

Gramsci y el marxismo occidental

Respuesta a Manuel Góngora

Eduardo Núñez y Albert Escusa

6 de marzo de 2005

Introducción.

El compañero Manuel Góngora ha iniciado un interesante debate acerca de la contraposición entre los llamados por él “marxismo soviético” y “marxismo occidental”. (1) Góngora realiza una acertada denuncia de las desviaciones que en nombre del marxismo han sido realizadas por los críticos del llamado “marxismo soviético”, y que han conducido, en último término, a la justificación de políticas de renuncia de la transformación socialista y de sostén al sistema capitalista a través de las corrientes que han bebido ideológicamente de este marxismo, el reformismo socialdemócrata y el eurocomunismo. No obstante, consideramos que aspectos de sus análisis son unilaterales y erróneos cuando sitúa a Gramsci, en bloque junto a Lukács, como los padres intelectuales de las corrientes reformistas y socialdemócratas modernas en occidente. No nos detendremos a repasar la postura de Lukács, muy marcada por las oscilaciones filosóficas e ideológicas y por una práctica política muy discutible desde el marxismo. Pero sí creemos imprescindible reivindicar a Gramsci como filósofo marxista, a Gramsci como profundamente revolucionario y mostrar algunos aspectos de la continuidad de su pensamiento con el de Lenin.

Antes de finalizar esta introducción también queremos matizar muy brevemente dos puntos más. Primero, nosotros entendemos que la discusión ideológica puede constituir un ámbito más para la unidad entre comunistas y es desde esta premisa que partimos en la crítica a las posturas del compañero Góngora, el cuál, estamos convencidos, no entiende ni interpreta bien la obra y el pensamiento de Gramsci. Segundo, nosotros consideramos, al igual que Gramsci, que la discusión científica no debe emprenderse en forma de un juicio final que coloque a unos y otros en el redil del revisionismo. Efectivamente, hay revisionismo, faltaba más, pero también hay a día de hoy mucho desconocimiento, incompreensión y, en consecuencia, demasiado etiquetaje fácil entre comunistas.

La ruptura de la unidad filosófica en el marxismo soviético y el nacimiento del «marxismo occidental».

La primera objeción que hacemos reside en cuestiones de metodología, en la contraposición entre “marxismo soviético” y “marxismo occidental”. En primer lugar, porque a partir de 1956, se produjo en la URSS y en muchos otros países socialistas un viraje teórico (y práctico, por supuesto) a todos los niveles. En filosofía hubo una revisión sistemática de las posiciones precedentes, llegando a alcanzar su núcleo fundamental. Así, mientras que para Stalin, en su famosa popularización de la filosofía marxista

Materialismo dialéctico y materialismo histórico, el materialismo histórico era la aplicación de las leyes de la materialismo dialéctico al estudio de la sociedad, el nuevo *Manual* de la Academia de Ciencias de la URSS proclamaba una separación radical de ambos, sosteniendo que el materialismo histórico tenía unas leyes propias que fundamentaban a las ciencias sociales. (2) Para Stalin, la sociedad humana era una parte indisociable y específica de la naturaleza, mientras que los filósofos posteriores rompían esta continuidad humanidad-naturaleza, tan importante en el pensamiento filosófico de Engels. Paralelamente, se desarrolló entre los filósofos soviéticos un marcado interés por el estudio de campos de investigación desarrollados en paralelo por los filósofos antisoviéticos de occidente: la ética, el humanismo, la alienación, etc. (3) Al mismo tiempo, la reacción antiestaliniana en la filosofía oficial soviética transitaba por el camino de la especulación y la vuelta a Hegel:

«Vuelta a Hegel, vuelta a Deborin, vuelta a los interminables cursos y estudios sobre las categorías. Esta ha sido la respuesta de la filosofía soviética al stalinismo en filosofía: una incansable especulación sobre las categorías. (...) Es necesario señalar que en esta especulación la filosofía soviética acaba perdiendo todo contacto con el materialismo dialéctico.» (4)

A todo este cuadro, habría que añadir los diferentes caminos, a veces diametralmente opuestos, que siguieron países que, en su origen, desarrollaron su propio proceso revolucionario bajo el impulso práctico e ideológico de la Unión Soviética: China, Albania, Corea del Norte y Cuba, y sus simpatizantes en Occidente. Por citar algunos ejemplos, en diferentes momentos los partidos comunistas de estos países, tuvieron serias discrepancias en cuanto a consideraciones referentes a la teoría del estado y del partido, la caracterización de la URSS, el problema de la revolución, el papel del sujeto en la historia, las diferentes posturas filosóficas, etc. Esto comportó, evidentemente, acusaciones cruzadas de “revisionismo”, término que era el más suave de los utilizados. En segundo lugar, bien es verdad que hubo un gran número de intelectuales occidentales que se inscribieron en una corriente marxista que se pretendía opuesta al marxismo soviético –la llamada “escolástica soviética”–, mejor dicho, fundamentalmente al elaborado en la época de Stalin, conocido como Diamat; muchos de estos filósofos antisoviéticos, para resaltar la ruptura con la filosofía soviética, llegaron al extremo de rechazar catalogarse como marxistas y se inventaron el término “marxiano”. Pero, por otra parte, hubieron muchos otros marxistas dentro de los países occidentales, y dentro de algunos partidos comunistas, que no buscaron una ruptura con la teoría elaborada desde la URSS, sino que buscaron una continuidad tanto política como filosófica e ideológica. Finalmente, ¿cómo catalogar a una personalidad tan relevante como el filósofo marxista Althusser? Iría contra toda evidencia poner al filósofo francés, que llegó a ser considerado por algunos como «neoestalinista», en el mismo saco que los representantes más ortodoxos del “marxismo occidental”. Althusser tuvo una influencia importantísima en su época y fue uno de los críticos occidentales de Gramsci al acusarle, como Góngora, de una «desviación» historicista del marxismo y de idealismo. (5) ¿Cómo etiquetar, por otra parte, al célebre historiador marxista francés Pierre Vilar, defensor incondicional de las tesis de Stalin y polémico con las tesis de Althusser?

A pesar del pluralismo ideológico surgido tras el XX Congreso del PCUS (Partido Comunista de la Unión Soviética), en 1956, tanto en los países socialistas de Europa del Este como en los de la Europa capitalista, la mayoría de los intelectuales progresistas, así como muchos comunistas, asumieron de forma acrítica y como una constante en sus planteamientos dos dogmas que parecían incuestionables: el primero de estos dos dogmas, envuelto con aires de autocritica, lanzado por sorpresa y contra todo pronóstico por Jruschov, fue la denigración de Stalin, el antiestalinismo visceral. El segundo dogma,

asumido de forma mucho más sutil, como hecho consumado unas veces y de forma franca y abierta otras veces, fue un antiengelsianismo basado en la crítica de las obras de Federico Engels *Anti-Düring* y la *Dialéctica de la Naturaleza*.

Este cuadro complejo muestra las dificultades de distinguir *a priori* ambos “marxismos”: sería mucho más realista hablar de “marxismos soviéticos” y “marxismos occidentales”. No obstante, como punto de partida para el debate, aceptaremos transitoriamente reducir el término de marxismo occidental a la corriente de pensamiento que, esgrimiendo a Marx contra Engels, rompió primero con toda la producción teórica surgida en la URSS y, acto seguido, inició un abandono progresivo del pensamiento marxista como guía para la transformación revolucionaria de la sociedad.

La formación política de Gramsci y la lucha por su legado en los 60

Según Bonomi (6) la formación de Antonio Gramsci proviene de tres fuentes principales: primero, el idealismo del filósofo italiano de Croce, más adelante, el contacto con la clase obrera de Turín y finalmente, la experiencia de Lenin y la Revolución de Octubre. La evolución del pensamiento del revolucionario italiano se puede periodizar en tres fases. (7) La primera, caracterizada por una confusión teórica y una mezcla ideológica, va desde los primeros años del siglo XX hasta la revolución socialista soviética. Gramsci es todavía militante del PSI (Partido Socialista Italiano) y está formándose como revolucionario, con unas concepciones eclécticas e idealistas, alejadas del marxismo, poniendo el acento sobre la labor cultural entre las masas y la acumulación amplia y democrática de fuerzas para el tránsito revolucionario al socialismo. La segunda fase, coincide con el desarrollo de la revolución bolchevique y con las ocupaciones espontáneas de fábricas por los obreros del norte de Italia, los llamados consejos de fábrica. Gramsci, desde las páginas del *Ordine Nuovo*, abandona sus tesis anteriores y se pronuncia por la revolución violenta y la toma del poder del Estado. En el congreso del PSI de 1918, triunfan las tesis de Gramsci que preconizan la toma del poder y la dictadura del proletariado. Gramsci desarrolla ampliamente la concepción leninista de partido de vanguardia para la toma del poder. Pero el PSI no quiso llevar adelante el programa revolucionario y se convirtió en una fuerza conservadora, lo que llevó a Gramsci, junto con otros dirigentes, a la ruptura con los socialistas para fundar el Partido Comunista Italiano (PCI). Finalmente, con la derrota de los consejos de fábrica y la llegada del fascismo, Gramsci es encarcelado. Es la última etapa, la de los *Cuadernos de la Cárcel*, que constituyen sus escritos más divulgados, desde donde Gramsci se esfuerza por plantear a sus camaradas toda la problemática que surge con la estabilización del capitalismo y el freno de la expansión revolucionaria, la capacidad ideológica del aparato del Estado burgués, la nueva política de la Internacional Comunista, la catastrófica situación por la que atraviesa el PCI con la represión fascista, etc. Los *Cuadernos de la Cárcel* se elaborarán de manera fragmentada y utilizando un vocabulario que le permita eludir la censura, lo que impidió una elaboración sistemática de sus ideas:

«En las condiciones inhumanas de las cárceles fascistas, Gramsci lleva a cabo una rica –pero fragmentada y dispersa– reflexión sobre Croce y sobre Maquiavelo, sobre il Risorgimento y sobre literatura y vida nacional, sobre Bujarin, el Estado, el Partido, los intelectuales... Una reflexión que, sólo por su aspecto formal, ya ofrece facilidades a la polarización de interpretaciones.» (8)

Las fuertes dificultades que encontró la elaboración teórica de Gramsci dieron con unos textos difíciles,

entrecortados, abriendo líneas de reflexión más que dando conclusiones acabadas, realizando críticas que no encontraban espacio apenas para una concepción propia expresada en forma explícita, etc. Los textos de Gramsci tuvieron (y tienen) una gran carga hermenéutica, están predispuestos a un gran número de interpretaciones si no son estudiados viendo la evolución y el contexto de su autor. Este hecho resulta tan evidente que (valga como botón de muestra), acabado el fascismo de Mussolini, toda la intelectualidad progresista italiana, fuera comunista, socialista o incluso trotskista, luchó denodadamente por apropiarse de la obra y pensamiento del ya fallecido fundador del Partido Comunista Italiano. La corriente marxista occidental no se mantuvo al margen en la pugna por apropiarse a Gramsci. Nosotros pensamos que, a pesar de los esfuerzos pretéritos de los llamados marxistas occidentales por sumar a Gramsci a sus filas y del esfuerzo del compañero Góngora en la actualidad en el mismo sentido, la obra del comunista italiano permanece ajena a dicha corriente y tiene voz propia dentro del marxismo-leninismo.

La filosofía en general y la filosofía de la praxis en particular en Gramsci

Gramsci entiende por filosofía toda concepción del mundo, toda ontología. De aquí se desprende que no hay una única filosofía sino varias filosofías cada una de las cuáles expresan una o varias concepciones del mundo simultáneamente. Desde esta perspectiva, todo individuo es un filósofo en tanto en cuanto participa de una determinada concepción del mundo más o menos coherente, más o menos crítica. La filosofía puede ser asumida de forma espontánea o, al contrario, de forma consciente mediante un proceso de autocrítica y práctica permanentes.

Para Gramsci el tránsito de una filosofía espontánea a una filosofía consciente implica el paso de las representaciones espontáneas de la realidad y su interpretación mediante el sentido común a la construcción de conceptos que permiten pensar la realidad en su esencia. La filosofía consciente, por tanto, es aquella que permite pasar de lo aparente a lo real, de la falsa conciencia a la conciencia real o, en términos de Marx, de lo abstracto a lo concreto. Gramsci entiende la filosofía de la praxis como la expresión de la nueva concepción del mundo correspondiente a una nueva clase social, el proletariado, surgida del devenir histórico. La filosofía de la praxis, como ontología particular, para Gramsci, debe demarcarse claramente del realismo filosófico (positivismo), así como de toda forma de idealismo. La filosofía de la praxis, por tanto, a diferencia del realismo y del idealismo que parten de concepciones que consideran la realidad como acabada, considera que la realidad en si misma es un producto histórico.

La realidad como unidad dialéctica sujeto/objeto

La primera de las *Tesis de Feuerbach* escrita por Marx en Bruselas, en 1845, marca el inicio de la nueva filosofía de la praxis. Esta primera Tesis dice:

«El defecto fundamental de todo el materialismo anterior—incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto o de contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo

abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad *objetiva*. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, **no comprende la importancia de la actuación “revolucionaria”, “práctico-crítica”.**» (9)

El término praxis, práctica en su traducción literal, históricamente y en el contexto del marxismo, ha sido fuente de grandes confusiones, su significado se ha reducido por lo general a una acepción pueril, como actividad utilitaria a secas. Esta forma de entender, en el extremo, ha llevado a una identificación errónea entre praxis, práctica, y activismo o pragmatismo. Pero, ¿a qué se refería Marx exactamente con el término práctica? ¿Qué significado daba Gramsci a esta palabra al hablar insistentemente de la filosofía de la praxis? Bajo el marxismo la palabra práctica es sinónimo de *trabajo*, de actividad humana (teórica y/o manual) dada en un marco histórico concreto y dirigida a un fin, dicho de otra manera, actividad mediada por las circunstancias históricas y concebida *a priori*, dada en la mente del obrero manual o intelectual *con anterioridad*, a la obtención final del producto. Gramsci entendía en su profundidad el significado de praxis y, en consecuencia, comprendía que la primera Tesis de Feuerbach expresa que la realidad, hasta donde tiene sentido para nosotros, esto es, hasta donde alcanza el sujeto, no puede entenderse como objeto ajeno a la *actividad* humana, como objeto sin práctica histórico-concreta. Pero, ¿es esto así incluso para aquél objeto que no ha sido transformado por la acción manual o industrial directa? Para Marx, todo *proceso de trabajo*, toda práctica, implica el uso de una determinada maquinaria que, activada por la fuerza de trabajo y aplicada a una cierta materia prima (y/o bruta), obtiene un determinado producto. En el caso concreto de la práctica teórica (el pensar), estos elementos simples del *proceso de trabajo* se traducen en una *maquinaria gnoseológica* cuya acción transformadora sobre su *materia prima* (ideas más o menos elementales, nociones aproximadas del objeto, representaciones, teorías poco elaboradas, etc.) vía el *trabajo intelectual* produce un determinado conocimiento teórico, un producto teórico concreto. Por tanto, incluso el conocimiento teórico del objeto, el objeto para nosotros, en tanto que producto, es inseparable del grado de desarrollo histórico de la maquinaria gnoseológica que lo produce. En definitiva, que todo objeto para el ser humano encierra ineludiblemente una práctica. Con esta Tesis Marx se desmarca, primero, del objeto entendido como mero producto del sujeto (idealismo) y, segundo, del objeto como representación pasiva en nuestra conciencia sin mediación de una práctica del sujeto (realismo o materialismo vulgar).

Tesis III de Feuerbach:

«La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, par tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ej., en Roberto Owen).

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*» (10)

La tercera Tesis de Feuerbach a nuestro juicio complementa la primera en la medida que expresa cómo la propia praxis hace al hombre en su relación dialéctica con la naturaleza y el ser social. El ser

humano, en la lucha por su existencia, deviene una realidad en cambio permanente, es producto del entorno y sus circunstancias, de la naturaleza y el ser social, de cómo y qué produce, pero a la vez tiene la capacidad y la necesidad de modificar ese entorno y esas circunstancias, de dominar la naturaleza y el ser social, el modo de producción, y por tanto, se hace a sí mismo. En consecuencia, la conquista de la libertad, el saber determinar las necesidades propias, que diría Engels, pasa irremediamente por una praxis consciente, por un liberar el trabajo, por una hacerse a sí mismo conscientemente, por una toma de conciencia del papel de la práctica revolucionaria en el curso histórico. La Tesis III en la medida que pone al ser humano, más concretamente su práctica revolucionaria, como centro de la transformación social es la que conduce de forma directa hacia la famosa Tesis XI:

«Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*» (11)

Lenin y Gramsci frente al problema del conocimiento

De Engels en adelante, por razones de diversa índole, el marxismo tiene que abordar el problema del conocimiento, de la gnoseología. El problema del conocimiento abarca, además de la relación entre sujeto y objeto ya tratada, la relación existente entre representación y realidad, la determinación de la primacía del momento empírico o del momento teórico, la posibilidad o no de conocer el mundo, el grado de validez de nuestras representaciones y de nuestros conocimientos teóricos, etc. Lenin diría del conocimiento que «es la aproximación eterna, infinita, del pensamiento al objeto.» (12) Por tanto, una cuestión fundamental a reconocer, desde la perspectiva del marxismo, es la relatividad de todo conocimiento, relatividad entendida en el sentido de aproximación que no termina nunca sino que, por el contrario, se nutre con nuevas determinaciones indefinidamente.

Pero, ¿en qué consiste exactamente la teoría del reflejo de Lenin citada por el compañero Góngora? Consideramos importante empezar demarcando la teoría del reflejo expuesta por Lenin con la teoría del *reflejo espejo*, es decir, con una especie de realismo ingenuo de tipo empirista. En términos de Gramsci, la teoría del reflejo espejo vendría a ser un reducirse al sentido común, un limitarse a la falsa conciencia. Si la teoría del reflejo de Lenin se identificara con esta versión sumamente caricaturesca de conocimiento, el compañero Góngora podría afirmar alegremente que el obrero percibe, tras una jornada laboral, *el valor íntegro de su trabajo*. No obstante, sabemos, gracias a Marx, que dicha afirmación se corresponde con una visión fetiche de la realidad y que el obrero *percibe en forma de salario el valor de su fuerza de trabajo* y que dicha fuerza de trabajo, al final de la jornada laboral, no sólo ha producido su valor sino también un *plusvalor*, una plusvalía que el capitalista se apropia. Por tanto, necesariamente, la teoría del reflejo en Lenin implica «un ir de la apariencia a la esencia, de la esencia de primer grado, por decirlo así, a la esencia de segundo orden y así hasta el infinito...» (13), cosa que únicamente es posible a través y dentro de los márgenes de una determinada praxis: «el proceso de conocimiento... incluye la práctica humana y la *técnica*.» (14) Por tanto, es fundamental entender la teoría del reflejo mediada por una práctica.

El problema del conocimiento siempre ha estado estrechamente ligado a la cuestión de la ciencia y es en el contexto de ésta que Gramsci trata el asunto. Gramsci define la *ciencia* como práctica racional (metódica) *adecuada a un fin* y, de esta manera, utiliza el mismo significado que Marx otorga al *trabajo* en *El Capital*. En este contexto, Gramsci nos está hablando de una determinada práctica teórica,

de *proceso de trabajo teórico*, orientado a seleccionar las sensaciones (materia prima), a rectificar incesantemente el modo de conocimiento (medios de producción, herramientas, maquinarias, instrumentos) y a *aplicar dicho instrumental con la finalidad* de «distinguir los elementos necesarios de las sensaciones de los que son arbitrarios, individuales, transitorios», esto es con la finalidad de determinar «lo que es común a todos los hombres», «lo objetivo». (15) Ahora bien, esta maquinaria científica, de la cuál hay una parte estrictamente gnoseológica, igual que las máquinas que se ocultan tras las paredes de la fábrica del capitalista, puede ser renovada incesantemente produciendo así un nuevo horizonte de lo objetivo (de lo universal) superior a los límites impuestos por la práctica pretérita. La ciencia, por tanto, no da con leyes acabadas y definitivas, la ciencia también es un producto histórico limitado por la práctica pero incesantemente renovado. De hecho, si no fuera así aún estaríamos pensando la realidad física bajo la cosmovisión de Newton o, yendo un poco más atrás en el tiempo, bajo la de Tolomeo, el cuál pensaba con mucho sentido común que el sol daba vueltas alrededor de la tierra.

Ahora bien, en este proceso de renovación de la maquinaria científica y gnoseológica, ¿cuál es, en definitiva, para Lenin y Gramsci, el criterio que nos permite saber cuando tenemos conocimiento verdadero? ¿cuál es el criterio que asegura que nuestra maquinaria científica y/o gnoseológica renovada obtiene un nuevo reflejo verdadero superador, en cuanto a su aproximación al objeto, del reflejo pretérito correspondiente a la antigua maquinaria? ¿cuál es el criterio, en definitiva, que nos permite a cada paso afirmar la relación entre el pensar y el ser? Nuevamente llegamos al concepto clave: ¡la propia práctica! La práctica decidirá en última instancia hasta qué punto nuestra actividad, basada en nuestra conceptualización previa, en nuestra proyección producida con una determinada maquinaria científica y gnoseológica, llega a los resultados previamente establecidos. En la medida que haya una coherencia entre proyección (concreción *a priori* en la mente del obrero) y el resultado final, el producto, avanzamos por la senda del conocimiento históricamente verdadero. Por tanto, el criterio de verdad es una práctica social consciente históricamente determinada, no hay ni puede haber conocimiento posible fuera de la praxis, fuera de la unidad sujeto/objeto. En realidad, tanto Lenin como Gramsci únicamente planteaban la segunda Tesis de Feuerbach escrita por Marx:

«El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente *escolástico*» (16)

Esta tesis es la que expone el criterio de verdad gnoseológico que Lenin denominaba «criterio de praxis».

La crítica de Gramsci a la concepción metafísica de mundo exterior

En este punto consideramos que es muy común un error de comprensión en relación al pensamiento de Gramsci. Dicho error consiste en ver la crítica que Gramsci realiza a la concepción metafísica de realidad objetiva, propia del realismo filosófico, como una crítica a la concepción marxista de la realidad objetiva, concepción esta última que versa, por una lado en un monismo materialista y, por otro lado, en una concepción de la realidad objetiva ligada a la práctica (Tesis II). El compañero Góngora, bien como consecuencia de una lectura superficial de los *Cuadernos de la Cárcel*, bien por

una falta de comprensión, cae en este típico error interpretativo.

Gramsci en el pasaje de los *Cuadernos de la Cárcel* titulado «La llamada realidad del mundo exterior», a nuestro juicio, realiza tres tareas:

1. La crítica a la maquinaria gnoseológica del sentido común. En este punto de los *Cuadernos de la Cárcel*, se expone la pobreza teórica de la filosofía espontánea del sentido común, no se cuestiona la existencia del mundo exterior ni de la cosa en sí. La posición de Gramsci ilustra cómo la justificación de la existencia de la realidad objetiva basada en el sentido común lleva implícita una concepción metafísica, dualista y, por tanto, religiosa, de la realidad. En línea con la postura defendida por nosotros y, como conclusión de este primer punto, Gramsci dice:

«El reproche que debe hacerse al *Ensayo Popular* es haber presentado la concepción subjetivista tal como aparece según la crítica del sentido común y haber escogido la concepción de la realidad objetiva del mundo exterior en su forma más trivial y acrítica...» (17)

2. Acto seguido, aludiendo a Engels, Gramsci define el concepto de realidad objetiva de la filosofía de la praxis en los siguientes términos:

«La formulación de Engels de que **«la unidad del mundo consiste en su materialidad, demostrada... por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales»** contiene, precisamente, el germen de la concepción justa, porque se recurre a la historia y al hombre para demostrar la realidad objetiva. Objetivo significa siempre «humanamente objetivo», lo cual puede corresponder a «históricamente subjetivo»; es decir, objetivo significaría «universal subjetivo». El hombre conoce objetivamente en la medida en que el conocimiento es real para todo el género humano históricamente unificado en un sistema cultural unitario» (18)

Esta definición de **lo objetivo** es equivalente a la definición dada en la Tesis III de Feuerbach antes descrita. Con esta definición Gramsci vuelve a establecer una línea de demarcación entre la filosofía de la praxis y el materialismo vulgar que asume una concepción del mundo desde la óptica del “**ojo de dios**” y que, por tanto, lleva aparejada una visión religiosa y mistificada del mundo. En este punto, cabe no confundir, en Gramsci, lo objetivo, «lo común a todos los hombres», «lo universal», con el mundo exterior, con la cosa en sí. Gramsci entiende lo objetivo como el conocimiento humano históricamente universal que aproxima dialécticamente a lo trascendente, al mundo exterior, a la cosa en sí. Para Gramsci, por tanto, es un sin sentido incorporar lo no conocido de la cosa en sí, del mundo exterior, a lo objetivo. Esta posición, por tanto, no implica ni la negación de un mundo exterior independiente a nuestra consciencia ni la negación de la posibilidad de su conocimiento. Creemos que una fuente de malos entendidos, sobre todo para aquellos que hemos llegado a Gramsci tras una lectura de los escritos filosóficos de Lenin, es la diferencia entre ambos autores a la hora de dar significado al concepto de «lo objetivo». Resumiendo, creemos que esta problemática de tipo hermenéutico se resuelve al comprender que donde Lenin habla de «lo objetivo» Gramsci se refiere al «mundo exterior» y que donde Lenin establece «la aproximación (...) del pensamiento al objeto» Gramsci trata de «lo objetivo». A nuestro juicio, esta diferencia semántica no implica, tal y como hemos tratado en el apartado anterior, una diferencia en cuanto a la concepción de ambos pensadores en relación al proceso gnoseológico.

Aclarada la cuestión de la objetividad, seguimos con el hilo de la exposición de Gramsci en el apartado indicado de *Cuadernos de la Cárcel*. Acto seguido, Gramsci ejemplifica, a través de las nociones de «Occidente-Oriente», como en función de la maquinaria utilizada en la práctica teórica se da con uno u otro producto, con una u otra visión de la realidad, y que, a su vez, dicha maquinaria gnoseológica como parte de la superestructura no puede dejar de corresponderse con un determinado momento histórico-concreto. Por tanto, lo objetivo, es decir, lo «humanamente objetivo», también es una realidad histórica e incluso ontológica. Histórica porque no se entendía lo mismo por realidad objetiva en la Grecia clásica que en la formación socioeconómica capitalista de principios del siglo XXI, no podía entenderse lo mismo porque la práctica establecía márgenes de conocimiento completamente distintos en uno y otro periodo histórico. Ontológica porque, dentro de un mismo periodo histórico-concreto, no se entiende lo mismo por realidad objetiva desde una concepción del mundo realista y empiro-positivista que bajo la concepción, por ejemplo, de la filosofía de la praxis.

Otro punto que suele embrollar y dar lugar a malos entendidos. Marx expresaba en los *Manuscritos económico-filosóficos* que el objeto «sólo puede existir para mí en la medida en que mi facultad esencial existe como capacidad subjetiva para sí, **pues el sentido de un objeto para mí va hasta donde va mi sentido**». Este planteamiento está en la línea con el siguiente razonamiento de Gramsci:

«Parece que puede existir, al parecer una objetividad extrahistórica y extrahumana. ¿Pero quién juzgará esta objetividad? ¿Quién podrá situarse en esta especie de “punto de vista del cosmos en sí” y qué significará este punto de vista?» (19)

Esto significa nuevamente que el sujeto, el ser humano, no puede ver las cosas desde el punto de vista del “**ojo de dios**”, el sujeto no puede trascender su realidad histórico-concreta, no tiene otra maquinaria gnoseológica para interpretar la realidad que no sea la producida históricamente por él. En resumen, que tal y como afirma Lenin en sus *Cuadernos filosóficos*, en los cuáles demarca explícitamente la postura marxista del idealismo y del realismo:

«La conciencia del hombre no sólo refleja el mundo objetivo, **sino que lo crea**» (20).

3. Como corolario Gramsci, a diferencia del joven Lukács y en la línea de Engels, apunta nuevamente a la unidad sujeto/objeto en el marco de una concepción monista y, por tanto, entiende dicha unidad como parte de una concepción materialista en la que el hombre es parte inherente de la naturaleza, en la que existe una dialéctica hombre-naturaleza como partes de una misma y única sustancia, como parte de un mismo ser, como parte de la materia. La siguiente cita entendemos que expresa la posición de Gramsci al respecto:

«Debe estudiarse la posición del profesor Lukács. Parece que Lukács afirma que sólo se puede hablar de dialéctica en lo que se refiere a la historia de los hombres, no en lo que concierne a la naturaleza. Puede equivocarse o puede tener razón. Si su afirmación presupone un dualismo entre la naturaleza y el hombre, se equivoca porque cae en una concepción de la naturaleza propia de la religión y de la filosofía greco-cristiana e incluso del idealismo, el cuál sólo consigue unificar y poner en relación al hombre con la naturaleza en el plano verbal. **Pero si la historia humana debe concebirse también como historia de la naturaleza (...)** ¿cómo se puede separar la dialéctica de la naturaleza? Quizá por reacción contra las teorías barrocas del Ensayo Popular (de Bujarin) Lukács ha caído en el error contrario, en una forma de idealismo.» (21)

Gramsci y la dialéctica de lo objetivo

Gramsci ve en la dialéctica una forma de pensar e interpretar la realidad. La dialéctica no es, *a priori*, una forma de decir como la realidad es en sí. No puede ser de otra manera en función de lo visto en relación a la Tesis II. Coherente con lo explicado anteriormente, la dialéctica en Gramsci es una maquinaria gnoseológica cuyo uso da con un producto, con una visión determinada de la realidad. Ahora bien, este producto teórico, este resultado del proceso de trabajo teórico, tiene que probar su “terrenalidad”. Stalin también entendía la dialéctica como hermenéutica y decía en su genial sistematización ontológica escrita en 1938:

«Llámesese 'materialismo dialéctico' porque su *modo de abordar* los fenómenos de la naturaleza, su *método de estudiar* estos fenómenos y de concebirlos, es *dialéctico* y su interpretación de los fenómenos de la naturaleza, su modo de enfocarlos, su teoría, *materialista*.» (22)

Ahora bien, al compañero Góngora le preocupa si existe una dialéctica objetiva de la naturaleza, si la esencia misma de la cosa en si es dialéctica. La respuesta a su inquietud dependerá de lo que entienda él por realidad objetiva. Por un lado, si entiende ésta en los términos de la filosofía de la praxis, esto es la realidad como producto y lo objetivo como lo común a todos los seres humanos, como lo universalmente conocido, la respuesta será un sí. Y por otro lado, existe, efectivamente, una relación, cognoscible mediante la praxis, entre el ser (lo ontológico) y el pensar (lo hermenéutico) que nos permite afirmar la “terrenalidad” de nuestra filosofía y que, por tanto, efectivamente, la esencia misma de la cosa en si es dialéctica. Ahora bien, si la pregunta parte de la realidad objetiva entendida en un sentido metafísico positivista, en una realidad que pretende abarcar lo que queda fuera del círculo de la práctica histórico-concreta, entonces la inquietud del compañero Góngora, bajo el marxismo, carece de sentido alguno. El problema de la objetividad y de la aproximación del pensamiento al objeto sólo puede plantearse en el marco de la práctica (Tesis II).

Finalmente, apuntar que, a nuestro entender, gran parte del antiengelsianismo propio de los autodenominados marxistas occidentales en su crítica a la dialéctica de Engels, tanto en el *Anti-Dühring* como en la *Dialéctica de la Naturaleza*, se reduce a no ver estas obras como práctica teórica, como interpretación y pensamiento en acción, como producto de la maquinaria dialéctica. En resumen, Engels en estas obras piensa bajo la nueva concepción del mundo, bajo la filosofía de la praxis, tanto la sociedad y como la naturaleza.

Efectos políticos de la filosofía de Gramsci

No es difícil deducir de lo expuesto que, para Gramsci, la práctica social de todo individuo se corresponde con la manifestación de una filosofía más o menos coherente. Por ejemplo, un obrero puede tener concepciones ideológicas propias de una filosofía burguesa (aspirar a ser rico y adorar el estilo de vida burgués, querer convertirse en un Rockefeller y explotar al prójimo, etc.) y, a la vez, puede ser un luchador sindical de primer orden en la disputa de su clase por arrancar plusvalía al capitalista. También puede darse el caso inverso, una persona que se proclame comunista en sus ideales

y que, por otra parte, no esté vinculado a una práctica social consciente. Estas situaciones son características, tanto el caso del obrero aspirante a burgués como el caso del comunista teórico socialmente pasivo, de concepciones del mundo que son suma, amalgama, de diversas concepciones contradictorias. Se trata –según Gramsci- de ver cuál de los dos contrarios prevalecerá en esta contradicción. Para Gramsci esta filosofía espontánea, inconsciente, que bifurca acción y teoría, sólo puede transitar hacia una filosofía consciente, hacia la filosofía de la praxis, por mediación de una élite organizada en Partido (intelectual-colectivo), a través de una vanguardia revolucionaria utilizando los términos de Lenin, que sea capaz de disputar la hegemonía intelectual y moral a la clase dominante. A nuestro juicio, este pensamiento en Gramsci es plenamente coherente con las líneas establecidas por Lenin en su genial obra *¿Qué hacer?*. En ambos casos, en Lenin y en Gramsci, encontramos la necesidad de combatir el “elemento espontáneo”, de fundir, a través del Partido Comunista, la filosofía de la praxis, la teoría revolucionaria diría Lenin, con la clase objetivamente revolucionaria, con el proletariado. Es evidente, que estas concepciones de Gramsci estaban directamente inspiradas por la elaboración realizada por Lenin.

En su crítica al *Ensayo Popular*, obra escrita por Bujarin, Gramsci alerta contra una tendencia marcada a un evolucionismo vulgar, a un marxismo darwinizado y positivista que no entiende la realidad como producto histórico sino como algo dado, acabado y que, por tanto, tampoco acaba de comprender la importancia de la práctica revolucionaria y de la lucha de clases. Este marxismo superficial, en tanto en cuanto concibe la realidad y la historia amarradas a una especie de determinismo laplaciano, conduce a la pasividad, a menospreciar el aspecto subjetivo de la revolución, esto es la organización del Partido, lleva, en última instancia, al reformismo. A lo largo de la historia de marxismo se nos muestra de forma clara como la corriente positivista economicista de Plejanov o Kautsky han degenerado en reformismo. El propio leninismo fue una reacción frente a este marxismo pasivo y positivista que acabó impregnando la II Internacional hasta la médula y que, desgraciadamente, volvió a brotar tras el XX Congreso del PCUS, en 1956. Al compañero Góngora parece que le preocupan las críticas de Gramsci a este marxismo de Bujarin porque se opone a un marxismo soviético que no es otro que el de la era Jruschov y posteriores mandatarios soviéticos, nada que ver con el marxismo soviético vivo y creativo de Lenin y Stalin. He aquí porque nosotros considerábamos importante, así lo expresamos en la introducción, hablar de marxismos soviéticos y no de un único marxismo soviético. Este grave error del compañero Góngora conduce a confundir los planteamientos teóricos y prácticos de Lenin y Stalin, de una parte, con los de Bujarin, Zinoviev, Trotsky o Jruschov, por otra parte. Se deja el camino abierto, por tanto, a todo el abanico de revisionismos posibles. En lo que concierne al marxismo de Bujarin, éste nunca destacó por su “ortodoxia” y el máximo mérito que le podemos reconocer es, a lo sumo, su vertiente divulgadora entre las masas. En este sentido puede ayudar a la reflexión y al esclarecimiento las palabras de Lenin:

«Bujarin no es sólo un valiosísimo y notable teórico del partido, sino que, además, se le considera legítimamente el favorito de todo el partido; pero sus concepciones teóricas muy difícilmente pueden calificarse de enteramente marxistas, pues hay en él algo de escolástico (jamás ha estudiado y creo que jamás ha comprendido por completo la dialéctica)» (23)

Hegemonía y Estado: ¿reforma o revolución?

Como hemos remarcado anteriormente, es evidente que los textos de los *Cuadernos de la Cárcel*

contenían, junto a lúcidas y profundas reflexiones, descripciones que se prestaban a la ambigüedad y a una excesiva generalización. Textos de este tipo se prestan a la polémica, ofreciendo un amplio abanico de interpretaciones. El compañero Góngora ha separado de Gramsci algunos elementos escogidos, tal y como hicieron los marxistas occidentales y por ese camino, evidentemente, no era difícil llegar a conclusiones similares acerca de la valoración del pensamiento del italiano. Nosotros vamos a esforzarnos en mostrar la profunda vinculación de Gramsci con Lenin, así como la base leninista sobre la que se alza el pensamiento del revolucionario italiano. Volveremos sobre ello más adelante, pero ahora veamos un ejemplo de la parcialidad de Góngora:

«La hegemonía gramsciana es contraria a las propugnas revolucionarias de Lenin. Pues si Lenin destaca la dirección política, ésta se transforma en Gramsci en dirección cultural, lo que implica que para Gramsci el momento de la fuerza es instrumental, quedando supeditada al instante de la hegemonía. En Lenin, no obstante, dictadura y hegemonía van unidas y en todo caso la fuerza es primaria y totalmente decisiva.»

Al contrario de lo que se afirma en esta cita, la lucha por la conquista del poder político en Gramsci juega un papel primario y fundamental. La destrucción del aparato estatal capitalista y la construcción del nuevo Estado proletario es la tarea central en el momento de catarsis (término empleado por Gramsci), es decir, cuando el intelectual-colectivo, el Partido Comunista, ha conseguido su hegemonía intelectual y moral entre el proletariado pero aún la clase dominante, la burguesía, no ha sido despojada de su propio Estado. El momento de catarsis marca el inicio de la batalla decisiva por la conquista del poder político, la lucha por la hegemonía intelectual y moral, por tanto, está supeditada a este momento en que se decide todo, a este instante histórico en que se decide la toma del poder. Nuevamente encontramos en Gramsci una línea argumental acorde con el revolucionario ruso. Lenin entiende que la revolución únicamente es posible si confluyen simultáneamente condiciones objetivas, situación general de crisis (no sólo económica, sino también política e ideológica), y subjetivas, existencia del Partido Comunista, del intelectual-colectivo diría Gramsci, que se haya ganado la vanguardia, cierto grado de hegemonía intelectual y moral, entre el proletariado. Sólo a condición de que converjan los factores objetivos y subjetivos de la revolución –afirma Lenin– es posible lanzarse a la conquista del poder político.

Uno de los argumentos principales para oponer a Lenin contra Gramsci, es partir de que éste último, en la medida que desarrolla el concepto de hegemonía de una clase, esto es la dirección intelectual y moral de clase, olvida la importancia del aspecto de fuerza o coerción. No obstante, consideramos que los textos de Gramsci dejan claro la importancia de ambos factores en función de la coyuntura y del momento de la lucha de clases:

«La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos formas, como “dominación” y como “dirección intelectual y moral”. Un grupo social es dominante con respecto a los adversarios que tiende a “liquidar” o a someter, con la fuerza de las armas si es preciso, y dirigente de los grupos afines y aislados.» (24)

En Gramsci, la hegemonía es un concepto fundamental para analizar la sociedad, pero el italiano nunca olvida el papel de la fuerza y la coerción que emanan de las relaciones sociales, así como del Estado. En una sintética y clara definición, Gramsci dice del Estado que es «dictadura más hegemonía.» (25). La unidad dialéctica hegemonía-fuerza es utilizada para explicar el mecanismo de funcionamiento del

moderno y complejo Estado capitalista, donde los partidos políticos –como elementos de la sociedad civil– traducen en hegemonía las obligaciones y leyes generadas por el Estado:

«La función hegemónica o de dirección política de los partidos se puede valorar por el desarrollo de la vida interna de los partidos mismos. Si el Estado representa la fuerza coercitiva y punitiva de reglamentación jurídica de un país, los partidos (...) deben mostrar en su vida interna particular que han asumido como principios de conducta moral las reglas que constituyen en el Estado obligaciones legales.» (26).

En Gramsci, la concepción marxista de Estado como aparato para la dictadura de una clase sobre otras fue el punto de partida para su estudio del Estado capitalista moderno. En el Estado, las relaciones de poder y de hegemonía, no se pueden estudiar desligadas de otro elemento fundamental en cualquier formación socioeconómica : la sociedad civil, que analizaremos más adelante. Para Góngora, la concepción de sociedad civil que tiene Gramsci es un elemento más de ruptura con Marx y Lenin:

«Así pues, a diferencia de Marx y Lenin, que incluían la “sociedad civil” en las estructuras o relaciones económicas, Gramsci la identifica como parte de las superestructuras, que operan como momento de elaboración de las ideologías y del consenso.»

Aunque aquí se pretende que Marx aceptó la distinción mecánica entre sociedad civil –espacio donde tienen lugar las relaciones sociales y económicas– y Estado –espacio donde tienen lugar las relaciones políticas–, Gramsci piensa que esta distinción procede en realidad de Hegel y del liberalismo (27) y considera que es una separación ficticia y no real, que conduce en la práctica a un falso conocimiento del papel de la sociedad civil en el capitalismo.

Por otra parte, Marx no le dio gran importancia al concepto de sociedad civil, y tampoco le otorgó un claro significado. Para Marx, lo fundamental, lo determinante, en el estudio del capitalismo, era la dicotomía estructura-superestructura. No obstante, a diferencia de lo sostenido por Góngora, pensamos que Marx y Engels se inclinaban a considerar a la sociedad civil como un aparato engendrado (y que reflejaba en cierta manera) la estructura económica, pero completamente dependiente del Estado. Según Marx:

«a determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio, del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil.» (28)

Marx y Engels entienden que la sociedad civil primitiva es la que se constituye a partir de las relaciones familiares y de tribus. (29) Más adelante, hacen depender la sociedad civil de las relaciones burguesas de propiedad:

«El término “sociedad civil” apareció en el siglo XVIII, cuando ya las relaciones de propiedad se habían desprendido del marco de la comunidad antigua y medieval. La sociedad civil en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía » (30)

Y también sostienen que la sociedad civil no se puede entender sin la existencia del Estado:

«Como el Estado es la forma bajo la que los individuos de la clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de la época, se sigue aquí que todas las instituciones comunes se objetivan a través del Estado y adquieren a través de él la forma política.» (31)

Gramsci sostenía una idea similar de la posición de la sociedad civil:

«Entre la estructura económica y el Estado con su legislación y su coacción está la sociedad civil.» (32)

Por su parte, Engels, muchos años después, entiende la sociedad civil como la organización determinada de una clase social dominante que se ha formado a partir de las fuerzas productivas. Engels dijo de la sociedad civil que era el «reino de las relaciones económicas, el elemento decisivo» (33), aunque justo después matiza esta afirmación:

«en la historia moderna la voluntad del Estado obedece, en general a la sociedad civil, a la supremacía de tal o cual clase, y, en última instancia, al desarrollo de las fuerzas productivas y de las condiciones de intercambio.» (34)

Por lo tanto, vemos como para Marx y Engels, la sociedad civil no era claramente un elemento de la estructura económica, sino que se situaba en un espacio intermedio entre ésta y la superestructura. Gramsci entiende que en el capitalismo desarrollado, la sociedad civil no solamente es un reflejo fiel de las relaciones socioeconómicas, sino que también está formada por el conjunto de organizaciones, entidades y actividades formalmente privadas: una sociedad civil, por lo tanto, aparentemente desvinculada de la tutela e intromisión del Estado —prensa, televisión, escuelas, clubs deportivos, confesiones religiosas, sindicatos, etc.—, pero en realidad, en la práctica, unidas a él. Creemos que Gramsci parte de esta tradición marxista cuando entiende la sociedad civil directamente relacionada con el aparato del Estado, a la que atribuye la función de creación y difusión de la hegemonía de los grupos sociales dominantes con el objetivo de borrar la conciencia de clase de los grupos dominados. La sociedad civil —que originariamente se formó a partir de las relaciones de producción— ha extendido sus funciones con la creación de una espesa red de aparatos ideológicos. Estos aparatos «privados», están destinados a fomentar la integración de las clases dominadas para perpetuar las relaciones de producción y la división de clases, a través de la difusión de la ideología de las clases dominantes. Para Gramsci, la separación que el liberalismo realiza entre sociedad civil y Estado, como dos instancias autónomas e incluso contrapuestas, es una falsa distinción, que además oculta el carácter de clase del Estado haciéndolo aparecer falsamente neutral en la lucha de clases. Por este motivo, Gramsci rechaza así la tradición liberal: que en los países capitalistas desarrollados, la sociedad civil es el auxiliar imprescindible del Estado para la creación de hegemonía, formando realmente parte del mismo. Entiende el concepto de Estado de forma mucho más amplia que en la tradición liberal —sociedad política—, y piensa que en el Estado hay una clara división de tareas: las tareas políticas, represivas y de coerción confiadas al aparato político, judicial y represivo, y las tareas de hegemonía y de ideología confiadas a la sociedad civil:

«El Estado es todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con que la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio sino que consigue obtener el consentimiento activo de los gobernados.» (35)

O más sintéticamente:

«El Estado es la sociedad política más sociedad civil, es decir, la hegemonía reforzada por la coerción.» (36)

Para Gramsci, el énfasis en el estudio de la superestructura, y más concretamente, en el estudio de la sociedad civil, es una respuesta al economicismo imperante en la socialdemocracia y en parte del movimiento comunista. Criticando la visión simplista de los que pensaban que la situación revolucionaria surgiría a raíz del malestar producido por una crisis económica (37), entiende que para que se produzca la revolución, es necesario que la crisis económica vaya acompañada de una crisis completa del grupo dirigente, manifestada en una crisis de hegemonía, de valores, de autoridad del Estado, que posibiliten la movilización de amplias capas de la población que permanecían pasivas. (38) En definitiva, no sólo debe haber una crisis en la base económica, sino también en la sociedad civil y en la superestructura en general. Con ello el dirigente italiano alerta al PCI que una estrategia política centrada en las explicaciones economistas de la crisis puede dar lugar a una catástrofe política: tras las crisis económicas, el Estado burgués todavía tiene mucha capacidad de resistencia al parapetarse tras las trincheras de la sociedad civil con sus innumerables organizaciones “privadas” y su gran capacidad de creación de ideología burguesa. Como consecuencia, la acumulación paciente de fuerzas, la lucha paciente y larga por conquistar hegemonía en la sociedad civil es una lucha necesaria antes de pasar al ataque frontal contra el Estado.

El estudio gramsciano del Estado y la sociedad civil se completa con la distinción de las formas de Estado entre Europa y Rusia, entre Oriente y Occidente, ya que las formaciones socioeconómicas y las superestructuras políticas son muy diferentes:

«En Oriente el Estado lo era todo, la sociedad civil primitiva y gelatinosa; en Occidente entre el Estado y la sociedad civil había una justa relación y en el entramado del Estado se advertía una robusta estructura de la sociedad civil.» (39)

Efectivamente, la existencia de una sociedad civil potente en Europa data de un proceso de varios siglos, resultado de una burguesía muy desarrollada que mantiene una contradictoria actitud con la aristocracia del Antiguo Régimen, de lucha y de conciliación con el feudalismo, y que acaba fundiéndose, en muchos lugares (como en España), con capas de la aristocracia para fundar el moderno Estado burgués con sus instituciones representativas y electorales. Las actividades ideológicas, de fabricación de hegemonía y consenso, tienen lugar simultáneamente en la sociedad civil y en el Estado. En cambio, Rusia era un país campesino muy atrasado y recién salía de una situación de servidumbre feudal, el Estado y la Iglesia constituían una tupida red burocrática y militar que reclutaba sus funcionarios entre la nobleza, y la inmensa mayoría de la población se encontraba alejada del Estado y de la participación política, concentrando sus actividades en el ámbito de las actividades económicas, de la sociedad civil. Las funciones ideológicas corresponden claramente a las instituciones estatales y religiosas, íntimamente ensambladas. Lenin mismo señalaba las peculiaridades de la sociedad capitalista desarrollada, tan diferente a la realidad de Rusia:

«Una sociedad capitalista normal no puede desarrollarse con éxito sin un régimen representativo consolidado, sin conceder ciertos derechos políticos a la población, que no puede dejar de distinguirse por sus exigencias “culturales” relativamente elevadas. Esta exigencia de un nivel cultural mínimo es

originada por las condiciones del propio modo capitalista de producción, con su técnica elevada, su complejidad, flexibilidad, movilidad, rapidez en el desarrollo de la competencia mundial, etc.» (40)

Por otra parte, en Occidente se pudo desarrollar una sociedad civil potente, imbricada y a menudo mezclada fuertemente con el moderno Estado liberal, con el desarrollo de las instituciones democráticas burguesas (que en gran medida fueron capaces de absorber a la clase obrera), reforzada y potenciada por la existencia de un fenómeno mucho menos evidente que en la atrasada y semifeudal Rusia: una aristocracia obrera muy desarrollada y un espíritu reformista anclado en las masas, donde existe una larga tradición de lucha económica (sindical) y donde los partidos socialistas han decidido dar carpetazo a la lucha por la revolución. Lenin mostraba cómo este parlamentarismo burgués se había trasladado al interior de las organizaciones obreras, pertenecientes a la sociedad civil:

«En Alemania, como en los demás países europeos, se está excesivamente habituado a la legalidad, a la elección libre y regular de los “jefes” por los congresos ordinarios de los partidos, a la comprobación cómoda de la composición de clase de estos últimos por medio de las elecciones al parlamento, de los mítines, la prensa, el estado de espíritu de los sindicatos y otras asociaciones, etc.» (41)

Lenin completó este análisis de Occidente con la explicación clara de los factores específicos que posibilitaron desencadenar la Revolución de Octubre. Tal revolución sólo fue posible por la síntesis de varios elementos y circunstancias de la realidad rusa, hasta tal punto específicos y propios, que el modelo de Octubre no se ha vuelto a repetir hasta el día de hoy. Uno de esos elementos irrepetibles fue el carácter campesino y atrasado de Rusia, tal y como mostró el dirigente bolchevique polemizando con los izquierdistas occidentales:

«A los campesinos, que estaban contra nosotros en noviembre de 1917 (...) nos los ganamos (...) en unas semanas. (...) Indicadme un país de Europa donde podáis tener a vuestro lado a la mayoría de los campesinos en unas pocas semanas.» (42)

«Vencimos porque adoptamos y pusimos en práctica, no nuestro programa agrario, sino el eserista. Nuestra victoria consistió precisamente en que aplicamos el programa eserista; por eso fue tan fácil la victoria. ¿Acaso en vuestros países, en Occidente, cabe hacerse semejantes ilusiones?» (43)

Góngora ve incompatible la lucha contra la hegemonía burguesa realizada a través de los organismos supuestamente privados que conforman la sociedad civil, —pero que en su funcionalidad son aparatos ideológicos y organizaciones del Estado, destinados a asegurar la reproducción del capitalismo—, y su sustitución por la hegemonía del intelectual-colectivo, el Partido Comunista, con la lucha por la conquista del poder político. Todo lo contrario, la lucha por la hegemonía del intelectual-colectivo en todos los niveles de la dictadura burguesa, prepara las condiciones para la lucha por el poder político, la destrucción del Estado capitalista y su sustitución por el Estado socialista.

Las alianzas de clases y el *bloque histórico*

Otro punto de divergencia reside en la estrategia de alianzas de clase. Góngora sostiene que las alianzas propuestas por Gramsci entran en colisión con los Frentes Populares, que mientras éstos serían pensados para la acumulación de fuerzas hacia la revolución. Para él la estrategia gramsciana se basaría

en un evolucionismo centrado en el desgaste:

«Pero a diferencia del “compromiso Histórico” y de la táctica de desgaste, los Frentes Populares se basaron en los principios revolucionarios leninistas y del conocimiento del momento histórico para culminar las tareas democráticas burguesas. Liquidados los vestigios feudales y finalizada la revolución democrática burguesa, la lucha es frontal contra el estado capitalista, después se sustituirán las instituciones capitalistas por las proletarias. Nada de proceso, nada de desgaste, sólo pura revolución.»

En primer lugar, hay en Góngora un enorme error de concepción en relación a los Frentes Populares. Tales alianzas fueron concebidas en la década de los 30 como estrategia defensiva para frenar al fascismo y no para la lucha frontal contra la burguesía. Sus aciertos y desaciertos no es cuestión de evaluar aquí, solamente señalaremos el carácter defensivo de los mismos por el propio Dimitrov, teórico de los Frentes Populares:

«Ahora, las masas trabajadoras de una serie de países capitalistas se ven obligadas a escoger concretamente hoy, no entre la dictadura del proletariado y la democracia burguesa, sino entre la democracia burguesa y el fascismo.» (44)

Por otra parte, el esfuerzo de delimitar a un Gramsci reformista y evolucionista frente a un Lenin revolucionario es completamente inconsistente. Lenin, polemizando con los izquierdistas, insistió en la necesidad de una preparación larga y paciente antes de la lucha frontal contra el capitalismo:

«Es preciso librar esta lucha implacablemente y continuarla de manera obligatoria, como hemos hecho nosotros, hasta poner en la picota y arrojar a todos los jefes incorregibles del oportunismo. Es imposible conquistar el poder político (y no debe intentarse tomar el poder político) mientras esta lucha no haya alcanzado un cierto grado; este “cierto grado” no es igual en todos los países y en todas las condiciones.» (45)

Toda la mala interpretación de las tesis de Gramsci provienen del hecho de abstraerse completamente del resto de su obra y del momento histórico en el que se escribieron los *Cuadernos de la Cárcel*. Este error se hace más evidente cuando analizamos el período que va desde de los consejos de fábrica a los primeros años del fascismo, cuando el proletariado italiano estaba en condiciones de disputarle el poder a la burguesía: ahí vemos a un Gramsci preocupado por resaltar las analogías entre Rusia e Italia, el carácter bolchevique del partido, el centralismo democrático y las luchas contra las fracciones internas, la vigilancia contra las desviaciones antileninistas... Finalizado abrupta y dramáticamente este período con la llegada de Mussolini al poder, la tarea inmediata no era la revolución socialista, sino la lucha contra el fascismo que podía tomar la forma de «revolución democrática burguesa». Para ello, el dirigente italiano profundiza su estudio del materialismo histórico y lo traslada al análisis de la historia, tomando de Sorel el concepto de bloque histórico, que en Gramsci viene a ser una concreción determinada en el tiempo del concepto marxista de formación socioeconómica, que incluye aspectos de la estructura y la superestructura:

«La estructura y las superestructuras forman un “bloque histórico”, es decir, todo el conjunto contradictorio y discordante de las superestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción.» (46)

En el bloque histórico se produce en ese momento la unidad orgánica entre dirigentes y dirigidos y entre grupos sociales (47), para lo cual es necesario un enorme consenso y un elevado desarrollo de la hegemonía, a partir de unos dirigentes que tienen conciencia de su papel en la superestructura. (48) Para Gramsci, frente al bloque histórico de las clases reaccionarias, el proletariado ha de oponer un bloque histórico nacional-popular. El bloque histórico iría más allá del aspecto superestructural de alianzas políticas y sociales, debería también impulsar las transformaciones estructurales, sociales y económicas. El bloque histórico no sólo comprende la alianza obrero-campesina, sino también las capas medias y la intelectualidad, todo ello bajo la dirección del partido del proletariado; la clase obrera deberá promover transformaciones que recojan los intereses de sus aliados y deberá conformar su hegemonía sobre ellos de acuerdo con tales intereses. (49) Gramsci recoge así las experiencias surgidas a raíz del ascenso del fascismo, que conllevaron el aislamiento y la derrota del proletariado y de su partido, y para ello trata de establecer una estrategia correcta que teoriza como bloque histórico –muy diferente al engendro de “compromiso histórico” de Togliatti en los años de postguerra, enfocado a la alianza con la Democracia Cristiana–. El bloque histórico sería válido para la etapa posterior al fascismo, ya que como previó lúcidamente Gramsci, las masas todavía estarían impregnadas de espíritu demócrata burgués:

«Nuestro partido será aún minoritario ya que la mayoría de la clase obrera irá con los reformistas y los burgueses demócrata-liberales tendrán aún muchas cosas que decir» (50)

La estrategia de bloque histórico, mucho más elaborada que la de Frente Popular –que incidía fundamentalmente en las alianzas o coaliciones políticas– también recoge en parte la misma lógica, la necesidad de una alianza política para la lucha antifascista, por parte del Partido Comunista, tal y como sostiene Gramsci:

«el partido ha de desarrollar una acción común con los partidos que luchan en Italia contra el fascismo»

Esta tarea debe realizarse sin perder el objetivo estratégico fundamental, la revolución socialista, por lo que es necesario mantener el carácter dirigente del partido en el seno de tal política de alianzas, imprescindible para ganarse a sectores sociales no proletarios y activar a sectores sociales pasivos o neutrales:

«La acción que ha de desarrollar el partido no ha de ser una tarea de segundones. El partido tiene como objetivo la conquista violenta del poder, la dictadura del proletariado, que ha de poner en práctica utilizando la táctica más adecuada a una determinada situación histórica, a la relación de fuerzas de clase existentes en diferentes momentos de la lucha. En la medida en que el partido sepa maniobrar en estas fases de lucha, del nivel de su capacidad política dependerán las posibilidades de superación de las consignas intermedias, que señalarán las etapas de desbloqueo de los estratos sociales por conquistar y modificarán las relaciones de fuerzas.» (51)

Con ello Gramsci desarrolla el pensamiento leninista aplicado a la situación concreta de Italia, muy alejada de las manipulaciones groseras de todo tipo que su obra sufrió tras su muerte, iniciada con Togliatti y seguida por otros muchos.

El grupo revolucionario y la dirección revolucionaria

Este aspecto de la lucha revolucionaria es importante: ¿cuándo debe ser dirigente el grupo revolucionario, antes o después del momento de ruptura revolucionaria? Para Góngora, se supone que debe ser después de iniciada la ruptura revolucionaria, puesto que se queja de la propuesta gramsciana que va en sentido contrario:

«Gramsci defiende que el grupo revolucionario debe esforzarse en ser dirigente antes de conquistar el poder.»

¿Esta afirmación entra en contradicción con las ideas de Lenin? Volvemos a tener aquí el problema del reduccionismo en el análisis de las ideas, que nos lleva a un absurdo político: si el grupo revolucionario (el Partido) no es dirigente antes de iniciar la revolución ¿cómo dirige al proletariado hacia la misma? Efectivamente, Gramsci pensaba que los revolucionarios debían ser dirigentes antes de la lucha por la conquista del poder:

«Un grupo social puede e incluso debe ser dirigente antes de conquistar el poder gubernativo (esta es una de las condiciones principales para la misma conquista del poder); después, cuando ejerce el poder, aunque lo ejerza férreamente, llega a ser dominante, pero debe continuar siendo “dirigente”» (52)

Comparémoslo ahora con las posiciones de Lenin. Una lectura atenta y abierta del revolucionario ruso, nos muestra que no había ninguna contradicción con el marxista italiano, ya que en muchos de los escritos leninistas se encuentra una preocupación semejante:

«La revolución proletaria es imposible sin la simpatía y el apoyo de la inmensa mayoría de los trabajadores hacia su vanguardia: hacia el proletariado. Pero esta simpatía y este apoyo no se obtienen de golpe, no se deciden en votaciones, sino que se conquistan en una larga, difícil y dura lucha de clases. La lucha de clase del proletariado por ganar la simpatía y el apoyo de la mayoría de los trabajadores no se termina con la conquista del Poder político por el proletariado.» (53)

«La primera tarea de todo partido del porvenir consiste en convencer a la mayoría del pueblo en lo acertado de su programa y de su táctica. Esta tarea se colocaba en primer plano tanto en el régimen zarista como en el período de conciliación de los Chernov y los Tsereteli.» (54)

¿Qué pasaría si, al contrario de lo que afirman Lenin y Gramsci, el grupo revolucionario no dirigiera al proletariado antes de la ruptura revolucionaria? Sencillamente nos encontraríamos ante un grupo aventurero, desconectado del conjunto de la clase, con una concepción de la revolución golpista o anarquizante, y que sucumbiría al no llevar tras de sí al resto del proletariado. O bien una concepción blanquista, basada en el golpe de mano de una minoría revolucionaria ilustrada, que conoce las necesidades de la clase, y que piensa que con su ejemplo se desencadenará la revolución. En cualquier caso, una tesis radicalmente diferente de Lenin y Gramsci.

Gramsci contra el eurocomunismo

Para finalizar este breve análisis de la ideología gramsciana, es obligatorio hacer un repaso a las influencias leninistas en Gramsci –no sólo teóricas, puesto que Gramsci había tenido la oportunidad de viajar a la Rusia bolchevique, donde había entablado contacto con los principales dirigentes revolucionarios– que determinaron de manera crucial su pensamiento hasta el final de sus días. Y veremos también hasta qué punto las conclusiones de Góngora son conclusiones parciales y arbitrarias. Vamos, pues, a repasar la línea iniciada años antes por Gramsci, cuando se esforzaba, durante la década de los años veinte, desde el período revolucionario de los “consejos de fábrica”, hasta los primeros años del fascismo, en desarrollar una línea leninista en el PCI para la conquista del poder político:

«De este examen surgen dos problemas fundamentales: 1. cómo podemos desarrollar nuestro partido de modo que llegue a ser una unidad capaz de conducir al proletariado a la lucha, capaz de vencer y de vencer permanentemente. Este es el problema de la bolchevización; 2. cuál es la acción real política que nuestro partido deba continuar desarrollando para determinar la coalición de todas las fuerzas anticapitalistas guiadas por el proletariado (revolucionario) en la situación dada, con el fin de derrocar al régimen capitalista, en un primer momento, y de constituir el fundamento del Estado obrero revolucionario en un segundo momento. (...) Perfeccionar el instrumento necesario para la lucha revolucionaria en Italia: he aquí la mayor tarea de nuestro congreso.» (55)

Para conseguir la bolchevización y la homogeneidad en el partido, Gramsci no duda en luchar contra las facciones que ponen en peligro el carácter del partido:

«El partido se refuerza combatiendo a las desviaciones leninistas» (56) «La historia del Partido Bolchevique ruso nos enseña cómo hay que luchar contra estas desviaciones de derecha y de izquierda» (57)

Cualquiera que trate de ver en Gramsci el padre del eurocomunismo, debería saber que precisamente el dirigente italiano fue un precursor en la lucha contra los Carrillo, Berlinguer y otros de su época. En efecto, vemos cómo Gramsci se preocupó constantemente por mantener el carácter proletario del PCI frente a la corriente derechista del llamado Comité de entendimiento, que pretendía transformar, como hizo décadas más tarde Carrillo en el PCE, las células proletarias en agrupaciones territoriales aptas para medrar los pequeño-burgueses:

«El Comité de entendimiento está contra de las células. ¿Por qué? Está claro: las células de taller están constituidas y deben estar constituidas sólo por obreros.» (58)

«Nosotros afirmamos que el tipo de organización por células asegura el carácter proletario del Partido Comunista mejor que cualquier otro tipo, y mejor que cualquier otro salvaguarda del oportunismo al partido» (59)

En multitud de obras de Gramsci se puede observar la coherencia completa respecto a los principios organizativos e ideológicos elaborados por Lenin:

«La línea que el partido tiene que seguir puede ser expresada en esta fórmula: el núcleo de la organización partidista consiste en un fuerte Comité Central, estrechamente vinculado con la base

proletaria del partido mismo, en el terreno de la ideología y de la táctica del marxismo-leninismo.» (58)

Finalmente, vemos que para el revolucionario italiano, la lucha contra el Estado burgués y el reformismo es una preocupación constante:

«Toda revolución ha de destruir el sistema existente de organización social», «hay que destruir el espíritu colaboracionista y reformista», «hay que dejar claro y hacer que penetre difusamente en las conciencias que el Estado socialista (...) no continúa del Estado burgués, no es una evolución del Estado capitalista.» (61)

Difícilmente podría imaginarse, después de que Gramsci escribiera estas líneas –que representan una traducción más fiel de lo esencial del pensamiento de Lenin–, que el gran revolucionario italiano podría sufrir una manipulación tan grosera con el objetivo de justificar las posiciones revisionistas y antimarxistas de los dirigentes eurocomunistas y los marxistas occidentales, que fueron abandonando paulatinamente el pensamiento de Marx y Lenin y destruyeron la gran fuerza que tenía el movimiento comunista europeo tras la derrota del fascismo en la II Guerra Mundial.

Conclusiones

Los últimos años de su enferma y mermada vida, fueron empleados por Gramsci en la búsqueda de una estrategia adecuada para la lucha contra el fascismo con una perspectiva revolucionaria. Desde una potente base teórica y práctica leninista, adquirida la década anterior, Gramsci se preocupa por encontrar una salida para la dramática situación del PCI, en medio de un contexto político extremadamente difícil, luchando contra las influencias del mecanicismo y el economismo que habían corrompido el marxismo y que había sido utilizado por la II Internacional para sustentar su curso reformista y contrarrevolucionario, y a sectores de la III Internacional –como el economista húngaro Varga–, para cifrar sus esperanzas revolucionarias en una acción automática, espontánea, desatada a partir de la crisis económica de 1929, cosa que no tuvo lugar, y que le costó al movimiento obrero y comunista una grave derrota de la que sólo se pudo recomponer en 1935 con la táctica del Frente Popular. Gramsci observa la importancia que tiene en el capitalismo desarrollado el aparato ideológico y de control social sobre el proletariado, y la enorme capacidad de integración en los mecanismos del Estado burgués de las clases trabajadoras, hecho favorecido por la existencia de una influencia reformista muy importante sobre la clase obrera, basada en el economicismo reformista, que otorga una importancia desmesurada al estudio de la estructura económica. Frente a ello, Gramsci reacciona y exige una vuelta al estudio de la filosofía marxista en clave dialéctica y materialista, que no margine el estudio de la superestructura político-ideológica:

«No es cierto que la filosofía de la praxis “separe” la estructura de la superestructuras, sino que concibe su desarrollo como íntimamente vinculado y necesariamente interrelacionado y recíproco.» (62)

Finalmente, hay que remarcar un detalle importante que a Góngora se le pasa por alto: el revolucionario italiano, incluso en la cárcel, fue miembro del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista como mínimo hasta 1935 (murió a principios de 1937), sin que sean conocidas críticas del movimiento comunista internacional hacia sus posicionamientos. De la misma manera que Marx y Engels fueron tergiversados y desnaturalizados por personas muy cercanas como Bernstein y Kautsky, siendo

utilizados tras su muerte como justificación de una política reformista que huía y se enfrentaba a la revolución, Gramsci fue manipulado por los *marxistas occidentales* como justificación de unas tesis teóricas que, con una nueva desnaturalización y adulteración del marxismo, desembocaron en una nueva vía reformista.

Por nuestra parte, lucharemos por rescatar el verdadero Gramsci de la manipulación realizada por el *marxismo occidental* y el eurocomunismo, el Gramsci leninista fundador del PCI y miembro dirigente de la Internacional Comunista, que murió como consecuencia de su paso por las cárceles fascistas por ser, precisamente, el teórico de la revolución italiana, el hombre de Lenin en Italia.

Notas

- (1) Góngora, Manuel: *Marxismo soviético y marxismo occidental*. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=10386>
- (2) Núñez Tenorio, J. R.: *Marx y la economía política*, p. 132. Ed. Instituto de investigaciones, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 1969.
- (3) Bermudo, J. M.: *De Gramsci a Althusser*, pp. 130-144. *Quaderns per l'anàlisi* n°1. Ediciones Horsori, 1979.
- (4) Bermudo, J. M.: *Filosofía marxista. Manual de materialismo dialéctico*. Editorial Madrágora, p. 21, Barcelona 1976.
- (5) Aguilera de Prat, C. R.: *Gramsci y la vía nacional al socialismo*, p.24. Ediciones Akal, Madrid 1984.
- (6) Bonomi, Giorgio: *Partido y revolución en Gramsci*, pp. 19 y 20. Editorial Avance, Barcelona, 1973.
- (7) Bermudo, obra cit., pp. 32-34.
- (8) Idem, p. 35.
- (9) Marx, C.: *Tesis sobre Feuerbach*. Editorial Progreso, p. 54, Moscú 1980.
- (10) Idem, p. 55.
- (11) Idem, p. 57.
- (12) Lenin, V.: *Cuadernos filosóficos*, Ed. Ayuso, Madrid, 1974
- (13) Idem.
- (14) Idem.
- (15) Gramsci, *Antología*, pág. 359 , Ed. Siglo XXI.
- (16) Marx, obra cit., pp. 54 y 55.
- (17) Gramsci, *La Política y el Estado Moderno*, p. 34, Edicions 62, Barcelona 1973.
- (18) Idem, p. 35.
- (19) Idem, p. 35.
- (20) Lenin, V.: *Cuadernos filosóficos*, Ed. Ayuso, Madrid, 1974
- (21) Gramsci, *La Política y el Estado Moderno*, p. 38, Edicions 62, Barcelona 1973.
- (22) Stalin, *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*. Col. *Cuestiones del leninismo*, p. 850, Ed. en lenguas extranjeras, Pekín.
- (23) Lenin, V.: *Carta al Congreso*, p. 711, *Obras Escogidas*, Tomo 1, Ed. Progreso Moscú.
- (24) Gramsci, A: *Cuadernos de la Cárcel*, III, p. 2010-11, cit. por: Aguilera, obra cit., p.85.
- (25) Gramsci, A.: *La política y el Estado moderno*, p. 195. Edicions 62, Barcelona 1973.
- (26) Idem, p. 193.
- (27) Aguilera, obra cit., p.48.

- (28) Marx, C.: Carta a Pavel Vasilievich Annenkov. *Obras escogidas*, p. 532, T.1., Editorial Progreso, Moscú 1981.
- (29) Marx, C. Y Engels, F.: Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas. *Obras escogidas*, p. 35, T.1., Editorial Progreso, Moscú.
- (30) Idem, p. 76.
- (31) Gramsci, A., cit. por Aguilera, obra cit., p.48.
- (32) Idem, p. 78.
- (33) Engels, F.: Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. *Obras escogidas*, p. 388, T.3., Editorial Progreso, Moscú 1981.
- (34) Idem, p. 389.
- (35) Gramsci, A.: La política y el Estado moderno, p. 149. Edicions 62, Barcelona 1973.
- (36) Idem, p. 178.
- (37) Idem, p. 115.
- (38) Idem, p. 118.
- (39) Gramsci, A: Cuadernos de la Cárcel, II, p. 86, cit. por Aguilera, obra cit., p.97.
- (40) Lenin, V.: La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo.
[http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Lenin\(SP\)/LWC20s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Lenin(SP)/LWC20s.html)
- (41) Idem.
- (42) Lenin, V.: Discurso en defensa de la táctica de la Internacional Comunista en el III Congreso de la Internacional Comunista. En: *El trabajo del Partido entre las masas*, p. 150. Editorial Progreso, Moscú, s/f.
- (43) Idem, p. 151.
- (44) Dimitrov, J.: Por la unidad de la clase obrera contra el fascismo. *Obras escogidas*, T. 2, p. 119. Editorial Sofía Press, 1982.
- (45) Lenin, V.: La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo.
[http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Lenin\(SP\)/LWC20s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Lenin(SP)/LWC20s.html)
- (46) Gramsci, A.: El materialisme històric i la filosofia de Croce, p. 83. Col. *Textos Filosòfics*. Editorial Laia, Barcelona, 1983.
- (47) Idem, p.171.
- (48) Idem, p. 280.
- (49) Aguilera, obra cit., pp. 121 y 122.
- (50) Gramsci, A.: Carta a Togliatti, Terracini y otros (9 febr. 1924). Cit. en Aguilera, obra cit., p.97.
- (51) Gramsci, citado en Bonomi, obra cit., p. 155.
- (52) Gramsci, Cuadernos de la Cárcel, III, p. 2010-11, citado por Aguilera, obra cit., p.85.
- (53) Lenin, V.: Saludos a los comunistas franceses, italianos y alemanes. Recopilado en: *El trabajo del Partido entre las masas*, p. 87. Editorial Progreso, Moscú, s/f.
- (54) Lenin, V.: Las tareas inmediatas del Poder Soviético, p. 7. Editora Política, La Habana, 1982.
- (55) Gramsci, A.: La situación interna de nuestro Partido y las tareas del próximo Congreso. En: *Revista Internacional Marx Ahora* nº12, pp. 146-147. La Habana, 2001.
- (56) Gramsci, A.: El partido se refuerza combatiendo las desviaciones antileninistas. En: *Revista Internacional Marx Ahora* nº12, p. 149. La Habana, 2001.
- (57) Gramsci, A.: Liquidadores de izquierda. En: *Revista Internacional Marx Ahora* nº12, p. 135. La Habana, 2001.
- (58) Gramsci, A.: El partido se refuerza combatiendo las desviaciones antileninistas. En: *Revista*

Internacional Marx Ahora nº12, p. 151. La Habana, 2001.

- (59) Gramsci, A.: Crítica estéril y negativa. En: *Revista Internacional Marx Ahora* nº12, p. 163. La Habana, 2001.
- (60) Gramsci, A.: Cinco años de vida del partido. En: *Revista Internacional Marx Ahora* nº12, p. 175. La Habana, 2001.
- (61) Citado por Bonomi, obra cit., pp. 159 y 160.
- (62) Gramsci, *Il materialismo storico*, cit. por Bonomi, obra cit., p. 32.