

NOTAS SOBRE GRAMSCI Y LAS CIENCIAS SOCIALES

Renato Ortiz

Universidade Estadual de Campinas, Sao Paulo

rortiz@unicamp.br

Traducción: Jeffrey Cedeño

No es mi intención en este breve artículo elaborar una interpretación amplia y exhaustiva de la obra de Antonio Gramsci. Varios autores ya la han realizado; creo entonces que mi contribución dentro de este contexto sería de poca utilidad. Mi punto de partida es otro, y surge a partir de una interrogante: ¿qué es lo que, actualmente, un científico social puede aprender de su obra? Se trata, por lo tanto, de una mirada unilateral e interesada, que deja por fuera un análisis cuidadoso de los conceptos para privilegiar la relación del autor con el campo de las Ciencias Sociales. ¿Era Gramsci un sociólogo?, ¿acaso un politólogo? Considero que este tipo de preguntas formula una serie de falsos problemas, ya que las preocupaciones del teórico italiano, en tanto marxista y militante, traspasaron las fronteras disciplinarias y, además, tuvieron como referencia directa la praxis política. Con todo, la indagación que orienta este ensayo tiene una razón de ser: siempre tuve una fascinación por sus escritos. Al final de los años setenta estudié sistemáticamente los *Cuadernos de la cárcel*, lo que me estimuló a escribir algunos estudios publicados en mi libro *A consciência fragmentada* (1980). Sin embargo, me llamaba mucho menos la atención la

El presente artículo constituye una revisión crítica de la obra de Antonio Gramsci desde una perspectiva sociopolítica. Considera categorías fundamentales de su pensamiento —hegemonía, ideología, intelectual—, con el objeto de trazar los contornos de una teoría crítica que traspasa los límites disciplinarios y, al mismo tiempo, ofrecer una contribución fundamental para repensar las Ciencias Sociales en el cambio de siglo.

Palabras clave: Hegemonía, Estado, Ciencias Sociales, intelectual.

Recepción: 24 de enero de 2007
Aceptación: 5 de julio de 2007

perspectiva propiamente política (partido, revolución o reforma, Estado, fuerza y consenso), puesto que el esfuerzo argumentativo de Gramsci expresaba una poderosa solvencia analítica capaz de formular y aprehender una serie de problemas sociológicos. Lo anterior me condujo a comparar sus planteamientos sobre la problemática de la religión con los de Max Weber. Retomo entonces una intuición ya antigua, procurando darle forma y consistencia, justo ahora, en un momento distinto de mi vida y de la historia de las sociedades.

Al enfrentarse con la obra gramsciana, resulta difícil que el lector logre sustraerse de una sensación inquietante: se trata de un pensamiento situado históricamente. Varios elementos confirman tal aserción. En primer lugar, el debate sobre el socialismo, que estuvo marcado por el clima socio-cultural de las postrimerías del siglo XIX y los inicios del XX y en el que una utopía de transformación radical logró sintetizar una esperanza colectiva. Se trataba de un tiempo de efervescencia—Revolución Rusa, consolidación de las organizaciones de masa, emergencia de partidos comunistas—, muy distinto al de la época contemporánea—fin del régimen soviético, caída del Muro de Berlín, declinación de los Partidos Comunistas, extinción de la Guerra Fría. Tal debate no constituía en modo alguno una mera controversia ideológica, precisamente por sus desdoblamientos en el plano teórico, y, además, muchos acreditaban que el marxismo, por estar asociado con el devenir histórico, disfrutaría de una posición privilegiada y “superior”, en relación con todas las otras interpretaciones posibles de la sociedad (las ideologías o las Ciencias Sociales).

Notes on Gramsci and the Social Sciences

This article is a critical re-reading of the work of Antonio Gramsci from a socio-political perspective. It considers the fundamental categories of his thought—hegemony, ideology, the intellectual—in order to sketch the contours of a critical theory that crosses disciplinary borders and offers a crucial contribution to the re-thinking of the Social Sciences at the turn of the century.

Key words: Hegemony, State, Social Sciences, Intellectual.

Otro aspecto considerado era lo nacional-popular, visto desde la construcción de la nación italiana, que no constituía una temática específicamente gramsciana, pues era compartida por la gran mayoría de los intelectuales de la época. Debido a que Italia se constituyó tardíamente como nación, el debate giró en torno al surgimiento de una clase dirigente capaz de organizar y gobernar al pueblo en un determinado territorio. Los análisis de Gramsci, muy diferentes a los de sus contemporáneos, subrayaron la separación entre los intelectuales y el pueblo (desde la cultura hasta la política), mas presuponían también una integración de tales fuerzas distantes. La filosofía de la praxis, en su inmanencia —un término caro al autor— coincidiría por lo tanto con la realización del proyecto nacional —distinto del proyecto liberal o el fascista—, pero era, aun así, nacional. En tiempos de globalización, resulta difícil que tal discusión sea planteada en tales términos. Aún existe una problemática de la modernidad. No se puede olvidar que la Revolución Industrial, conjuntamente con el proceso de unificación nacional, se encontraba todavía en curso en la Italia de principios del siglo XX. Una metáfora bastante corriente evidencia de manera emblemática los *impasses* de tal situación: *questione meridionale*. Gramsci escribe en un período de modernización del país, un país que, al mismo tiempo, se encuentra fragmentado por las fuerzas tradicionales y conservadoras (la Iglesia Católica), y donde la industrialización constituía un elemento dinámico en la formación de una nueva clase obrera. La oposición entre el norte industrializado y el sur agrario es tanto un desfase económico como una negación del ideal de integración nacional. Una situación enteramente distinta se presenta hoy, cuando la modernidad constituye una certeza indiscutible y el destino nacional se redefine bajo la impronta de la Comunidad Europea. Por último, la cuestión del partido. Gramsci forma parte de una generación que concibió la política, y más propiamente el partido, desde una función específica, a saber, la de “encantamiento del mundo”. Con otras palabras: el partido tenía la capacidad de comprender y organizar colectivamente las voluntades individuales. Su organicidad se encuentra anclada en valores compartidos por todos e, incluso, logra orientar la conducta de los individuos. La filosofía de la praxis, en tanto teoría universal y coherente del mundo, planteaba una inmanencia de la historia y se presentaba a sí misma como una ideología positiva. El partido sería entonces el príncipe de los tiempos modernos, el centro de irradiación de una “gran narrativa”, capaz de aprehender

el mundo en su totalidad, resignificándolo y confiriéndole inteligibilidad. Tal confianza en la capacidad de la política (Gramsci dedica numerosos pasajes para diferenciarla de la religión), ciertamente se desvanece. En un texto seminal de Octavio Ianni, *El príncipe electrónico* (2001) —un diálogo con Gramsci y Maquiavelo—, constatamos que en el mundo contemporáneo el papel que le correspondía al partido, en tanto organizador de la vida colectiva, se agotó en buena medida (aunque no enteramente) y, además, se redujo; que otra dimensión social —los media y el universo del entretenimiento—, desplazó su anterior primacía.

Los debates académicos muchas veces confunden “situado históricamente” con “caduco”. Los campos semánticos de tales significantes son claramente distintos. La noción de “situado” sugiere algo definitivo y su reiteración remite al anacronismo. De acuerdo con este planteamiento de conjunto, resulta posible afirmar que en las Ciencias Sociales la prescripción alcanza numerosas categorías, como bien lo evidenciamos en el campo del conocimiento. Por ejemplo, los descubrimientos arqueológicos sobre el origen de los humanos tornan incongruentes las concepciones que teníamos al respecto durante el siglo XIX. Podemos retornar a ellas cuando realizamos una historia de las ideas, pero sería una insensatez procurar aplicarlas a la investigación arqueológica en curso. Recuerdo una frase de Finley cuando razona sobre el progreso de la historiografía: “Todo historiador inevitablemente sufre por ignorar lo que acontecerá después de él. Todo historiador, incluso el mediocre, tiene, por tanto, una ‘experiencia histórica’ mayor que la de sus predecesores, por más destacados que hayan sido” (1994: 5). El volumen de datos acumulados y el perfeccionamiento de las técnicas utilizadas le permiten al investigador una precisión (por lo menos potencial) de la que no disponían Tucíades o Burckhardt. Conocemos, lo mismo que aquellos que no son historiadores profesionales, más sobre el pasado, pues muchas de las informaciones disponibles sustituyen otras, consideradas ahora inadecuadas. La noción de “situado históricamente” posee, sin embargo, otra configuración: no se circunscribe al espacio de la superación, de algo envejecido por el tiempo, cuya cualidad estaría arruinada. Simplemente quiere decir que el pensamiento se encuentra vinculado con un determinado contexto. En este sentido, todo pensamiento sobre la sociedad se encuentra situado, contextualizado. Este es el dilema, y diría también la delicia de las Ciencias Sociales: la imposibilidad de erigir categorías

universales. No obstante, lo anterior no nos impide en modo alguno releer a Maquiavelo o a Tocqueville, Adorno o Manheim, Malinowsky o Lévy-Strauss, una vez que sus pensamientos, contextualizados, forman parte de una interlocución constante. Las obras de nuestros antepasados (que no podríamos calificar necesariamente como antiguas) son objeto de relecturas y fecundan la imaginación sociológica en la actualidad. Dedicarse a ellas no es una pérdida de tiempo o un anacronismo, mas sí un ejercicio capaz de agudizar la reflexión crítica.

Un tema presente en *Cuadernos de la cárcel* es la relación entre el individuo y la sociedad. Tomo como ejemplo la política, una temática recurrente en el diálogo entre Antonio Gramsci y Benedetto Croce. Croce, cuando analiza el Estado, distingue entre una “función meramente política y amoral” (es decir, funcional) y una dimensión ética; para el filósofo italiano ambas expresiones coexisten en el interior de una unidad indivisible. Fuerza y consenso (autoridad y libertad, en su jerga filosófica) son correlativos y no pueden ser pensados de manera dicotómica. El Estado no se reduce, en modo alguno, a una mera dominación, más bien contiene un fundamento moral donde se inscribe la ética y la acción política. En palabras del autor:

En el acto político —siempre tras la realización de un fin determinado—, todo se encuentra mediado por la política, y de ella no se encuentra excluida la moral y la religión, las ideas, los sentimientos y las instituciones morales y religiosas [...] el hombre moral sólo realiza su moralidad obrando políticamente, aceptando la lógica de la política (Croce, 1930: 227-228).

Podría citar innumerables pasajes en su obra ocupados en argumentar sobre esta temática, pero apenas quiero llamar la atención sobre 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 subyacente en la política—, es conocido por todos. De ahí su propuesta de comprender el marxismo como una reforma intelectual y moral. Y justo en la definición de partido político, Gramsci y Croce trazan distancias. Croce, desde un punto de vista abstracto, considera la política como una cuestión moral; mientras que en el ámbito pragmático asume, según él, una perspectiva individualizante: “El problema político en tanto problema práctico es un problema de lucha, de inven-

ción, de creación, y por ende se trata de un hecho individual, personal”, y añade: “la unión entre los individuos que sienten la necesidad y la propensión de una unión de origen, en la esfera política-económica; las asociaciones, las corporaciones, los sindicatos, en la esfera ético-política; es lo que llamamos partidos políticos” (1930: 228, 236). La pregunta “¿qué debe hacer Italia?”, se convierte en “¿qué debo hacer?”. Esta inversión en el orden de las frases tiene implicaciones de naturaleza teórica, pues Gramsci concibe el partido como una unión de individuos, un conglomerado de voluntades particulares. De allí la importancia que le atribuye a los líderes, pues serían los conductores de la acción ético-política. Y justo aquí se centra la crítica de Gramsci. El príncipe moderno no es una persona real, tampoco una aglomeración de individuos. Se trata de un “organismo, un elemento complejo en una sociedad que ya tenía iniciada la materialización de una voluntad colectiva reconocida y fundamentada parcialmente en la acción” (Gramsci, 1975b: 6). Por lo tanto, el partido representa y organiza un conjunto de relaciones difusas que lo anteceden o legitiman.

Tal discusión puede ser analizada desde dos perspectivas. Una, más inmediata, se inscribe en el plano político: se trata de autores que compartían ideologías francamente antagónicas en la conceptualización de un mismo problema. Otra, que denominaría sociológica: lo que está en cuestión no es más que la naturaleza de las relaciones sociales. Esto se encuentra claramente expresado en la idea recurrente del “organismo” (la metáfora organicista aprisiona el pensamiento de muchos intelectuales). Un pasaje, relativo a la pregunta ¿qué es un hombre?, resulta sugestivo en ese sentido. El autor dialoga con la concepción católica del hombre, en la que se presupone la existencia de un individuo singular capaz de establecer una relación con los otros hombres y con la naturaleza. Al respecto, existiría un “hombre único” (o una naturaleza humana), núcleo a partir del cual se articula su interacción con el mundo exterior. Pero, ¿se trata de una respuesta realmente convincente? En ocasiones se ignora que la noción de individuo nada tiene de natural, pues ésta surge en un determinado momento histórico (como muchos intelectuales italianos, Gramsci piensa que tal noción surge a partir del Renacimiento). El “individualismo”, en tanto categoría que alimenta muchas perspectivas filosóficas, es un producto histórico y difícilmente podría ser proyectada al pasado como una tendencia válida universal. Otro aspecto se vincula con la con-

ceptualización de la sociedad. Según Gramsci, “[e]l individuo no entra en relación con los otros hombres por yuxtaposición, sino de manera orgánica, esto es, en la medida en que pasa a ser parte de organismos, desde los más simples hasta los más complejos” (1978: 39). Por lo tanto, el singular solamente hace parte del género humano mediante relaciones sociales. Ya no estamos restringidos a la noción de partido político, pero sí a instituciones sociales en el sentido amplio del término. Una concepción avanzada entiende que las relaciones sociales trascienden y definen los individuos, lo que sugiere una aproximación al pensamiento durkheimiano. La sociedad es *sui generis*, puesto que encierra una lógica propia que no puede ser reducida a la sumatoria o yuxtaposición de sus miembros. No obstante, Gramsci, a diferencia de Durkheim, no hace *tabula rasa* con el individuo, puesto que para él, ser hombre es el resultado de un proceso, donde su acción modela y transforma el medio que lo rodea:

Es un lugar común la afirmación de que el hombre no puede ser concebido al margen de su vida en sociedad; todavía no se extrae de tal afirmación todas las consecuencias necesarias, a saber, que una determinada sociedad humana presupone una determinada sociedad de cosas. En realidad, incluso ahora estos organismos supra-individuales han adquirido una significación mecanicista y determinista, de ahí la reacción contra este punto de vista. Es necesario elaborar una doctrina en la cual todas esas relaciones sean activas y dinámicas, fijando claramente que la sede de esa actividad y la conciencia del hombre individual que conoce, quiere, admira, cría, [...] y del hombre concebido no aisladamente, pero colmado de posibilidades ofrecidas por los otros hombres, es la sociedad de las cosas (41).

Esta cita apunta a una problemática constitutiva del discurso de las Ciencias Sociales: la relación entre individuo y sociedad. El hecho social posee una vida propia, como sostenía Durkheim, mientras la ética individual no se resume apenas en una adecuación a un objetivo que la trasciende, debido a que es dinámica y activa. Se trata de un dilema que reencontraremos en Bourdieu, Parsons y Sartre, cuando discuten la teoría de la acción.

En cierto modo es posible concebir la propuesta de Gramsci como un puente entre Durkheim y Weber. Esto queda claro en la cita anterior, si bien

podríamos apuntar otros ejemplos. Tomo el caso de la religión. Durkheim la considera fundamentalmente a partir de la idea de vínculo social. En este sentido, la religión construye una comunidad moral en la que sus miembros colmulgan con un mismo ideal; genera solidaridad y aproxima a los individuos. No resulta casual que uno de sus discípulos, Maurice Halbwachs, haya acuñado la noción de “memoria colectiva”. Ésta organiza los recuerdos, ritualiza la creencia y une en un mismo grupo a personas que hacen parte de ella. Los estudios durkheimianos sobre las sociedades “primitivas” tienen justamente el intento de corregir (dar otro rumbo a) sus análisis anteriores, donde la división del trabajo era un objeto central de sus preocupaciones críticas. En sus textos más tardíos (en los cuales ya no se reflexiona desde una solidaridad inmediata), privilegia el diálogo con la antropología y el universo de la religión se concibe como una conciencia colectiva, perspectiva que también la extiende a la comprensión de un fenómeno moderno: la nación. Ésta sería un todo integrado donde los individuos comparten una misma memoria colectiva. Weber, sin embargo, escoge otra dirección: la religión encarna una institución —la Iglesia— que actúa como una “empresa de salvación de almas” y para comprenderla resulta necesario conocer los meandros de su doctrina, la organización del clero y la disputa entre las percepciones y los distintos intereses en el cuadro de las visiones religiosas. Al referirse al budismo y al brahmanismo, Weber se ocupa de los sacerdotes, es decir, los especialistas, portavoces y productores de una concepción intelectualizada del mundo. De ahí su particular interés por las herejías, las rupturas en el interior de un orden ideológico y, evidentemente, su relación con el poder del Estado. Ejemplo de lo anterior lo constituye la reinterpretación que los levitas hacen del sacrificio en el contexto de unificación del pueblo hebreo. En su lucha contra el politeísmo —las creencias mágicas—, los clérigos garantizan el monopolio del sacrificio como la forma exclusiva de un grupo que opera desde el Estado, y, consecuentemente, lo legitima. Durkheim busca lo que unifica; Weber, al analizar los conflictos entre las diversas religiones (brahmanismo versus budismo, catolicismo versus herejías, confucianismo versus taoísmo, sacerdotes versus mágicos) subraya lo que las separa.

Gramsci, en cambio, se interesa por las dos dimensiones. La religión es, para él, una concepción del mundo capaz de interpretar la realidad (construye una versión), permite a los fieles actuar según una determinada ética, pero si-

multáneamente los incorpora en el seno de una misma comunidad. Esta idea recorre las páginas de *Cuadernos de la cárcel* y se encuentra sintetizada cuando afirma que el catolicismo es el “intelectual orgánico” de la Edad Media. En tanto doctrina, la religión es discutida y, a su vez, consagrada por los teólogos, que, en tal sentido, se contraponen a las herejías y a la religiosidad de los “más simples” (los monjes no poseían la misma formación teórica que los teólogos). Gramsci, como Weber, estudia en detalle el papel del intelectual, su cosmopolitismo (incentivado por el papado) en relación con la fragmentación del poder feudal, su intolerancia mediante la amenaza a la unidad de la Iglesia (San Francisco de Asís y el culto a la pobreza). En su cualidad de “orgánico”, el catolicismo funcionaría también como una especie de “argamasa cultural” entre los diversos sectores de una sociedad jerárquica. Así las cosas, la religión integra lo que se encuentra separado por lucha de intereses y desavenencias doctrinarias. En efecto, la religión es tan solo una parte de un capítulo más amplio, la ideología. Y la ideología, según Gramsci, constituye una *Weltanschauung* con un valor cognitivo capaz de interpretar el mundo ético y orientar la acción, pero también se trata de una moral ocupada en fundar un determinado tipo de solidaridad. Ciertamente, las ideologías poseen amplitud y potencialidades distintas —de ahí su distinción entre filosofía y religión, o entre religión y sentido común—, y por ello resulta factible pensarlas sobre la base de esa matriz teórica.

Los análisis de Gramsci tienen implicaciones que pueden ser examinadas tanto en el interior de la tradición marxista, como fuera de ella. Si la ideología es considerada 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 es lógica: no hay sociedad sin ideología. Esto lo aproxima a Althusser, cuando afirma que el hombre es un animal “ideológico” —no obstante los evidentes contrastes entre sus ideas, sobre todo en la concepción de la ciencia—, y a Lévy-Strauss, al concebirlo como un “animal simbólico”; pero también a Bajtín, quien concibe el lenguaje como un signo, al tiempo que afirma el carácter ideológico de éste. Lo simbólico resulta, por lo tanto, constitutivo de los seres humanos integrados en un cuerpo social. Sería una ilusión imaginarnos una sociedad sin ideología, pues gracias a ella los hombres adquieren conciencia de sí mismos, de los otros y, más allá, logran actuar sobre el mundo. Justo en el pasaje citado anteriormente, cuando aborda

la cuestión de la “naturaleza humana”, Gramsci insiste en la relación activa que tienen los hombres con la sociedad y la naturaleza; el hombre actúa conscientemente y rehace su interacción con las cosas que lo rodean (diríamos hoy, por su reflexividad). En ese sentido, la ideología es poder, a saber, una capacidad que le permite transformar (y actuar sobre) el mundo. La problemática de lo simbólico constituye, en realidad, una mediación entre la perspectiva gramsciana y la antropología, capaz de aproximar tradiciones intelectuales forjadas en campos separados y distantes (Durham: 2004). También está presente en una corriente del marxismo inglés (Raymond Williams), tendencia que posteriormente irá a desembocar en los Estudios Culturales. Esta convergencia entre dominios distantes no es fortuita, pues se centra en un aspecto particular: la importancia atribuida a las representaciones simbólicas en la constitución de los individuos y la sociedad.

Encontramos otro aspecto que, de igual modo, remite a la idea de sociedad. Si Lukács opera con categorías esencialistas tras la búsqueda de una ontología del Ser; Gramsci, por el contrario, toma partido por el historicismo. El ejemplo de la religión es nuevamente sugestivo, pues en tanto concepción del mundo, se aparta de las ideas de “alienación” y “falsa conciencia” para ser concebida como una ideología incrustada en la historia. En algunas épocas, durante la Edad Media, el catolicismo tuvo un valor altamente positivo y “orgánico”, debido a que fue capaz de erigir un vínculo social entre clases y grupos sociales. En otros períodos, como en el de la constitución de la moderna Italia por ejemplo, el catolicismo se tornó “tradicional” al perder su función de solidaridad y, de este modo, actuó como una fuerza reactiva mediante las transformaciones en curso. La perspectiva gramsciana es entonces heredera de una tradición filosófica que logra trazar claras distancias con el idealismo alemán. Hegel, por su parte, juzgaba los conceptos en su forma y contenido; su mera afirmación abstracta era el inicio de una historia aún no realizada. Spavente y De Sanctis, hegelianos del siglo XIX, nacidos en Italia, construyen su obra sobre la base del historicismo, pues están inmersos en la lucha política por la unificación del Estado nacional. Contrariamente a los jóvenes hegelianos alemanes, el idealismo italiano se vincula con la realidad política y social de finales del siglo XIX (Piccone: 1977). De allí que el pensamiento gramsciano difícilmente se haga cargo de la “alienación” en tanto categoría teórica, menos aún con la idea de una esencia en las cuestiones sociales. La ideología no

puede ser pensada entonces como falsa conciencia, una vez que, siendo constitutiva del hombre, en tanto animal simbólico, instaura el substrato en el que se funda su humanidad.

Gramsci también se distancia de una interpretación francesa de la obra de Hegel, cuya influencia en el Brasil se debe a Franz Fanon y a los intelectuales isebianos. Fruto de una lectura de la dialéctica entre el amo y el esclavo, de los *Manuscritos filosóficos de Marx* mezclado con el existencialismo de Sartre, tal concepción partía del concepto de alienación para comprender las cuestiones de su época —el colonialismo y la dependencia de los países del Tercer Mundo (Ortiz: 1985). Tanto Fanon como los isebianos tienen como punto de partida un núcleo de categorías necesarias para entender la cuestión nacional: “ser nacional”, “autenticidad”, “des-alienación de la conciencia”. Gramsci se interesa por la misma problemática (el bloque histórico y la nación italiana), pero en ningún momento la considera una esencia, un Ser cuya ontología se manifiesta en el pensamiento. Lo mismo sucede cuando procura diferenciar la “superioridad” de la filosofía de la praxis en relación con otras filosofías e ideologías, pues su argumentación evita un acercamiento ontológico. El marxismo constituye entonces una expresión de las contradicciones históricas, de allí el carácter provisorio de su verdad, es decir, se encuentra vinculado con un determinado contexto histórico. No tiene sentido, por lo tanto, contraponerlo con otras filosofías en términos de “verdadero” y “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”, puesto que lo asocia con la superstición. Este tipo de raciocinio solamente puede existir cuando se postula la existencia de las cosas en sí, cuya verdad se reflejaría enteramente, sin distorsión, en apenas un tipo idealizado de aprehensión del mundo. Esta no es una mera discusión filosófica, pues tiene consecuencias de carácter sociológico. En efecto, la sociedad es pensada como un conjunto de fuerzas inmersas en la historia, marcadas por intereses diversos y, además, distanciadas de cualquier tipo de visión esencialista, lo que actualmente resulta muy común a la hora de discutir la problemática de las identidades.

Retomo ahora la interesada pregunta que originó este ensayo. Creo posible apuntar algunos aspectos que merecen ser subrayados. El primero de ellos en franca relación 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 con la esfera de la política (relación con Lenin, bloque histórico, el papel revolucionario del partido, Revolución de octubre, etc). No obstante, el concepto sugiere otra vía. La hegemonía no puede prescindir de determinadas concepciones que no sólo organizan cognitivamente el mundo, sino que también erigen referencias simbólicas para la acción de las personas, al tiempo que se contraponen a otras visiones del mundo. Por lo tanto, la política no puede consumirse en la esfera de los partidos o del Estado, más bien logra penetrar el mundo de la cultura. En otros términos, la problemática de poder no se limita al campo de lo social —al arte de la política—, como si la estructura de ésta realmente tuviese un núcleo y un origen. Por tal razón Gramsci centra su análisis sobre diversos temas, como el periodismo, la escuela, la religión, la literatura. El corolario es que, incluso cuando hablamos de política en el sentido estricto del término, difícilmente la comprenderíamos a cabalidad si aislamos dos elementos que, en efecto, en modo alguno le son ajenos. Gramsci, visto desde los criterios actuales de una determinada ciencia política, sería, felizmente, un mal politólogo, pues de la misma manera en que no acepta la idea de *homo economicus*, desvinculado de las relaciones sociales que lo constituyen, se aparta de la concepción de *homo politicus*, especializado en un determinado tipo de acción. Las fronteras de la política no coinciden, por lo tanto, con el territorio de la disciplina de las ciencias políticas.

El segundo aspecto remite a la heterogeneidad y la diversidad interna de las sociedades. La idea de hegemonía no significa sólo líneas de fuerzas o relaciones de poder. Esto es cierto, pero en tal planteamiento subyace una premisa: la heterogeneidad social. En el debate sobre de la cultura de masas (que, evidentemente, no es considerado por Gramsci, una vez que en su época los países europeos no sentían aún el peso y la importancia de las industrias culturales), la fuerza de la homogeneización logró imponerse. Lo que se denomina “proceso de masificación”, supone la existencia de un patrón cultural único (en el lenguaje adorniano, la “mercancía”). La sociedad unidimensional se encontraría, de este modo, marcada por la unicidad de las conductas y del pensamiento. También la perspectiva liberal (siguiendo el modelo de Edward Shills) se fundamenta en el mismo principio analítico, a saber, los medios de comunicación son democratizadores porque homogenizan las desigualdades anteriormente

existentes. No pienso discutir aquí cada una de estas perspectivas, sin embargo quiero subrayar que, cuando consideramos la cultura en términos de hegemonía, muchas veces evitamos el dilema de la homogeneización. No se trata de pensar un patrón exclusivo de cultura y de comportamiento, más bien de percibir que una tendencia dominante no puede extinguir las diversas y muchas veces contrapuestas concepciones del mundo. Gramsci permite leer las ideologías como matrices de interpretación enraizadas en grupos sociales concretos y su diferenciación constituye una expresión de la propia organización social. Existen “filosofías” (entre ellas, la de la praxis), religiones, sentido común (las religiones y las filosofías), folklore (manifestaciones fragmentadas de la cultura popular). Y, más allá, una concepción del mundo admite distintas perspectivas (por ejemplo, la religión de los intelectuales y la religión de los “simples”). Cada una de estas variantes manifiesta una inflexión particular, una mayor racionalización entre los teólogos; una adhesión más emotiva y menos intelectualizada entre las clases populares. El marxismo se adapta a esta perspectiva, y para tornarse hegemónico necesitaría transformarse en sentido común y, de hacerlo (en el caso de que fuese posible) permanecería la fisura entre el discurso de los especialistas —intelectuales orgánicos— y el resto del pueblo. Aún se debe tomar en consideración la situación de cada lugar, país y región, pues una misma concepción del mundo se realiza históricamente de manera diversificada (catolicismo italiano, protestantismo norteamericano, etc.). En una de las notas de *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, la relativa unidad de los partidos y la proliferación de sectas religiosas e Iglesias. Contempla tres ejemplos: los Estados Unidos, donde existen pocos partidos y una pléyade de congregaciones religiosas; Francia, conocida por su unidad religiosa y por la existencia de decenas de partidos, y la Rusia zarista, donde los partidos eran prácticamente inexistentes y la fragmentación religiosa era patente. Su conclusión es sugestiva:

Todo hombre posee una concepción del mundo única, orgánica y sistemática; si consideramos que la diferenciación cultural es muy profunda, la sociedad asume entonces la forma de una bizarra variación de corrientes, todo lo cual evidencia, siguiendo la tradición histórica, un colorido religioso o un colorido político (Gramsci, 1975c: 212).

Nos encontramos, de este modo, distantes de la idea de homogeneización. Las sociedades, cuando se integran a partir de patrones específicos (religiosos o políticos), se encuentran marcadas por la historia y por las diferencias y divisiones sociales que encierran.

Retomo, por fin, una categoría que, según mi criterio, posee un gran relevancia en los estudios de las sociedades, precisamente porque su utilidad en investigaciones empíricas puede ser (no siempre, obvio) valioso. Me refiero a la noción de intelectual. En la obra gramsciana, tal noción posee dos planos: el político y el religioso; son estos los niveles privilegiados para el análisis. Evidentemente, Gramsci muestra una preferencia por el dominio de la política, por cuanto es un militante con una clara intención de transformar el mundo (el partido como intelectual orgánico en la búsqueda por la hegemonía de la filosofía de la praxis). Pero son innumerables los ejemplos sobre la religión en toda su obra, tanto del catolicismo, por causa del combate entre los comunistas y la Iglesia católica y la alianza entre Mussolini y el Vaticano; como del Islamismo, la ética protestante y el espíritu capitalista. Dentro de este contexto, el intelectual es visto como un especialista de los universos simbólicos, capaz, dentro de una institución determinada (partido o Iglesia), de formular una interpretación coherente del mundo y de orientar la acción de los individuos. Por tal razón un historiador como Le Goff, al escribir sobre los intelectuales en la Edad Media, sin haber leído a Gramsci, le rinde un gran homenaje posteriormente, en el prefacio de la reedición de su libro (Le Goff: 1988). En efecto, 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. Por tal razón es necesario que los teólogos tematizen una universalidad, procurando legitimarla religiosa y políticamente. Algo semejante ocurre cuando discutimos el fundamentalismo islámico, incomprendible 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 mezcla la reinterpretación del pasado, la relectura del Corán y las demandas del presente (Kepel: 2000). La operación simbólica de significación proporciona inteligibilidad al mundo y guía la conducta beligerante de los acólitos (por ejemplo, la reinterpretación de la noción de Jihad, Guerra Santa). Aún evi-

denciamos en los *Cuadernos de la Cárcel* 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, muchas de ellas sugestivas y, por lo tanto, de suma consideración. Cuando leemos los *Cuadernos* en su versión completa —y no en capítulos tal como fue publicada originalmente—, nos invade una sensación extraña: llama la atención del lector las numerosas notas, generalmente breves, dedicadas a asuntos aparentemente poco expresivos y agrupadas en torno a la denominación “Las notas del padre Bresciani” (uno de los ítems del libro *Literatura y vida nacional*). Se trata entonces de una literatura de sacristía, esto es, de publicaciones católicas populares en las que no existe un refinamiento mayor del pensamiento religioso y filosófico —por ejemplo, la revista *Osservatore*, una crítica de las costumbres en nada académica o científica, orientada al conocimiento general. Gramsci considera seriamente tales publicaciones, debate con sus autores anónimos, interpela a los que poseen perspectivas filosóficas y políticas. ¿Por qué se interesó en un material de esta naturaleza? Existe, de hecho, una imposición una vez que era el material disponible en la cárcel, pero Gramsci toma de éste algunas lecciones. Los textos encierran una explicación del mundo frente al sentido común; y sin ser rebuscados, trabajan un nivel capaz de trascender la racionalización coherente y articulada de los intelectuales y, además, tienen la función específica de establecer una doxa, una versión de los acontecimientos, para constituirse poco a poco en “creencia popular”. En otras palabras, nos encontramos frente a instituciones sociales capaces de reiterar y difundir una determinada comprensión del mundo. En las sociedades actuales existen espacios similares en los que actúan intermediarios simbólicos: jornadas de barrio, libros *best-seller*, literatura esotérica, comentarios televisivos. En estas publicaciones los problemas sociales son relatados y reinterpretados, materia cotidiana que alimenta la reflexión y la ficción sobre el orden de las cosas. Comprenderlos nos ayuda a dejar atrás la problemática de la inteligencia, de las grandes explicaciones, sumergiéndonos en una dimensión de la vida social en la cual existe una interacción mutua entre los argumentos explicativos y lo cotidiano.

R. Ortiz. Notas sobre Gramsci...
Estudios 16:31 (enero-junio 2008): 25-40

Bibliografia

- Althusser, Louis (s.d.) *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bakhtin, Mikhail (2004) *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec.
- Croce, Benedetto (1930) *Ética e política*. Bari: Laterza.
- Durham, Eunice (2004) *A dinâmica da cultura*. São Paulo: CosacNaify.
- Durkheim, Émile (1968) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- Finley, Moses (1994) *História antiga*. São Paulo: Martins Fontes.
- Gramsci, Antonio (1968a) *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____ (1968b) *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____ (1975a) *Quaderni del carcere*. Torino: Einaudi.
- _____ (1975b) *Note sul Machiavelli*. Torino: Riuniti.
- _____ (1975c) “Religione e política”. *Passato e presente*. Torino: Riuniti.
- _____ (1978) *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Gruppi, Luciano (1978) *O conceito de hegemonia em Gramsci*. Rio Janeiro: Graal.
- Ianni, Octávio (2001) “O príncipe eletrônico”. *Enigmas da modernidade-mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Kepel, Gilles (2000) *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*. Paris: Gallimard.
- Le Goff, Jacques (1988) *Os intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense.
- Ortiz, Renato (1980) “Gramsci/ Weber: contribuição para uma teoria da religião” em *A consciência fragmentada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____ (1985) “Alienação e cultura” em *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense.
- Piccone, Paul (1977) “From Spaventa to Gramsci”. *Telos* 31: 35-66.
- Weber, Max (1967) *The Religion of India*. Nova York: Free Press.
- _____ (1968) *The Religion of China*. Nova York: Free Press.