamente burgueses de esa etapa histórica, de la etapa que antecede la plena consolidación del capitalismo: figuras como Maquiavelo, Hobbes, Locke, Montesquieu, Spinoza, Kant, Hegel y tantos otros, difícilmente se podrían enmarcar en las tantas etiquetas que hoy dan nombre a los varios departamentos universitarios donde se alojan las llamadas “ciencias sociales”. Todos ellos reflexionaron sobre la totalidad de lo social, en sus múltiples y complejas determinaciones.

139 K. Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel. Introducción”, en K. Marx-F. Engels, *La sagrada familia*, ed. cit., p. 33 y ss.

140 Sobre eso, cf., Michael Löwy, *Paysages de la vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance*, París, Anthropos, 1985.

Por lo tanto, la distinción actual entre varias ciencias sociales particulares, cada una constituyendo una “especificidad” dotada de un pretendido objeto propio (y ocupando así un departamento universitario), surge en el momento en que se da ese eclipse de la reflexión totalizante sobre lo social. Y ese eclipse tiene lugar, como ya anticipamos, en el momento en que la burguesía deja de ser una clase revolucionaria, o sea, deja de representar los intereses del conjunto de los excluidos por el *ancien régime* y pasa a defender estrictamente sus propios intereses de clase, los cuales, a partir de un cierto momento, se revelan contrapuestos a los intereses de otras clases sociales.¹⁴¹ El hecho es que esa rígida división científica del trabajo, consagrada y reforzada por la concepción de la universidad vigente desde entonces hasta hoy, estimula la emergencia de un pensamiento fragmentario, favorable a los intereses particulares de la burguesía; podemos decir que el nacimiento de las “ciencias sociales” es uno de los momentos constitutivos de la actual ideología burguesa, precisamente en la medida en que esa especialización, cuando dificulta o incluso bloquea la reflexión sobre la sociedad en su conjunto, dificulta también, en consecuencia, la captación de las contradicciones antagónicas y de las tendencias evolutivas generales de la vida social, que apuntan a la construcción de otro orden social. Independientemente de las posiciones concretas que sus representantes puedan asumir, las ciencias sociales particulares tienden al positivismo, al inmediatismo, a la aceptación de la realidad social como un agregado de “datos” insuperables.

Lukács tal vez haya sido el pensador marxista que más reflexionó sobre las implicaciones de ese hecho. Para él, no hay duda de que esa división científica del trabajo, responsable por la creación de las “ciencias sociales” particulares, está ligada a la decadencia del pensamiento social vinculado a la burguesía; una decadencia que se expresaría sobre todo en el abandono del principio de totalidad, el cual, desde Nicolau de Cusa hasta Hegel, habría sido la característica de la cultura burguesa en su fase revolucionaria. Para Lukács, por ejemplo, el nacimiento de la sociología como ciencia social particular, se vincula a ese período de decadencia, cuando la burguesía evita pensar la sociedad como un todo para evitar así, al mismo tiempo,

141 En muchas de sus obras, Lukács sitúa el nacimiento decisivo de ese eclipse en 1848, cuando, sobre todo en las jornadas de julio en París, el proletariado rompe sus vínculos políticos con la burguesía y se presenta como fuerza política independiente. Para esa periodización, Lukács se inspira claramente en Marx, el cual, al escribir sobre los eventos de 1848 francés, observó, en *El 18 Brumario*: “La burguesía tenía [ahora] una exacta noción del hecho de que todas las armas que forjaron contra el feudalismo volvieron su filo contra ella, de que todos los medios de cultura que crearon se revelaban contra su propia civilización, de que los dioses que inventaron la habían abandonado”.

reflexionar sobre el hecho, ahora irrefutable, de que la sociedad capitalista es estructuralmente e ineliminablemente contradictoria. La sociología, por lo tanto, se habría constituido como intento de elaborar un análisis de lo social desligado de la reflexión económica e histórica, lo que la conduciría a un intenso formalismo, expresado en el rechazo de pensar lo social como totalidad y en la preferencia por un análisis reificado de las *formas* de la estructuración social.¹⁴²

Esa formulación de Lukács, a pesar de ser esencialmente correcta, presenta también, a mi modo de ver, un aspecto unilateral y problemático. En realidad, además de su componente ideológico (en el sentido del ocultamiento de la realidad), esa división científica del trabajo expresa también una necesidad efectiva del propio desarrollo del conocimiento: la sociedad capitalista en su proceso evolutivo se fue complejizando de tal modo que sus varios niveles ganaron objetivamente una autonomía y especificidad cada vez mayor, demandando así la profundización de los estudios sectoriales. Y, ya que vamos a hablar de Gramsci, cabe recordar que él fue el primero en resaltar, por ejemplo, el hecho de que el Estado capitalista se amplió, de que las realidades del poder se difundieron por el conjunto de la sociedad de tal modo que hicieron surgir incluso una nueva esfera del ser social, llamada por él "sociedad civil". De esta forma, tanto la estructura de clases como la esfera de la política *stricto sensu*, se volvieron mucho más complejas. La previsión de que la sociedad capitalista tendería a una simplificación en su estructura de clases, generando así una polarización entre un número cada vez menor de explotadores burgueses y una creciente masa de proletarios —previsión ciertamente presente en Marx, aunque reforzada y aún más simplificada en el llamado "marxismo de la Segunda Internacional"—, esa previsión no se verificó en la realidad: el asalariamiento se tornó ciertamente un fenómeno cada vez más universal, sin embargo esto fue acompañado por una estratificación social también cada vez más compleja, particularmente al interior de las fracciones asalariadas. Ahora bien, para comprender esa nueva estratificación, así como las formas de conciencia social y política a ella ligadas, no es suficiente apenas (aunque sea absolutamente necesario) un análisis global del modo de producción, ya que muchos de esos nuevos estratos sociales surgen a partir de la complejización (ya indicada por Gramsci) de la superestructura. De esta forma, también se volvieron necesarios los estudios empíricos, "sociológicos" o "politológicos", los cuales, a pesar de que muchas veces sean apenas descriptivos, traen a luz hechos imprescindibles para una adecuada comprensión de las nuevas determinaciones de la totalidad social.

Por lo tanto, si por un lado la división científica del trabajo refleja el debilitamiento del punto de vista de la totalidad, por otro, ella corresponde también a esa complejidad cada vez mayor de las sociedades contemporáneas. Eso significa que, cuando aprehenden efectivamente momentos significativos de la realidad, las ciencias sociales particulares presentan resultados indiscutiblemente positivos, a pesar de que les falte el punto de vista de la totalidad. No se trata, por consiguiente, de rechazar en bloque —como simples manifestaciones de "ideología"— los resultados parciales de las ciencias sociales particulares. La posición correcta del marxismo frente a esas ciencias (que, dígame de paso, se han diversificado cada vez más intensamente, al punto de que por ejemplo hoy ya no tengamos apenas una "antropología", sino las antropologías cultural, política, económica etc.) debe implicar el reconocimiento, aunque crítico, de que tal especialización muchas veces corresponde *también* a una exigencia del propio objeto, el cual se tornó más complejo y diversificado.

Y cuando hablo de punto de vista *crítico*, llamo la atención hacia un aspecto decisivo de la actividad teórica del propio Marx. Si observamos sus principales obras, veremos que casi todas contienen el término "crítica" en el título o en el subtítulo: es el caso, por ejemplo, de algunos de sus más importantes trabajos juveniles, como las dos *Críticas* a la filosofía hegeliana del derecho o *La sagrada familia* (cuyo subtítulo es "Crítica de la crítica crítica"), y muy particularmente del conjunto de las obras dedicadas a la economía, sobre todo *El capital*, cuyo subtítulo es precisamente "Crítica de la economía política". No estamos aquí frente a una idiosincrasia de Marx, sino de uno de los momentos más característicos de su posición teórico-metodológica: el uso de la palabra "crítica" indica que la propuesta de Marx, cuando trabaja con datos provenientes de un dominio particular del ser social, como es el caso de la economía, consiste en reconocer muchas veces la pertinencia y la relevancia de esos datos, aunque al mismo tiempo sin perder de vista la necesidad de someterlos a un tratamiento crítico. Es como si Marx afirmara que, a pesar de que se proponga escribir sobre un objeto delimitado por una ciencia particular y utilizar los datos construidos por ella, no está escribiendo —por ejemplo, en el caso de *El capital*— un simple texto de economía, sino una *crítica* de la economía política. Lo mismo podríamos decir de sus dos textos juveniles sobre Hegel, que no son meramente textos de ciencia política o de filosofía, sino textos que proponen explícitamente una *crítica* de la política (del Estado moderno) y una *crítica* de la filosofía (especulativa).

142 G. Lukács, *El asalto a la razón*, Barcelona-México, Grijalbo, 1986, p. 471 y ss.

Podríamos definir esa *crítica* marxiana —la cual, con el último Lukács, llamaríamos crítica “ontológica”¹⁴³— afirmando que ella se empeña en someter los resultados de las ciencias particulares a dos criterios de evaluación. En primer lugar, al criterio de *totalidad*, a través del cual se busca relacionar dialécticamente los objetos elaborados por la ciencia particular con la totalidad social, *mediatizando* y *desfetichizando* tales objetos, haciendo que dejen de ser meros “hechos” y se conviertan en procesos. Y en segundo lugar, la crítica procura someter los resultados de la ciencia particular al criterio de la *historicidad*, ya que para el marxismo la totalidad que se tiene en vista no es una totalidad cerrada y definitiva, sino un *proceso de totalización*,¹⁴⁴ en el cual el todo es comprendido como algo abierto y fuertemente dinámico; con esto los objetos analizados pierden su aparente “naturalidad”, convirtiéndose así en estados transitorios de un devenir ininterrumpido. No me parece necesario insistir que los dos momentos de la crítica ontológica — el de la totalidad y el de la historicidad — son dos lados de una misma moneda, ya que la totalidad afirmada por la dialéctica marxiana es una totalidad estructuralmente histórica.

Por lo tanto, la base de tal crítica ontológica es la comparación de los resultados particulares de la ciencia que está siendo criticada con el conjunto de la vida social; y su objetivo es precisamente el de examinar hasta qué punto esos resultados corresponden o no al movimiento global e histórico del objeto que está siendo elevado a concepto. Tomemos un ejemplo concreto. El centro de la crítica de Marx a la economía política consiste en mostrar que sus resultados, particularmente aquellos presentes en las obras clásicas de Smith y Ricardo, no son incorrectos, ya que muchas veces reproducen determinaciones fundamentales del orden económico capitalista. En definitiva, el límite básico de esa ciencia económica consiste en atribuir tales determinaciones a cualquier organización social, suponiendo así que ciertas formas de relación social y económica que ocurren apenas en la específica formación histórica capitalista, son eternas y “naturales”, pudiendo ser generalizadas para cualquier orden económico-social, pasado o futuro. Marx ironiza esa suposición al afirmar, por ejemplo, que considerar el anzuelo del pescador primitivo (que es ciertamente un medio de producción) como capital, es un grosero anacronismo. Ciertamente que, en el marco de la relación social

capitalista, todo medio de producción, cuando, puesto en movimiento por el trabajo ajeno, se convierte en capital; pero eso no significa en modo alguno que todo medio de producción, sea cual fuera la relación de producción en que esté inserto, pueda ser tratado como capital, ya que —como Marx no se cansa de repetir— el capital no es una “cosa”, sino una relación social: y es esa relación social la que *convierte* al medio de producción en capital. Esa “naturalización” de fenómenos sociales eminentemente *históricos*, tiene un resultado claro: para la economía política en tanto ciencia particular, el capital — al tornarse algo “natural” — se vuelve también algo eterno, la forma por excelencia de la interrelación humana (para repetir la expresión de Marx anteriormente citada, lo *especial* es tomado como *general*). La crítica ontológica marxiana asume de ese modo otra fundamental dimensión: no solo instaura la posibilidad de una correcta reproducción intelectual de la realidad, sino que también funciona como un eficiente medio de desmitificación de los componentes *ideológicos* ocultos en las representaciones aparentemente científicas de la realidad.

Ese empeño de Marx en historizar y globalizar los fenómenos del orden económico, puede ser tomado como un paradigma del correcto tratamiento marxista de los resultados de las demás ciencias sociales particulares. Con frecuencia esos resultados no son equivocados, no son *en sí* expresiones de ideología o falsa conciencia; son apenas definidos de modo unilateral, extrapolados para niveles de lo social donde no están presentes, o entonces, para épocas históricas donde no pueden ser plenamente reconocidos, volviéndose así instrumentos para representaciones ideológicas. Distinguir entre la verdad parcial de esos resultados y su uso ideológico, es una de las principales tareas de la crítica ontológica que el marxismo debe permanentemente ejercer en sus relaciones con las ciencias sociales particulares. Por lo tanto, esa crítica no debe ser una crítica aniquiladora, que afirme pura y simplemente que las ciencias particulares están globalmente equivocadas. Por el contrario, el objetivo es el de rescatar los resultados parciales positivos de las mismas, dándoles, sin embargo, un tratamiento crítico-dialéctico capaz de relacionar tales resultados con la totalidad y la historicidad. Se trata así de *mediatizar* lo que las ciencias sociales presentan como algo inmediato, de *desfetichizar* los “hechos sociales”, a través de su vinculación con la praxis.

Y al hablar de praxis proponemos una primera y fundamental concretización de la noción *marxiana* de totalidad, ya que el concepto de praxis se sitúa en el corazón de la ontología marxista del ser social. En realidad, la totalidad que el marxismo tiene en vista no es la totalidad del “Espíritu”, como en Hegel, sino la *totalidad de la praxis*: siendo expresión de la plena articulación entre sujeto y objeto, la praxis es una *acción* que se objetiva en

143 Cf., por ejemplo, G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma, Riuniti, v. 1, 1976, pp. 261-403.

144 En su peculiar lectura del marxismo, uno de los varios méritos de Sartre está en haber insistido en esa apertura de la totalidad, lo cual lo lleva a preferir siempre el término “totalización” (Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960, pp. 13-111).

estructuras o instituciones. Y precisamente por eso es ella la que brinda el punto de vista totalizante capaz de disolver todas las unilateralidades “subjetivistas” u “objetivistas” con las cuales las ciencias sociales particulares acostumbran tratar, tanto las acciones como las estructuras.

2. La recuperación gramsciana de la crítica ontológica de Marx

Gramsci trabajó con las ciencias sociales particulares a partir de un paradigma semejante al adoptado por Marx en su “crítica de la economía política”. Pero desde ya cabe aquí una importante excepción: se puede decir que Gramsci, en cierto modo, transfiere el tratamiento prioritario dado por Marx a la economía (ciertamente la ciencia particular con la cual este último más se confrontó), llevándolo hacia la sociología, y muy particularmente hacia la ciencia política. Y Gramsci hizo esa opción porque partió del presupuesto – el cual puede ser fácilmente confirmado con la lectura de los *Cuadernos de la cárcel* – de que la crítica de la economía política ya había sido hecha: él acepta integralmente los resultados de esa crítica, tanto los producidos por el mismo Marx como, y quizás sobre todo, los existentes en los desarrollos que encuentra en la obra de Lenin, particularmente en *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Para proseguir el trabajo crítico iniciado por Marx, se trataba entonces de extenderlo a nuevos ámbitos de la totalidad social, una operación que se tornaba aún más necesaria en la medida en que, en la época de Gramsci, la economía política dejó de ser el centro de articulación del pensamiento burgués, como lo fue en su fase de ascensión revolucionaria, siendo sustituida en esa función precisamente por la sociología y por la ciencia política.¹⁴⁵

Ya que da por supuesta la realización de la crítica de la economía, ese fue el terreno de la teoría social para el cual Gramsci menos contribuyó. El historiador inglés Eric Hobsbawm parece así estar en lo correcto cuando afirma que Gramsci hace contribuciones sustantivas para todas las ciencias sociales particulares, salvo tal vez para la economía.¹⁴⁶ En realidad, aquel que haya leído los *Cuadernos* sabe que Gramsci trabajó relativamente poco con los temas de economía *stricto sensu*, no teniendo muchas contribuciones significativas para una reflexión creativa sobre los fenómenos económicos del mundo contemporáneo. Pero insistiría en la expresión “relativamente”,

145 Sobre ese pasaje de la “crítica de la economía” a la “crítica de la sociología”, y sobre sus razones históricas y teóricas, ver las incitantes observaciones de Luis Razeto Migliaro y Pasquale Misurata, *Sociologia e marxismo nella critica di Gramsci*, Bari, De Donato, 1968, p. 19 ss.

146 E. J. Hobsbawm, “Una pietra angolare del marxismo”, en *Rinascita*, 27 maggio, 1975, p. 6.

ya que – en las famosas notas sobre “Americanismo y fordismo”, así como en algunas observaciones sobre el fascismo – Gramsci intenta también reflexionar sobre las nuevas formas de intervención del Estado en la economía, o sea, sobre determinaciones que se manifestaban en el capitalismo de su tiempo y que aún no habían sido tratadas por Lenin.¹⁴⁷ Pero el hecho es que también en esos casos, como siempre en su obra, el foco de la atención está concentrado sobre todo en la política (en las nuevas formas de la hegemonía burguesa) y no en las determinaciones económicas *stricto sensu*. De cualquier modo, incluso con esa excepción, la economía es ciertamente la ciencia social particular para la cual Gramsci menos contribuyó. Su principal contribución reside en la crítica histórico-ontológica de dos esferas del ser social, o si se prefiere, de dos ciencias sociales particulares: la sociología, y sobre todo, la ciencia política. Son esas las dos ciencias sobre las cuales prioritariamente se ejerce – en el sentido marxiano de la palabra – la crítica existente en la obra de Gramsci.

En lo que respecta a la crítica de la sociología, esta aparece sobre todo en la discusión de Gramsci con Bukharin.¹⁴⁸ Es curioso observar, por lo tanto, que Gramsci critica la sociología, no tanto en la versión de sus pensadores “clásicos”, sino en aquella que aparece en la obra de un autor marxista, precisamente Nicolai Bukharin, con quien Gramsci incluso tenía grandes afinidades políticas. Bukharin publicó en 1924, en la época de su apogeo político, un libro llamado *Tratado de materialismo histórico*, que recibió en la traducción francesa el subtítulo de *Ensayo popular de sociología marxista*; fue esta edición francesa que Gramsci consultó en la cárcel. Este libro pasó a ser, por lo menos hasta el final de los años 1930, quizás el principal texto de introducción al marxismo. Optando por su crítica, Gramsci hizo una elección hábil, ya que, de ese modo, no solo criticaba a la sociología en general (muchas de cuyas formulaciones clásicas eran asumidas acríticamente por Bukharin en su manual), sino que al mismo tiempo criticaba también a un tipo de marxismo vulgar, de clara inspiración positivista, que recogía del pensamiento burgués tardío una visión de la sociedad que, como Gramsci apunta, es insuficientemente historicista y muy poco dialéctica.

El principal tema de la crítica de Gramsci a Bukharin es que éste, en su libro, subestima el papel del sujeto en la construcción de los procesos sociales: el autor ruso insistía excesivamente en el peso de las estructuras, de la “objetividad”, por las cuales los hombres serían rígidamente determinados. De eso resultaba la idea, muy repetida en los sucesivos manuales de

147 A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, cit., v. 6, p. 59 ss.

148 *Cuadernos*, cit., v. 4, p. 261 ss.

“marxismo-leninismo”, publicados más tarde por la Academia de Ciencias de la extinta Unión Soviética, de que los hechos sociales ocurren independientemente de la voluntad y de la conciencia de los hombres. Gramsci, con toda razón, consideraba esa idea equivocada, totalmente ajena a la lección de la dialéctica histórica de Marx, ya que para ella es obvio que la vida social no puede ocurrir independientemente de la voluntad y de la conciencia humana: la vida social es producto de la acción de sujetos, y en esa medida, tanto la conciencia como la voluntad de los hombres son factores decisivos (aunque no absolutos) en la construcción de la objetividad social.¹⁴⁹ Lo que falta a esa visión “sociológica” de Bukharin es el reconocimiento del papel central de la praxis en la construcción del ser social, o sea, del papel de la voluntad colectiva de los hombres en la gestación de las estructuras, de las objetividades sociales. Con eso, Bukharin se identificaba claramente con el positivismo sociológico. Gramsci, por ejemplo, critica su concepción de objetividad mostrando que, en el caso de la objetividad social, no es posible concebirla sin tener en cuenta la conciencia y la voluntad de los hombres, es decir, sin encarar dicha objetividad —como diría Marx en su citada tesis sobre Feuerbach— también por su lado subjetivo (o, más precisamente, intersubjetivo). En esa medida, la crítica de Gramsci a la sociología bukharianiana es una crítica a la sociología en general, a la idea de que los hechos sociales deben ser tratados como “cosas”, como diría Durkheim. Si releemos los *Cuadernos* con atención, podremos ver que muchas de sus formulaciones críticas contra Bukharin son plenamente aplicables también a la sociología de inspiración durkheimiana.

Quién conozca la obra de Gramsci sabe que ella está marcada decisivamente por la idea de la centralidad de la política.¹⁵⁰ Gramsci frecuentemente afirma que “todo es política”, sea la filosofía, la cultura en general, etc. Así, el punto de vista de la totalidad —el ángulo a partir del cual se realiza la crítica de las ciencias particulares en nombre de la totalidad—, asume en él una dimensión claramente política. Sin embargo, es preciso dejar claro qué es lo que Gramsci entiende por “política”. A lo largo de su obra, él utiliza dos conceptos de política, uno que puede ser definido como “amplio” y otro

“restringido”. El concepto “amplio” se expresa en aquello que en los *Cuadernos* él llama “catarsis”, definiéndola de la siguiente forma:

Se puede emplear el término *catarsis* para indicar el pasaje del momento meramente económico, o egoístico-pasional, para el momento ético-político, o sea, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Eso significa también el pasaje de lo ‘objetivo’ a lo ‘subjetivo’, de la necesidad a la libertad. La estructura [o sea, la estructura económica], de fuerza exterior que aplasta al hombre, que lo asimila a sí, que lo torna pasivo, se transforma ‘en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas.’¹⁵¹

Por lo tanto, para Gramsci el concepto de *catarsis* tiene una dimensión política: el momento “catártico” es aquel en el cual el hombre afirma su libertad en relación a las estructuras sociales, revelando que —a pesar de ser condicionado por las estructuras, y en particular por las estructuras económicas—, al mismo tiempo, es capaz de utilizar el conocimiento de esas estructuras como fundamento para una praxis autónoma, para la creación de nuevas estructuras, o como él mismo afirma, para “generar nuevas iniciativas”. En ese sentido, en la medida en que ese concepto “amplio” de política afirma el momento de la teleología (de la libertad) como momento ineliminable de la acción humana, Gramsci está plenamente de acuerdo con la propuesta ontológico-social de Marx cuando dice que “todo es política”, o sea, que el todo social es atravesado por la praxis creadora (no limitándose, por lo tanto, a la praxis reiterativa); y de la praxis creadora hace parte, en cuanto momento ideal privilegiado, la conciencia ético-política, entendida como una forma de conciencia que procura lo universal, la totalidad. En todas las esferas de la praxis humana es posible percibir momentos en los cuales los individuos no solo sufren el condicionamiento de las estructuras existentes, sino también las disuelven, y en el mismo proceso generan nuevas estructuras. Por lo tanto, Gramsci no es un “politicista” por dar prioridad en su reflexión a la dimensión política de la praxis social, ya que —en la medida en que identifica política y “catarsis”— capta con esa identificación una determinación básica de la ontología del ser social. Él está, por lo tanto, en pleno acuerdo con la ontología marxiana cuando afirma, por ejemplo, que la conciencia social no es un epifenómeno, es decir, que el momento ideal tiene un peso decisivo en la construcción de la vida social.

149 En *El capital*, Marx sostiene: “Como dice Vico, la historia humana se distingue de la historia natural en la medida en que hicimos una y no la otra”. No es otro el sentido de la primera tesis de Marx sobre Feuerbach: “El defecto fundamental de todo materialismo anterior —inclusive el de Feuerbach— está en que solo concibe el objeto, la realidad, el acto sensorial, bajo la forma de objeto o de la percepción, aunque no como actividad sensorial humana, como praxis, no de modo subjetivo”.

150 Cf., C. N. Coutinho, *Introducción a Gramsci*, ed. cit., sobre todo p. 75 ss.

151 *Cuadernos*, cit., v. 4, p. 142.

Toda la teoría gramsciana de la ideología – que es parte esencial de las reflexiones existentes en los *Cuadernos* – está marcada por la convicción de que la ideología es una realidad práctica. Diferentemente de cierta tradición marxista, para la cual ideología es apenas “falsa conciencia” (en contraste con conciencia verdadera o científica), Gramsci piensa que, independientemente de ser verdadera o no en sentido epistemológico, “la teoría se transforma en poder material después que se apodera de las masas”.¹⁵² En esa medida hay cosas que epistemológicamente – o sea, del estricto punto de vista de la teoría del conocimiento – pueden no ser verdaderas, pero que del punto de vista ontológico-social son hechos reales. Por ejemplo: si un número sustantivo de miembros de una sociedad cree en la existencia de Dios, Dios pasa a tener existencia social, independientemente de su existencia o no en el plano de la ontología de la naturaleza. Los valores sociales, las religiones, las ideologías, las concepciones del mundo, en la medida en que son fenómenos de masa, en que se vuelven momentos ideales de la acción de sujetos colectivos, son una “verdad” socialmente objetiva, dotados de la misma espesura ontológica de fenómenos como el Estado o la plusvalía (basta pensar, por ejemplo, en el papel que la religión cristiana y sus instituciones tenían en la Edad Media). Esa constatación es una importante contribución de Gramsci para la teoría marxista del momento ideal y de la ideología.¹⁵³

Gramsci leyó los pragmatistas, y es posible que haya sido influenciado por ellos, en su teoría de la ideología, aunque, como ya vimos, también haya una explícita y declarada inspiración en el joven Marx. De cualquier modo, el hecho es que Gramsci insiste en que las ideologías son realidades socioprácticas. Él distingue entre, por un lado, lo que llama “ideología cerebrina”, que resulta de una especulación individual o de algunos pocos y que no se torna un fenómeno de masa; y, por otro lado, lo que define como “ideología orgánica”, que corresponde a la toma de conciencia de grupos o clases, decisivos en una determinada formación social.¹⁵⁴ El marxismo, por ejemplo, independientemente de ser o no una verdad científica, se volvió ideología cuando se convirtió en fenómeno social objetivo: no se puede ignorar el papel de los valores forjados por el marxismo en la formación de la sociedad contemporánea, cualquiera que sea nuestra posición sobre el

152 Cito aquí (como incluso Gramsci lo hace con frecuencia) la célebre expresión de Marx existente en “Crítica de la filosofía hegeliana del derecho. Introducción”.

153 Se trata de una posición que también será adoptada por el último Lukács, como se puede ver en el bello capítulo sobre “El momento ideal e l’ideología”, en *Per ontologia dell’essere sociale*, cit., v. 2, 1981, pp. 335-555, en donde hay una explícita referencia a Gramsci.

154 *Cuadernos*, cit., v. 3, p. 159

hecho, por ejemplo, de existir o no la plusvalía como fenómeno social objetivo. En ese sentido, la posición de Gramsci refuerza la concepción marxiana de la totalidad social como algo formado orgánicamente por la interacción de sujeto y objeto, de conciencia y praxis, o –para usar términos propios de la tradición sociológica– de acción y estructura.

Ahora bien, si Gramsci critica la sociología desde el ángulo de la política entendida como “catarsis”, eso significa entonces, que ese ángulo crítico se basa – tal como el de Marx en relación a la economía – en el principio de la totalidad y de la historicidad. Como ya observé, Gramsci está lejos de ser un “cientista político”: él tiene un concepto amplio de política como “catarsis”, lo que significa que en su reflexión todas las esferas sociales contienen, por lo menos como posibilidad, el momento de la libertad, de la univesalización. Por lo tanto, criticar el pseudo-objetivismo de la sociología desde el ángulo de la política (en sentido amplio), significa criticar una ciencia social particular desde el ángulo de la historia, de la praxis totalizadora. En otras palabras, la crítica gramsciana de la sociología tiene el mismo sentido metodológico de la crítica marxiana de la economía política.

Pero Gramsci se vale también de otro concepto de política, que antes llamé de “restringido”, y que es esencialmente el mismo utilizado por la llamada “ciencia política” en tanto ciencia social particular. Y se puede constatar que él se enfrentará con ese concepto “restringido” también de modo crítico, en el sentido histórico-ontológico ya aludido. La principal tradición del pensamiento político moderno, de Maquiavelo a Gaetano Mosca – y no cito a los dos por azar, sino porque son frecuentemente referidos por Gramsci en los *Cuadernos* –, define la política como la esfera social donde se manifiesta la existencia de gobernantes y gobernados: existe política cuando existe una relación de poder, la cual implica esa existencia de gobernantes y gobernados.

También Gramsci dice explícitamente que el “primer elemento” de la política, entendida en ese sentido restringido, “es que existan gobernantes y gobernados, dirigentes y dirigidos. Toda ciencia y arte de la política se basa en ese hecho primordial, irreductible (*en ciertas condiciones generales*)”.¹⁵⁵ En otras palabras, Gramsci reconoce como pertinente el objeto de la ciencia política, pero lo somete a una crítica de inspiración marxiana: ese objeto no es un hecho natural o eterno, no es una situación que caracterice cualquier orden social, ya que no siempre existieron (y nada garantiza que siempre existirán) gobernantes y gobernados. Relacionando la esfera política con la totalidad y la historia, Gramsci muestra que esa división entre gobernantes y gobernados resulta de la división de la sociedad en clases, lo que no

155 *Cuadernos*, cit., v. 5, p. 175.

siempre existió; y muestra también que, en la medida en que la sociedad llegue a superar esa división en clases antagónicas, habrá una tendencia a la desaparición de esa división entre gobernantes y gobernados.

En los *Cuadernos*, hay un momento donde Gramsci indica de modo muy claro, cómo ese punto de vista histórico y totalizante es —en sus palabras— “la innovación fundamental introducida por la filosofía de la praxis [es decir, por el marxismo] en la ciencia de la política”; y esta se expresa en la “demostración de que no existe una abstracta ‘naturaleza humana’, fija e inmutable (...), sino que la naturaleza humana es el conjunto de las relaciones sociales históricamente determinadas”. Por lo tanto, prosigue Gramsci, “la ciencia política debe ser concebida, en su contenido y también en su formulación lógica, como un organismo en desarrollo”.¹⁵⁶ Aquí está expuesta la idea —de origen claramente marxiano— de que es preciso someter al criterio de la totalidad histórica, o sea, a una crítica ontológica, los conceptos generados por las ciencias particulares, incluso cuando éstos captan constelaciones empíricas efectivamente existentes.

La explicación tautológica del poder (o de la existencia de gobernantes y gobernados) por la “voluntad de poder” —con su consecuente fundamentación en el hecho de que unos pocos asumen esa voluntad y la llevan hasta el fin, mientras la mayoría (formada por débiles y resentidos) fue “hecha” apenas para obedecer—, es una explicación que puede ser frecuentemente encontrada en el tratamiento de la política, por lo menos desde Nietzsche, tornándose reiterativo en las diversas teorías “elitistas”, tanto conservadoras como liberales. Ese concepto ahistórico de poder aparece, por ejemplo, en la obra de un pensador tan significativo como Max Weber: para él, el poder es algo que se enraiza en la naturaleza humana, derivando del “hecho” (asumido acríticamente) de que los hombres y las naciones son dotados de una innata y misteriosa “voluntad de prestigio”.¹⁵⁷ Es a partir de esa abstracción que Weber construye sus famosas tipologías, algunas de las cuales, como veremos, presentan indiscutible interés para la comprensión de fenómenos parciales de la vida política y social, a pesar de que les falte la dimensión de contenido que resultaría de una visión histórico-totalizante de los procesos.

Como ya vimos, en Gramsci también aparece la afirmación de que existen gobernantes y gobernados, y de que inclusive éste es el punto de partida de la ciencia y de la realidad políticas; además, muchas de sus reflexiones se centran en esa polaridad y buscan aclarar, por ejemplo, de qué modo el gobernante gobierna y por qué el gobernado obedece, lo que le permite desarrollar una

démarche teórica que introduce nuevas determinaciones en los conceptos de coerción y consenso, las cuales ciertamente enriquecen las reflexiones clásicas sobre el tema. Pero Gramsci no es *solo* un cientista político, dado que es consciente de que ese punto de partida debe ser *criticado*. Después de reconocer como válido el objeto de la ciencia política, él indaga: “¿Se pretende que siempre existan gobernados y gobernantes, o se desea crear las condiciones en las cuales desaparezca la necesidad de esa división?. Es decir, ¿se parte de la premisa de la eterna división del género humano, o se piensa que ésta sea solo un hecho histórico, correspondiente a ciertas condiciones?”.¹⁵⁸ Como Gramsci adopta claramente la segunda alternativa de cada pregunta, se vuelve obvio que para él la existencia de gobernantes y gobernados —objeto primordial de la ciencia política— tiene su génesis en determinada constelación histórica, es decir, en el surgimiento de las clases sociales, no siendo así un hecho “natural”. Como marxista, está convencido de que no siempre existieron clases, y de que su existencia definitiva no es algo fatalmente necesario. Y es por eso que, aun desarrollando los conceptos de la ciencia política (tal como Marx lo hizo con los de la economía), él es capaz al mismo tiempo de someter tales conceptos a una crítica histórico-ontológica, la cual tiene su parámetro en el punto de vista de la totalidad.

Existe un empeño permanente de Gramsci por mostrar que la esfera de la política (en sentido restringido) no puede ser entendida solo en su propio nivel, sino que demanda un constante apelo a la totalidad. Tomemos como ejemplo un famoso pasaje de los *Cuadernos*, intitulado “Análisis de las situaciones. Relaciones de fuerzas”,¹⁵⁹ en el cual Gramsci intenta indicar la metodología correcta para proceder a un análisis de coyuntura. En ese pasaje, él muestra que la condición necesaria para examinar la esfera de las relaciones de poder es el examen previo de las bases económicas sobre las cuales se desarrolla la acción política. Gramsci registra dos niveles principales de manifestaciones de la relación de fuerzas. Hay un primer nivel que, según él, puede ser tratado a la manera de la ciencia natural, en el cual se busca saber, por ejemplo, cuál es la población económicamente activa de un país, cuál es el peso de las clases trabajadoras en esa población, de qué modo esta última se distribuye entre la ciudad y el campo, cuál es el peso relativo de los sectores primario, secundario y terciario etc.; en otras palabras, en ese nivel, el análisis se coloca más allá del universo de la política y busca captar el movimiento de las estructuras económicas, de las relaciones sociales de producción. Pero existe también el nivel donde se hace el análisis especí-

156 Ibid., p. 96.

157 M. Weber, “La política como vocación”, en *Escritos políticos*, México, Folios, 1982.

158 *Cuadernos*, cit. v. 5, p. 178.

159 *Cuadernos*, cit., v. 5, p. 32 ss.

fico de la relación política de fuerzas, en el cual se procura determinar de qué modo las clases y grupos sociales están organizados, cuál es su grado de conciencia, cuáles son sus propuestas concretas para la sociedad, qué apoyo tienen en otros grupos etc.¹⁶⁰ Por lo tanto, incluso cuando trabaja con la política *stricto sensu*, Gramsci no es un “politológico”: él sabe que la esfera de la política está sometida a la totalidad histórica, siendo imposible entender adecuadamente lo que en ella ocurre sin una clara referencia a las demás esferas de la sociedad, en particular a la esfera de las relaciones sociales de producción. De esta forma, él recupera plenamente el principio marxiano de la totalidad.

3. La contribución de Gramsci a las ciencias sociales

Con todo, a pesar de que plenamente atento a las necesidades de criticar ontológicamente los objetos de las ciencias sociales particulares (y tal vez por eso mismo), Gramsci – con sus instigantes observaciones – ciertamente contribuye al desarrollo específico de muchas de ellas. Además de dedicarse a temas explícitamente “politológicos”, Gramsci analiza también varios otros fenómenos sociales que hoy serían “departamentalmente” clasificados como sociológicos o antropológicos. Hay en los *Cuadernos*, por ejemplo, toda una teoría de los intelectuales que, a pesar de que está directamente relacionada a su preocupación por la política, contiene reflexiones y material empírico que no pueden ser ignorados por ningún sociólogo que se ocupe del tema. Lo mismo podría ser dicho de sus análisis de la religión y de la cultura popular, los cuales hoy serían probablemente clasificados como “antropológicos”. Por su parte, estudiosos de la literatura, de la lingüística y de la pedagogía también encuentran en los *Cuadernos* preciosas indicaciones temáticas y metodológicas para sus investigaciones específicas.

Gramsci puede ser considerado como uno de los marxistas que más contribuyó al desarrollo concreto de las llamadas ciencias sociales. En un importante libro,¹⁶¹ el historiador Perry Anderson afirma que una de las principales características de lo que él llama “marxismo occidental”, sería

su concentración en temas filosóficos, con la paralela subestimación o abandono de investigaciones empíricas. Si examinamos las obras del joven Lukács, de Karl Korsh o de algunos miembros de la Escuela de Frankfurt en su primera fase – las principales expresiones del “marxismo occidental” –, veremos que hay efectivamente una marcada tendencia de esa vertiente del marxismo en el sentido de fijarse a nivel de la filosofía, o más precisamente, de las conexiones más generales de la totalidad, con un cierto desprecio por las investigaciones empíricas. Entre los autores que Anderson clasifica como “marxistas occidentales”, Gramsci fue indudablemente quien más reflexionó sobre los temas hoy hegemonizados por las ciencias sociales particulares; sin jamás perder de vista la dimensión filosófica de la totalidad, fue él quien más contribuyó para el desarrollo y enriquecimiento de los objetos específicos de esas ciencias. El autor de los *Cuadernos* no es un cientista político, ni un sociólogo, ni un pedagogo, ni un antropólogo, ni un trabajador social; pero, a pesar de eso (o tal vez por eso mismo), tiene mucho que decir y enseñar a los cientistas políticos, a los sociólogos, a los pedagogos, a los antropólogos y a los trabajadores sociales.

Ciertamente no puedo detenerme aquí en las innumerables contribuciones de Gramsci a las ciencias sociales particulares. En ese sentido, sería tema de una fecunda investigación listar lo que los mismos representantes de las ciencias sociales dicen, en cada caso concreto, sobre la contribución de nuestro autor a sus problemáticas específicas.

Sin la menor pretensión de ser exhaustivo, me gustaría dar algunos ejemplos concretos. Pienso que un sociólogo que leyó a Karl Mannheim y que trabaja bajo su inspiración, ganaría mucho discutiendo el concepto gramsciano de “intelectual”. Como se sabe, Mannheim fue, entre los sociólogos, uno de los que más se empeñó en la comprensión de lo que es el intelectual, llegando incluso – en el desarrollo de la especificidad hoy conocida como “sociología del conocimiento” – a crear una ingeniosa teoría según la cual la fracción de los intelectuales puede ser prácticamente equiparada a una clase social. Las clases sociales, según Mannheim, crean sus propias visiones de mundo, “ideológicas” o “utópicas”. La “ideología” sería la visión del mundo de los grandes grupos conservadores, sobre todo de la burguesía, que se empeñan en mantener el actual *status quo*; la “utopía”, por el contrario, sería el pensamiento de la clase que pretende transformar ese *status quo*, o sea, en el mundo de hoy, del proletariado. Para Mannheim, existe una fracción social intermediaria, que él designa como la intelectualidad “libre de vínculos”,

160 Para definir esos dos niveles de análisis, Gramsci se inspira explícitamente en Marx: “Es preciso distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden ser apreciados con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas por las cuales los hombres adquieren conciencia de ese conflicto y luchan para resolverlo” (Marx, Prefacio [1859] a *Contribución a la crítica de la economía política*, cit.)

161 P. Anderson, *Consideraciones sobre el Marxismo Occidental*, Siglo XXI. 1978.

que por eso mismo sería capaz de superar, tanto la ideología como la utopía, elaborando así una representación verdadera de la realidad.¹⁶²

A pesar de que no se refiera explícitamente a Mannheim, Gramsci polemiza con él cuando trata de los intelectuales, cuando contesta que los intelectuales pueden situarse por encima de las clases fundamentales, desarrollando así un punto de vista propio; pero al mismo tiempo, al distinguir entre lo que llama de “intelectuales tradicionales” y de “intelectuales orgánicos”, evita la tendencia reduccionista de un cierto marxismo, en el sentido de subordinar directamente al intelectual a las clases sociales, retirándoles cualquier autonomía. Para Gramsci, intelectual orgánico es aquél creado por la clase social en su desarrollo, siendo su papel fundamental el de dar una conciencia homogénea a la clase a la cual se vincula. Pero existe también un colectivo muy amplio de intelectuales, que llama “tradicionales”, los cuales –por no estar directamente vinculados a las clases sociales fundamentales– poseen una mayor autonomía frente a los intereses sociales inmediatos.¹⁶³ Así, en su teoría de los intelectuales, Gramsci recoge el momento positivo de la reflexión de Mannheim, o sea, la percepción de la importancia de la intelectualidad en la sociedad moderna, así como de la posibilidad de que un importante sector de la misma, gane autonomía frente a las clases sociales; pero al mismo tiempo, como marxista, relaciona a los intelectuales a la totalidad de la vida social, sin atribuirles una posición de superioridad, ni siquiera epistemológica, en relación a los demás grupos sociales, como lo hace Mannheim.

Esa es una de las muchas contribuciones que un “sociólogo del conocimiento” preocupado con su especificidad académica podría encontrar en la obra de Gramsci. Pero en ella existen también temas propios de la sociología de las religiones, con un tratamiento que se ubica en muchos casos en el nivel de interés de las más lúcidas reflexiones de Max Weber sobre el asunto.¹⁶⁴ En cuanto a la historiografía (no apenas en el sentido de la filosofía de la historia, sino del análisis histórico *stricto sensu*), hay también enormes contribuciones de Gramsci. Una de las que me parece extremadamente fecunda, incluso para el caso brasileño, es el concepto de “revolución pasiva”, o sea, la idea de que la modernización, la transición

162 K. Mannheim, *Ideología y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.

163 Cuadernos, cit., v. 4, p. 5 ss.

164 Es significativo observar que las reflexiones de Gramsci interesan, no solo a los sociólogos de la religión, sino también a los teólogos. Giuseppe Staccone, por ejemplo, en su *Filosofia da religião. O pensamento do homem ocidental e o problema de Deus* (Petrópolis, Vozes, 1989), dedica a Gramsci nada menos que un tercio de su libro (pp. 168-247), aunque su inicio sea el tratamiento del problema de Dios en la filosofía griega.

para el capitalismo, ocurre frecuentemente a través de procesos por lo alto, los cuales excluyen la participación popular, pero que, no obstante eso, modernizan efectivamente al país que los experimenta.¹⁶⁵ Se tornó un hecho reiterativo en la historiografía la afirmación de que la vía “clásica” para la modernidad y el capitalismo es la Revolución francesa, o sea, una revolución desde abajo, con amplia participación popular, mientras que serían vías “no clásicas” esas formas de transición por lo alto. Desde el punto de vista histórico-filosófico, es decir, cuando se intenta captar los procesos en su forma más “pura”, más próxima a su concepto (en el sentido hegeliano de la expresión), esa afirmación es ciertamente correcta. Pero el hecho es que empíricamente la vía no clásica es mucho más frecuente que la clásica. Por eso el tratamiento de ese tipo de transición “pasiva”, hecho sobre todo con base en un análisis de la evolución histórica de Italia, se constituye en una gran contribución de Gramsci para la historiografía, para los análisis históricos empíricos. El concepto gramsciano fue muy utilizado en Italia, en el intento de conceptualizar adecuadamente, tanto el proceso de unificación nacional (el llamado *Risorgimento*), como el fascismo; pero ha sido también usado en otros países como México y Brasil. Por lo demás, se trata de un concepto *marxista* capaz de establecer un fecundo diálogo con conceptos de modernización “no clásica” provenientes de otras matrices teóricas, como por ejemplo el de “modernización conservadora”, elaborado por Barrington Moore Jr.

Finalmente, *last but not least*: ya que estamos en el terreno en donde la contribución de Gramsci para una ciencia social particular es ciertamente más expresiva, tenemos el caso de la ciencia política, o más precisamente, de la teoría del Estado. La teoría “ampliada” del Estado – la concepción de que el poder estatal contemporáneo no se agota en los aparatos represivos y coercitivos, sino que se difunde por el conjunto de la “sociedad civil” – es un concepto ciertamente decisivo para la teoría política moderna. Pienso que ese concepto permite un análisis de los problemas de la legitimación, de la obligación política, más amplio y profundo que aquel análisis presente en la obra (indiscutiblemente valiosa) de Max Weber. Este último fue ciertamente muy eficiente en la *descripción* de los tipos de legitimidad, a las cuales llamó carismática, tradicional y legal-formal. Pero la razón estructural por la cual determinadas sociedades precisan de un nivel mayor o menor de legitimidad aparece de modo mucho más preciso en la obra de Gramsci. Él muestra, por ejemplo, que en donde la sociedad civil se desarrolló, en donde la lucha

165 Sobre el concepto de “revolución pasiva” y su aplicabilidad al Brasil, cf., C. N. Coutinho, “Gramsci en Brasil”, en Cuadernos políticos, México, n° 46, 1986, pp. 24-35.

política no se concentra solo en torno del Estado *stricto sensu*, en torno del Estado-coerción, sino que se difunde por la sociedad civil –y por lo tanto en donde la supremacía de una clase debe basarse también en el consenso, en la hegemonía–, en tales formaciones sociales, llamadas por él “occidentales”, se hace mucho más fuerte la necesidad de un tipo legal-formal de legitimidad. Pero él indica también el cuadro estructural donde en momentos de crisis de hegemonía, cuando ocurre lo que llama de “equilibrio catastrófico” entre las clases sociales fundamentales, surgen fenómenos de “cesarismo” (es el término que utiliza para definir lo que Marx llamó “bonapartismo”), durante los cuales la legitimidad asume trazos indudablemente carismáticos. En ese sentido, se puede decir que encontramos en la obra de Gramsci las determinaciones estructurales –o sea, el punto de vista de la totalidad– que permiten construir los fundamentos de contenido (u ontológico-sociales) de la instigante tipología formal-descriptiva de Weber.¹⁶⁶

Por lo tanto, si pensamos en la ciencia política contemporánea, en los principales temas que ésta aborda hoy, podremos constatar que Gramsci esbozó respuestas para la mayoría de ellos. Por ejemplo: los fundamentales análisis del Estado contemporáneo elaborados por pensadores como Jürgen Habermas y Claus Offe – influenciados no solo por Marx, sino también y sobre todo por Weber – ganarían mucho en densidad si incorporaran explícitamente las reflexiones gramscianas sobre el Estado “ampliado”. Tanto Habermas como Offe, al pensar la actual crisis del *Welfare State*, utilizan el concepto de “déficit de legitimidad”, o sea, la noción de que esa crisis no resulta solo de dificultades económicas, sino del hecho de que tales dificultades conducen a la pérdida de legitimidad; ahora bien, eso es lo que Gramsci llamó “crisis de hegemonía”, o “crisis orgánica”, constatando que sin hegemonía, es decir, sin legitimidad, una sociedad de tipo “occidental” no puede funcionar regular y normalmente. Por lo tanto, a partir de su teoría “ampliada” del Estado, Gramsci brinda imprescindibles pistas para pensar – desde un ángulo totalizante y no puramente descriptivo – el tipo específico

166 También la obra tardía de Michel Foucault es marcada por un legítimo esfuerzo en el sentido de captar la difusión del poder por la sociedad, su expansión, que se extiende más allá de los focos “tradicionales” de dominación. Pero, por no poseer el punto de vista de la totalidad, Foucault no fue capaz de elaborar una adecuada “macrofísica” del poder (lo que implica necesariamente una teoría del Estado), limitándose así a describir – muchas veces con brillo, pero a través de un tratamiento esencialmente formalista y fragmentario – lo que él mismo llamó “micropoderes”. Una lectura gramsciana de Foucault, así como de Weber, podría ofrecer importantes contribuciones para un crítica histórico-ontológica de la política, la cual, incorporando las indiscutibles contribuciones parciales de esos dos autores, fuera capaz al mismo tiempo de recuperar el cuadro ontológico histórico-totalizante donde ellas puedan asumir su plena significación.

de crisis de legitimidad que tiene lugar en el capitalismo contemporáneo. En esta medida, un cientista político *stricto sensu* tiene mucho que aprender con las reflexiones gramscianas.

Por lo demás, se puede registrar en la literatura sobre Gramsci un fenómeno nuevo. Hasta hace poco tiempo, en relación a los análisis de las fuentes de su pensamiento, se investigaba sobre todo la relación de Gramsci con sus interlocutores principales, Marx y Lenin, lo que era justo, ya que esos dos autores fueron ciertamente, junto con Maquiavelo, sus principales y más explícitos interlocutores. Con todo, hoy se busca establecer la relación de Gramsci con otras fuentes, revelándose así que también algunos importantes cientistas sociales estuvieron entre sus interlocutores. Ya existen estudios que buscan discutir, por ejemplo, si y cómo Durkheim influenció a Gramsci, una influencia que, en caso de ser confirmada, se habría dado a través de Georges Sorel. La importancia que Gramsci atribuye al universo simbólico-axiológico tendría algunos puntos en común con la noción durkheimiana de conciencia colectiva; Durkheim y Gramsci coincidirían en que el orden social en gran parte es estructurado a partir de valores ideológicos, con la diferencia decisiva de que para Gramsci – que no es funcionalista, sino dialéctico – tales valores, representando ideológicamente diferentes clases sociales, estarían siempre en contradicción, actuando no solo para conservar un orden social, sino también para transformarlo. Ya existen también estudios dedicados a las relaciones entre Gramsci y Weber, un autor además varias veces citado en los *Cuadernos*. De ese modo, el intento de reexaminar la obra de Gramsci a la luz de un posible o real diálogo con las principales matrices de las ciencias sociales particulares, es un camino fecundo de la literatura más reciente sobre nuestro autor.

Concluyendo, me gustaría resaltar los dos momentos que me parecen más importantes en el examen de las relaciones entre Gramsci y las ciencias sociales particulares. Por un lado, como todo auténtico marxista, Gramsci es un crítico de esas ciencias, en la medida en que, contra el carácter necesariamente parcial y fragmentario de éstas, él asume explícitamente el punto de vista de la totalidad y de la historicidad; por otro lado, con sus múltiples investigaciones empíricas, él contribuye decisivamente a ampliar y/o enriquecer el objeto temático de esas ciencias, promoviendo así con las mismas, una fecunda interlocución. Se trata, en definitiva, de una relación de crítica y de diálogo, la cual, por lo demás, me parece ser la relación más correcta y productiva entre el marxismo y las ciencias sociales particulares.