

Aviso Legal

Capítulo de libro

Título de la obra: ¿Es posible una nueva organización social? (La propuesta ético-política de A. Gramsci)

Autor: Piñón Gaytán, Francisco

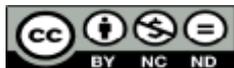
Forma sugerida de citar: Piñón, F. (2021). ¿Es posible una nueva organización social? (La propuesta ético-política de A. Gramsci). En M. Cabrolé, J. Maerk, y G. Torres (Eds.), *Prácticas y saberes, encuentros y desencuentros: construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe* (107-133). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Publicado en el libro:

Prácticas y saberes, encuentros y desencuentros: construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe

Diseño de la cubierta: Mtra. Marie-Nicole Brutus H.
Diseño de interiores: D.G. Irma Martínez Hidalgo
ISBN: 978-607-30-5228-3

Los derechos patrimoniales del capítulo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este capítulo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ **Atribución:** usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ **Sin derivados:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

¿ES POSIBLE UNA NUEVA ORGANIZACIÓN SOCIAL? (LA PROPUESTA ÉTICO-POLÍTICA DE A. GRAMSCI)

Francisco Piñón Gaytán
UAM-Iztapalapa

INTRODUCCIÓN

En nuestra posmodernidad, los cambios que sufre la sociedad están a la orden del día. La antigua modernidad tenía una línea cuya *forma mentis* era el concepto de “progreso” con toda la carga de optimismo que le venía de la filosofía del iluminismo. En ella y con ella iba desapareciendo el sentido de comunidad de la cultura de la Edad Media, como critica Hegel al señalar, sobre todo, el fracaso, según él, de la Revolución Francesa en el renglón de lo social: el triunfo del “burgués” sobre el “ciudadano”. O sea, sólo igualdad formal.

Hoy, con la globalización, asistimos a una toma de consciencia nunca antes vista. La tierra toda puede estar delante de nuestros ojos y, por lo tanto, tenemos la posibilidad de poder decir, en un lenguaje comunitario, que es “nuestra” tierra, “nuestro” mundo.

Ahora sí, podemos realizar a nivel planetario, el sueño de la modernidad, en su vertiente idealista: es nuestro mundo y nosotros lo hemos hecho. Pero, ¿qué clase de mundo hemos producido?, no, ciertamente, el mejor de los mundos. Basta abrir los ojos para no idealizar. Para ver que, en muchos renglones, hemos fracasado como humanidad global. El mundo como obra del hombre, base, pues, de un humanismo cosmopolita, donde ya nada es extraño. Sería la cara de una globalización que fundamentaría una visión de humanismo universal que propiciaría unos derechos humanos, empezando con el medio ambiente, también de carácter universal. El peligro sería que esa visión universal que nos ofrece precisamente la globalización, impidiera ver lo local, lo periférico y quedara una globalidad sumamente abstracta, apartada de una realidad donde los hombres viven, se mueven, sufren, sueñan. Y, con el peligro, ya anotado por Habermas, de orillar a un posible aterrizaje político portador de unilateralidad o, inclusive, de intolerancia.¹ Sería terrible, en este panorama ideológico, extraer una cultura marcadamente homogénea con una ética, también global, con pretensiones de normatividad única para todos los hombres. Sería la negación del pluralismo, la muerte y aniquilación de las diferentes culturas. Pero, de la misma manera, habría que evitar quedarnos encerrados en nuestros localismos, cotos culturales, o feudos, que propician esas dictaduras patrimonialistas en donde la palabra democracia está ausente. Sería la negación de una real y vital ciudadanía. Habría, sí, un Estado, pero este ni estaría compuesto de ciudadanos, sino de súbditos.

Por otro lado, sabemos que, a partir de la modernidad, el principio rector no era otro que el de la libertad individual. El indivi-

¹ Jürgen Habermas, *La costellazione postnazionale*, Milano, Feltrinello, 1999, p. 94.

duo quiere, anhela y lucha por ampliar la esfera de lo individual. El aterrizaje en el campo social lo obtendría con el liberalismo. Expresamente, ya antes en el pensamiento de Locke: cuyo signo se expresaba en la libertad para la propiedad. De ahí arrancaría la extraordinaria movilidad en el terreno de la economía. La organización política a nivel nacional (Estado Nación) comenzaba a perder peso y jerarquía ante el fenómeno creciente de la mundialización económica. Los Estados Nacionales no desaparecerán, pero sí optaron por ir adaptándose al entorno internacional.²

EN TORNO A LA NECESIDAD DE UN CONCEPTO DE COMUNIDAD POLÍTICA EN EL CONTEXTO PROBLEMÁTICO ACTUAL

Las elites vernáculas siempre supieron —y saben— con quiénes se podían aliar, obviamente en detrimento del pueblo. Y la experiencia histórica nos enseña que no sólo en los regímenes totalitarios o fascistas. La “Democracia” de Occidente lo demuestra. Sabemos que la modernidad tiene mucho que enseñarnos acerca de la organización de la subjetividad en el terreno de la economía. Como una modernidad que se va organizando y preparando para que la esfera individual descubierta prosiga su camino hacia el exterior de los Estados Nacionales y por ese hecho puede, a su vez, confrontarse en un mundo globalizado. Así, de esta manera, el individuo constatará que no vive solo, ni podría. Descubrirá que vive y trabaja en un contexto social-universal. Nadie ya le es ajeno. Por lo mismo, el individuo deja de ser “aldeano”. El hombre de la modernidad tendrá que reorganizarse de otra manera. Pero,

² Linda Weiss, *The Myth of the powerless state*, Ithaca, Polity Press/Cornell University Press, 1998.

¿cómo organizarse, hoy, en una economía con caracteres globales donde se presenta una mundialización del capital que es desigual y altamente diferenciado? Es una “economía-mundo”, como la llamaba F. Braudel, que es dominada, todavía, por ese Dios-fetichismo D+D³ del que Marx nos describía su lógica alienante y alienada. Una “lógica” de mercado que hace competir entre sí a los mismos trabajadores, tal y como S. Roach (de la Morgan Stanley) lo ha denominado como “el arbitraje global del trabajo”. ¿Cómo competir en salarios en un mundo diferenciado? ¿Cómo puede competir un obrero de Latinoamérica con uno de China y éstos con los de Estados Unidos o Alemania?

Si. Estamos “globalizados”. Pero los satisfactores reales no están a escala mundial. Los “trabajadores pobres” (working poors) son la mayoría del planeta y están en proporción inversa a la minoría que detenta la riqueza mundial. ¿Cómo romper el cerco? ¿Cómo neutralizar marketing, exención inexorable de mercados (“lógica del capital”) con esa férrea alianza del *mass media* que exige un proceso ininterrumpido de compra y de venta? Esto último es lo que el poeta Passolini llamaba la nueva religión; peor, según él, que el fascismo.

¿Pero, de verdad estamos, efectivamente, globalizados? ¿En qué medida y con cuáles límites y contenidos? El concepto es equívoco. Existen millones de referencias, con sus matices, en las redes. Solamente en Google podemos observar 54 millones en lengua inglesa. Y, detrás, las diversas “ideologías”. Globalización que si bien nos habla de “integración de mercados” (¿cuáles?), de “democratización de culturas” (¿de cuál “naturaleza”?) y de “economías” (¿de qué tipo y con cuáles influencias?), nos podemos preguntar

³ Fórmula básica del capital: Dinero- Mercancía- Dinero, puede simplificarse a, simplemente, Dinero + Dinero.

si, de hecho, estamos globalizados de una manera efectiva. O es una panacea o pantalla, donde el “pez grande” (los poderes facticos internacionales) se come al chico (los países subordinados). Los grandes, sí saben organizarse y saben lo que es, a partir de la modernidad, la “efectividad”, concepto que ya Maquiavelo refería como virtud de su Príncipe Nuevo.

Tal vez, o sin tal vez, es necesario volver a lo que Richard Rorty llamaba una “familia ampliada”⁴ o mejor, volver a esa antigua tradición medieval, de origen cristiana, que hablaba del sentido de comunidad universal, minoritaria en su efectividad de *formamentis*, se entiende que, además, no se vio retratada en las instituciones. O sea, a esa idea “comunitaria” que surtía de vitalidad a las sociedades medievales. Como retrata Bloch en su libro sobre Thomas Müntzer. Así, evitaríamos el peligro de quedarnos, ya previsto por Rorty, en universalismos vacíos y humanismos literarios de oropel. Bajar, pues, a la concreta sociedad civil, al grupo, a las organizaciones de quienes son, sobre todo, y lo conforman, un Estado. Gramsci es, al respecto, un filósofo que le dio contenido a eso que se ha llamado Estado moderno. La Escuela de Frankfurt aprendería de él. Aunque algunos de ellos, no convalidaron el “optimismo de la voluntad”, principalmente Adorno y Horkheimer como se puede ver en escritos como *Dialéctica de la Ilustración*, donde se manifiesta, mayormente, un pesimismo en torno al derrotero moderno de la historia. Perdieron esa mentalidad de cambiar un mundo, soñando con la utopía y se contentaron con sólo lamentarlo. Gramsci, lo sabemos, recogería, como Marx, lo mejor de la tradición grecolatina-cristiana; sobre todo, el sentido de comunidad.

⁴ Richard Rorty, “La justicia como lealtad ampliada”, en Richard Rorty [ed.], *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998.

LA NECESIDAD DE TRANSFORMAR LA CULTURA
PARA TRANSFORMAR LA REALIDAD

Es obvio que, ante el panorama anterior, el fenómeno de la globalización, en sus diferentes acepciones, no es universalmente unívoco, ni catástrofe global, ni paraíso halagüeño. Por más que muchos autores lo camuflen con sublimaciones o mediaciones claramente interesadas. Otros, terriblemente más “honestos” ¿no nos han hablado de la necesidad de un “imperialismo posmoderno”?⁵ Aseguran que como se vive entre lobos, habría que operar, también, como en la selva: con la fuerza. Otros, camuflarán lo global de los grupos de poder con los clásicos conceptos, cargados de ideología burguesa. Es decir, la pura “formalidad” de la “democracia”, los altos “valores del espíritu” o aquellos de la “civilización de occidente”. Sin embargo, conceptos que, por su mayoría no son sino meros subterfugios “ideológicos” de esa gran maquinaria. Por supuesto, esas mismas palabras, tendrán otros significados y contenidos que realmente expresan proyectos de liberación. Será el caso del pensamiento de Antonio Gramsci. Su propuesta de cambiar un mundo desde sus cimientos. Es decir, desde sus estructuras económicas y políticas. Y, por supuesto, subrayando el horizonte cultural que es, fundamentalmente, su originalidad. O sea, el campo ideológico, ahí donde se concilian, camuflan o se oponen, los eternos dioses del poder.

Sin embargo, surge el problema crucial, el que ha recorrido toda la Historia: ¿Cómo cambiar un mundo cuando por siglos, hemos estado inmersos en sus estructuras, las que hemos creado y recreado nosotros mismos?

⁵ Robert Cooper, *The Postmodern State and the World Order*, Londres, Demos, 1996.

Un sistema político no es sino la expresión, no mecánica, de una determinada organización económica. Y uno y otra se fundamentan en lo que Weber llamaba el poder de las creencias. Son éstas las que, en el terreno de la cultura, ocupan un lugar en el análisis de Gramsci, no sólo en el ámbito de la importancia que concede al fenómeno de la religión, sino en el horizonte, más amplio, en el terreno de la ideología. El poder y peso de las creencias es indiscutible. ¿Cómo cambiar un mundo, si éste, cualquiera que sea su signo, se cimenta y refuerza por un determinado sistema de creencias? Ya Karl Jaspers no los recordaba, indirectamente, cuando en su libro *La fe filosófica ante la revolución*, nos cuestionaba el cómo asumir “la propia tradición, a purificarla y transformarla, pero sin renunciar a ella”.⁶ ¿Cómo contrarrestar, ya desde Platón, esa “lucha de gigantes” que se encierra en las diferentes y aun opuestas, visiones de la existencia? Y, sobre todo, en la “cuestión religiosa” que, muchas veces, o todas, acompaña a las concepciones políticas y económicas. En este terreno, la ideología, como la Historia, nunca es inocente. Siempre está plagada de dioses.

Acordémonos que los iusnaturalismos o, inclusive, los así llamados “derechos humanos” de la Organización de las Naciones Unidas, fueron acusados de encubrir “aspiraciones hegemónicas” de la cultura de Occidente.⁷ Recordemos, por lo menos, la crítica que Gramsci hace a los intelectuales de “alta cultura”, aquellos que piensan, pero no sienten. Al pueblo, se entiende. ¿Cómo contrarrestar las deformaciones que, a lo largo de la Historia, han sufrido las grandes tradiciones que nos legaron un Buda, un Confucio o, en nuestra cultura de Occidente, un Jesús de Nazaret? Esas “deformaciones” no conservaron el buen mensaje. Y, como nos lo

⁶ Karl Jaspers, *La fe filosófica ante la Revolución*, Madrid, Gredos, 1968, p. 7.

⁷ Jürgen Habermas, *Fragmentos filosóficos-teológicos*, Madrid, Trotta, 1999, p. 40.

recordara K. Jaspers, a pesar del desencantamiento, no siempre se puede aterrizar en premisas igualitarias.⁸

El mundo cultural del sistema capitalista se fundamenta en un sistema de creencias terriblemente complejo. Por algo Gramsci nos habla de casamatas y trincheras y de que no bastan las “guerras de maniobra”, sino que era necesario las “guerras de posición”. O sea, estas últimas en donde las batallas se libraron en el campo de la cultura. Especialmente en el ancho y complejo horizonte de las ideologías. ¿Cómo cambiar un mundo si los dioses los cargamos dentro de nosotros mismo, como Marx lo afirmara cuando hablaba del protestantismo? Es el “sacerdote interior” más terrible que los leviatanes que llegan de fuera, porque es ahí, en el término del espíritu, donde se pesan y valoran todos los juicios, los verdaderos y los falsos, que la propia tradición cultural nos reporta. Ahí donde se gestan todos los relativismos, absolutismos, dogmatismos o, dado el caso, los criterios de liberación.

¿Cómo destrabar esa madeja de complicidades estructurales que conforman la economía mundial? Además, una economía que no es mundialmente homogénea, pues tiene ciclos económicos diversos en los diferentes países. Ciclos que requieren análisis y programas diferentes. Por supuesto, soluciones diferentes adaptadas a las específicas culturas nacionales. De hecho, el problema se complica, porque no existe un único sistema global. Sí, ciertamente, uno predominante. Que, indudablemente, tiene a su servicio la gran maquinaria de sus sistemas de información que moldean, planificándola, la “forma mental” de las grandes cadenas de los *mass media*. Aunque, hoy, por supuesto, se les ha

⁸ Karl Jaspers, *Los grandes filósofos*, Madrid, Tecnos, 1993.

atravesado un enemigo que no pueden controlar tan fácilmente: las redes sociales.

¿Cómo reformar o cambiar un mundo? ¿Cómo transformar radicalmente un sistema político? El problema no era nuevo. Ya Platón se enfrentó con una desilusión cuando, a propósito de la invitación del tirano de Siracusa, intentó mostrarle los fundamentos de un Estado justo en una sociedad basada en la injusticia. Fracaso y por poco pierde la vida. No así su discípulo Dión que, posteriormente, intentaría el mismo propósito, pareciera un guion muchas veces repetido. La humanidad ha ensayado, por medio de sus revoluciones, ese teatro, muy humano, de querer e intentar cambiar un mundo, un sistema. La experiencia de las Utopías también lo demuestra. Al mismo tiempo, creo que las grandes religiones no han visto aterrizar, en pleno, sus soñados ideales. Libertad, fraternidad, igualdad, palabras sagradas de una gran Revolución, siguen como tareas por realizarse. En el vivir real, económico-político, no se detecta el cambio. Las éticas, como los humanismos, se han quedado en sólo “éticas de intención” (¿Kant?) o de éticas de pura “teoría de la responsabilidad” (¿Weber?). Al ver la radiografía de la historia y, en particular, lo que han sido, en la práctica, los “humanismos”, sobre todo aquellos de “alta cultura” como los definidos por Gramsci, no podemos sentirnos orgullosos de nuestra humanidad. Por lo menos en el renglón de lo que ya Platón delineaba: la creación de un Estado Justo.

¿Es posible un mundo post-capitalista? ¿Es posible, añadimos, un mundo sin la “cultura”, *forma mentis*, que ha acompañado al sistema capitalista? Y otra pregunta concomitante a las anteriores: ¿Qué tipo de “civilización” ha creado y recreado al capitalismo? ¿Qué tramas culturales (e “ideológicas” en el aprehendido por Marx) lo motivan, lo fundamentan, lo consolidan? Por último,

teniendo en cuenta la cultura realmente existente, i.e., la Historia misma: ¿Dónde y cómo colocamos a la religión y, especialmente, al cristianismo? Sobre todo, ese cristianismo, ya secular, del mundo de Occidente, de Europa en particular. Es decir, ¿qué relación tendría la “cristiandad”, que no necesariamente el cristianismo doctrinal, con esa forma capitalista del vivir? ¿Qué tipo de “educación” para el género humano, ha gestado? Sobre todo, ¿qué moral, o qué ética? Lo mismo dígame de la filosofía liberal. Y en el centro, o en el fondo, ¿qué “metafísica” subyace, aun en su forma del concepto de humanismo, en eso que llamamos “capitalismo”?

Como podemos constatar, es compleja la primera pregunta. ¿Qué es, exactamente, lo que entendemos por “capitalismo”; ahí, aquí, en este actual devenir histórico fracturado, sintomáticamente decadente, en el cual nos movemos? ¿Un “post” es posible? ¿En qué sentido y con cuáles alcances? ¿Cómo contrarrestar el peso de las ideologías que cargamos a cuestas? Este es el gran problema. Crucial. El que cruza toda la historia. Y en donde, también, lo cruza, como dijo E. Bloch, la Utopía.

¿Qué mundo tenemos y qué mundo queremos cambiar? Si, ¿un posible o plausible post-capitalismo? ¿Después de la así llamada modernidad? Un mundo, el actual, que tiene detrás muchas montañas de historia, además de los ríos subterráneos que salen a la superficie. A veces en forma de cataclismos. Si, el hombre siempre ha estado al centro del mundo. Es este mismo hombre que ha hecho su propio mundo, aunque ahora con las revoluciones tecnológicas ya no puede (¿o no quiere?) controlarlo. Se ha perdido dentro de su propia cárcel, ideológica y económica. Las Utopías, que siguen siendo “Utopías”, todavía están ahí, pululando, a contra corriente. La post-modernidad no nos ha ofrecido otra cosa que remedos de liberación y a nivel individual. No otra cosa que

ilusiones para llenar la soledad y olvidar las grandes y graves preguntas existenciales. Cierto. El Dios antiguo, aquél que otrora nos proporcionaba sentido y rumbo a la existencia, hoy se ha transformado en multitud de dioses. Lo que rige es un politeísmo de valores, pero todo a nivel individual, cuyo centro es el marketing de la nueva religión de la compra-venta, típico Dios Moloch de nuestra modernidad. ¿Cómo cambiar este “dios” que, culturalmente, en el sistema capitalista, todos llevamos dentro? Hasta la rebeldía y la protesta social la hemos mercantilizado, porque nos hemos permitido el control, las sublimaciones y manipulaciones que los reales poderes de este mundo sí saben recrear y organizar. El mismo trabajo humano está, en gran medida, bajo la “racionalización” de un sistema que practica la “racional-irracionalidad” como señala, así mismo, Marcuse en su obra *El hombre unidimensional*. ¿Cómo liberarnos de este yugo o “cárcel de hierro” en palabras de Weber? ¿Cómo y con qué instrumentos podemos volver a reeducarnos a nivel planetario? ¿Cómo, si está de por medio ese “sacerdote interior” que nos inyectó una parte de la modernidad, aquella enamorada de la Efectividad técnica? Además, si hay protesta y rebeldía, está el miedo, la inseguridad que se planta y, sobre todo, ese gran mercado del entretenimiento que no es sino un *deus ex machina* cuyo nombre real es el hedonismo planetario donde ya ni siquiera caben los ateísmos exaltantes. La violencia la tenemos sistematizada, como una doble naturaleza, fundamentada, cimentada y alimentada por una compleja trama cultural.

En otras palabras, visto lo anterior, cambiar un mundo, éste, el del sistema capitalista, y pensar en un post, nos enfrenta con el problema del hombre mismo. Es decir, somos nosotros los que tenemos que cambiar. El mal, o el bien radical, está dentro del hombre. Él, el hombre, es la raíz de todo. El sistema capitalista, y

cualquier otro que ha aparecido en la historia, tiene un único autor: el hombre es el creador de su propia historia. De entrada. Es el creador o recreador de toda cultura. Por lo tanto, si él es la raíz de todo: ciencia, arte, expresión religiosa, filosofía, debemos decir que fundamentalmente, él, el mismo hombre, puede reconstruir su propio mundo. Es su hechura.

Fue ésta, la conciencia del Renacimiento, i.e., de una modernidad cuya *forma mentis* no era otra sino el hombre que hace su mundo, sus instituciones. Un paso más que el homo faber medieval. Es la modernidad cuya expresión humana es Giovanni Battista Alberti, Baldazare Castiglione; y, sobre todo, Maquiavelo. Es la modernidad que, rotas las crisálidas medievales, enfrenta al hombre a su destino, pero, éste, no como fatum sino como algo que él puede moldear. Es éste el humanismo de una modernidad donde el hombre, además de centro, es autor. Pues bien, aquí, en este horizonte, es donde podemos colocar la filosofía política del pensador italiano A. Gramsci. El hombre es “el creador de todos los valores”,⁹ afirmaba. Es su radicalidad. Por lo tanto, si el hombre, al fin de cuentas, ha creado y recreado este sistema-mundo llamado “capitalismo”, de entrada y en principio, podría también, cambiarlo, transformarlo o destruirlo.

Si, sigue siendo el centro del universo, como en la cultura griega (véase el Protágoras de Platón) o el centro del mundo moral tal y como lo problematizó la filosofía medieval; pero, después de la modernidad, es su creador. Para bien y para mal. Gramsci nos enfrenta, de una manera radical, a resolver el problema de reconstruir este sistema-mundo.

⁹ Antonio Gramsci, “Appunti de filosofia I”, “La scienza”, en *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1975, p. 467.

No podemos partir de cero. Nosotros cargamos dentro la historia. Un mundo nuevo tendría que hacerse con “los ladrillos del pasado”, es su afirmación rotunda.

LA PROPUESTA ÉTICO-POLÍTICA DE GRAMSCI FRENTE A LA DOMINACIÓN HISTÓRICA

El sentido de decadencia de la cultura de Occidente era tema recurrente —y sentido— en el pensamiento de la Europa de principios del siglo xx. Más aún, ya venía de lejos cuando Giordano Bruno criticaba la aventura bélica del despojo de Mesoamérica y la posible y plausible futura venganza de los pueblos sojuzgados. Ese sentido de decadencia se agudizó a partir de los inicios de la Primera Guerra Mundial (1914). B. Croce será el que mejor expresará esa decadencia espiritual de Europa. No es extraño, por lo tanto, que el fascismo agudizara tal sentimiento, sobre todo con el movimiento futurista que exigía la creación de una nueva cultura (en el arte, ante todo) y que el nacionalismo italiano, en particular, en voz del florentino y exaltante G. Papini, criticara, inclusive, a la, según él, decadente burguesía. En el aire cultural pululaban los vientos de libertad y los sueños por la creación de una nueva sociedad. El socialismo no podía quedarse atrás. Los tiempos ya presagiaban la Revolución de Octubre de 1917. El grito de “FARE come in Rusia”, pronto se escucharía en las barricadas. Ese grito de libertad, en época de fascismo, presagiaba el colapso de una sociedad que albergaba lo que Weber denominaría el “espíritu del capitalismo”. El socialismo no podría escapar a ese clima cultural donde se escuchaban resonancias de Fronda.

En 1859 estaba a flor de piel la conciencia de decadencia de la ideología de la burguesía. Para Marx y para buen número de

socialistas. No faltaban, por lo tanto, quienes creían inminente la revolución socialista. Creían que estaba al alcance de la mano. Marx, en el prefacio a *Para la crítica de la economía política*, pone en guardia a los que la juzgaban fácilmente eminente. “Una sociedad no perece sino cuando ya se han desarrollado todas las fuerzas productivas”. O sea, cuando ya estén maduras las condiciones materiales de existencia. Sin embargo, aclara que una “época de revolución social” puede darse cuando esas fuerzas materiales estén “en formación”. Aquí, en este texto, Gramsci detecta la justificación de la Revolución de Octubre y, además, un pensamiento crítico de Marx a la teoría mecanicista y positivista que el mismo Marx sostuviera en el prefacio a la primera edición de *El Capital*. Ahí Marx sostiene que una sociedad no podría saltar “las fases naturales” del desenvolvimiento social y que, por lo tanto, concibe “el desarrollo de la sociedad [...] como proceso de historia natural”.¹⁰ Aquí Marx va en contra de su ortodoxo pensamiento político (aliquando Bonus dormitat Homerus). Por un lado, Gramsci celebra el texto del prefacio a la Crítica de la economía política¹¹ y por el otro, fija su postura crítica a las incrustaciones positivistas del prefacio de Marx a la primera edición de *El Capital*. Será su artículo “La Rivoluzione contro Il Capitale”.¹² Aquí, Gramsci no critica tout court a Marx, sino las interpretaciones positivistas. La Revolución es una tarea por hacer. Las “condiciones materiales” también se pueden acelerar, preparar. La raíz, pues, es la obra, la actividad del hombre mismo. No bastaba, por lo tanto, la conciencia de decadencia de la ideología burguesa. Ni tampoco la madurez “objetiva” de las condiciones materiales de existencia. El cambio

¹⁰ Karl Marx, *Il Capitale, Libro 1*, Roma, Editori Riuniti, 1968, p. 16.

¹¹ Gramsci, *Quaderni del carcere...*

¹² Antonio Gramsci, *Scritti Politici (1915-1921)*, Milano, Riuniti, 1968, p. 131.

era obra de la actividad del hombre. Gramsci seguía a Marx en sus Tesis sobre Feuerbach. Critica, pues, de Gramsci, a ese socialismo pasivo, mecanicista, típico de la Segunda Internacional. Pero, al mismo tiempo, Gramsci tenía presente el problema crucial: el socialismo no estaba tan fácilmente, al alcance de la mano. Sin embargo, ¿cuál era el clima intelectual en tiempos de Marx y cuál su posición ante la supuesta conciencia de la decadencia ideológica del ciclo histórico de la burguesía?

Marx es consciente, cuando escribe “Las luchas de clase en Francia”, que la Revolución proletaria era inminente. La república burguesa, según él, tenía fecha de derrota y emergía la Utopía del proletariado. Sin embargo, tiempo después, en “La Crítica del programa de Gotha”, el tiempo se alarga y Engels lo constata en 1895 en la introducción a las “Luchas de clase en Francia” cuando la “Revolución” llega “de lo alto” con Napoleón III. A partir de 1905, con la Revolución rusa, no se veía la Revolución proletaria. La de 1905 era “Revolución burguesa”, aunque ya aparecían los síntomas de revoluciones más profundas. Lenin será testigo de esa conciencia revolucionaria y su inminente triunfo en 1917. Pero, siempre con la condición de que la Revolución sea organizada. “No caería de lo alto”. (Labriola).

Pero, por otro lado, ¿cuál era la opinión de Gramsci? El panorama no era tan optimista. A partir de 1848 y, sobre todo, de 1870, la sociedad burguesa tiende a estabilizarse. En 1870-71, según Gramsci, con la tentativa comunalista, se extinguen históricamente todos los gérmenes nacidos en 1789.¹⁵ Sin embargo, con la Revolución de Octubre de 1917 renacen los aires revolucionarios. Pero ¿también en Gramsci la convicción de la derrota del sistema

¹⁵ Gramsci, *Quaderni del carcere...*, p. 151.

capitalista? Tal vez por un tiempo, sí. Lo útil y necesario para animar su febril actividad política en pro del socialismo. Pero, ¿qué pensaba cuando escribía sus *Cuadernos de la cárcel*? Obviamente, ya tenía a las espaldas la derrota del movimiento obrero por obra del fascismo y su lúcido análisis del porqué de tal derrota en “¿Por qué fuimos derrotados?” en *La voce della gioventu*.

La pregunta que seguramente se planteó Gramsci fue la siguiente: ¿Cómo cambiar un Estado, una sociedad, cuando existen tantas “trincheras” y “casamatas” de por medio? ¿Cómo contrarrestar una “ideología” que sostenía toda una estructura social? Creo que en esa línea iría su respuesta. La solución y lucha revolucionaria ni iría en el mismo horizonte de acción que el de Rusia. Recordemos que el mismo Marx, en el “Prefacio” a *Para la crítica de la economía política* de 1859, ya procuraba no caer en impacencias revolucionarias hasta en tanto no hayan madurado las condiciones materiales de la vieja sociedad. La humanidad, decía, no se propone sino los problemas que puede resolver. Sin embargo, reconocía que, ya en su tiempo estaban en formación. Gramsci lee este pasaje y saca sus conclusiones: 1.-) Que con este texto se crítica el mecanicismo y positivismo que, en cierta dosis, subyace en el prefacio de Marx a la edición rusa de *El Capital*; y 2.-) Que, existiendo ciertas “condiciones evolucionarias en formación”, se explicaba la gran Revolución de Octubre.¹⁴ Y, también, que pasar de una sociedad a otra requiere tiempo de formación. No de un día para otro. No bastan los síntomas de decadencia de la burguesía. Marx y Gramsci estarían, por consiguiente, de acuerdo en que, 1.-) los cambios sociales exigen condiciones materiales de existencia. No bastan los voluntarismos; 2.-) Que no se puede improvi-

¹⁴ *Loc. cit.*

sar impunemente; 3) Que la Revolución se hace, se construye, se organiza. Gramsci aprende, pues, la lección rusa: No admite el mecánico colapso de un sistema por la sola razón de la decadencia ideológica de un sistema económico-político. Ahí sí, toma la divisa del “FARE” como en Rusia. Sabe, como Marx, que no bastan las ilusiones y que, como Marx lo anotara, en el *Manifiesto* y en la “Crítica del programa de Gotha”, la burguesía, de hecho, ha organizado una sociedad vía la Revolución tecnológica, el mercado mundial de toda una época histórica. Esa fue su función.

La burguesía fue capaz de crear y recrear, vía la organización de la gran industria, la actual “civilización”. A que costo y por cuales sufrimientos de los pueblos, es otro problema. La historia de Occidente, lo sabemos, chorrea sangre. Bastaría la radiografía del coloniaje europeo y el racismo intelectual que ha dominado aún a las mentes supuestamente lúcidas de los intelectuales ilustrados.

La Revolución, pues, según Gramsci, no tiene fecha exacta de realización. La burguesía, que sí sabe organizarse, alarga demasiado sus tiempos históricos. Y esto conviene tenerlo presente para saber, precisamente, el terreno que se pisa. En otras palabras, Gramsci tiene presente que la Revolución socialista se topa con ese fenómeno histórico que el denominará bajo el nombre de “Revolución pasiva”. Un tiempo histórico donde la burguesía es, al fin de cuentas, la protagonista en lo que respecta a la eficacia en cuanto el alargamiento de su dominación. Así, teniendo esto en cuenta, no son suficientes los lamentos de decadencia cultural, o los voluntarismos o, lo peor: Los cambios de piel. Su concepto de “Revolución pasiva” nos hace poner los pies sobre la tierra, ahí donde “los lobos aúllan”.

¿Pero qué entiende Gramsci por Revolución pasiva? Concepto que Vincenzo Cuoco utiliza para designar los acontecimientos ita-

lianos de 1799. Gramsci de acuerdo: “Vincenzo Cuoco ha chimado Rivoluzioni pasiva”, aquella que en Italia tuvo lugar y que no siguió la línea de las guerras napoleónicas. O sea, aquellos acontecimientos (Revolución pasiva) que modernizaron el Estado “a través de reformas y guerras nacionales, sin pasar por la Revolución política de tipo radical-jacobino”.¹⁵ Como ejemplo, Gramsci detecta los tiempos de la Restauración, periodo en que la burguesía toma el poder, sin el aparato terrorista francés. Las clases antiguas se transforman, no se eliminan. El “burgués” prevalece sobre el “ciudadano”, o más bien, lo domina y manipula.¹⁶ Se confunde y se equipara a lo que Quinet llamó “Rivoluzioni-Restaurazione”, aunque Gramsci afirma que solo el segundo concepto es legítimo o válido.¹⁷ En el análisis de Gramsci, la “Revolución pasiva” toma diversas aplicaciones, diferentes formas de ser clase dominante. Y aquí en esta modalidad se combina con su concepto de “hegemonía”. Dígase lo mismo, para Gramsci, con su concepto de “transformismo”.¹⁸

Análisis sobre la aplicación de “Revolución Pasiva”, por ejemplo, cuando Gramsci se pregunta el “por qué fuimos derrotados” y su conexión con los procesos revolucionarios.¹⁹ Para Gramsci, las crisis económicas no siempre producen los cambios revolucionarios de una manera inmediata en el campo político. La política está siempre en retardo respecto a la económica.²⁰ De ahí, también, su relación entre “Revolución pasiva-hegemonía” y aquel

¹⁵ *Ibid.*, p. 504.

¹⁶ *Ibid.*, p. 134.

¹⁷ *Ibid.*, p. 1328.

¹⁸ *Ibid.*, p. 962.

¹⁹ Antonio Gramsci, “Che Fare?”, en *Per la verità*, Roma, Riuniti, 1974, p. 267.

²⁰ Antonio Gramsci, *La Costituzione del Partito Comunista (1923-1926)*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 121-122.

otro concepto de “guerra de posición”.²¹ De la misma manera, Gramsci ve la conexión que existe entre “Revolución pasiva” y sus análisis de Americanismo y Fordismo. O sea, el tránsito de una economía del signo del viejo liberalismo (*societas rerum*).²² Después de la Revolución de Octubre, i.e., ese tránsito de un gobierno de “masas” a uno de la “economía”. La clase dominante, es decir, la burguesía se encargaría de dicho cambio. En otras palabras, aplicando el análisis, nos encontramos una relación entre producción y política. Y si es así, Gramsci se pregunta si “¿Un nuevo “liberalismo”, en las condiciones modernas, no sería propiamente el fascismo?” ¿No serán estos los acentos que recogerá posteriormente Marcuse, pero este radicalizándolos? Una forma, pues, de modalidad de “revolución pasiva”, como lo fue en su tiempo el liberalismo en el siglo XIX.²³ La burguesía, al fin de cuentas, fue la que movió sus fichas: ayudo al nacimiento del fascismo y, posteriormente, siguiendo sus propios intereses, a su derrota.²⁴

El ciclo histórico de la burguesía, según el pensamiento de Marx y el de Gramsci, no es tan fácilmente detectable en términos de decadencia en tiempos cortos. Creó, siguiendo a Marx, una “civilización”, alargando un mercado e iniciando un proceso de industrialización. Influenciando otro nuevo modo de mirar y vivir la “civilización”. Impuesta, se entiende. Y con todo lo sangrienta como lo fue en sus intervenciones coloniales. Basta ver lo que represento “la cultura europea” con respecto a los pueblos a ella “extraños” y, obviamente, la historia de los Estados Unidos de Norteamérica. Exportaron un mercado y una industrialización

²¹ Gramsci, *Quaderni del carcere...*, p. 801.

²² *Ibid.*, p. 1055.

²³ *Ibid.*, p. 1089.

²⁴ Franco De Felice, “Rivoluzione pasiva, fascismo, americaismo in Gramsci”, en Franco Ferri [coord.], *Politica e Storia in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1977, p. 178.

a nivel mundial que es, de hecho, una forma nueva de “Revolución social”. Contrarrestarla en sus dimensiones mundiales no es, pues, tarea fácil de vencer y, por otra parte, ¿qué es lo que se puede y debe cambiar? Su rostro liberal no ha sido de humanismo. Gramsci, por otra parte, no tiene en Europa Occidental, el mismo horizonte político como lo tuvo Lenin para la Revolución de Octubre. En sus Cuadernos nos traza un panorama de Revolución pasiva que abarca de 1789, que incluye la Revolución de 1848, hasta la época del imperialismo y guerra mundial.²⁵ Ahí nos describe como la base económica sufre un desarrollo industrial que continuamente se alarga y se profundiza. Se mezclan libertades sindicales y al mismo tiempo se le niegan. Con toda clase de represiones. La burguesía no contempla su derrota. Más aún se organiza como clase dominante. Muestra una persistente iniciativa para, en ciertos renglones, producir cambios político-sociales que le permiten subsistir como clase dominante. El poder siempre lo retiene. Son los cambios de piel para seguir como clase dominante y tener a sus pies a las clases subalternas. Es, sin más, el análisis de Marx en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*.

Para Gramsci, que crítica acérrimamente el determinismo económico y, por consiguiente, una visión economicista de la historia, los procesos revolucionarios no se miden, ni se pesan automáticamente ni por la decadencia ideológica de la burguesía, ni mucho menos por las solas “crisis económicas”. Estas, por sí mismas, no “producen eventos fundamentales” en la sociedad. Inclusive, piensa que la misma Revolución francesa, en cuanto “catástrofe del Estado absoluto” no se debió “a una crisis de empobrecimiento”.²⁶ La Revolución, por lo tanto, puede explotar por otras

²⁵ Gramsci, *Quaderni del carcere...*, p.1637.

²⁶ *Ibid.*, p. 1587.

variables La conciencia revolucionaria no es proceso de expresión económica. Automáticamente, no. Supone, detrás, evidentemente, una causa material de explotación capitalista. Entra, por lo tanto, una explicación y propuesta cultural. Es en el terreno de la cultura donde los hombres se mueven.

Por otro lado, Gramsci no niega la tesis de la agonía política y cultural del capitalismo. Pero tiene en cuenta la experiencia del fascismo italiano y la derrota, por lo menos provisoria, del movimiento socialista. No todo en el sistema social capitalista estaba constituido por una “masa reaccionaria”. Tenía a Marx y a Lenin, del “Qué hacer”, detrás. Recordemos que, la *forma mentis*, de ese periodo histórico no era otro sino la conciencia de decadencia intelectual del Occidente europeo. Croce y Lukács lo testifican. Este último, en 1938, estaba de acuerdo con Marx, en el prefacio a la segunda edición de *El Capital*, en que la burguesía, después de 1848, no ofrecía otra cosa que ciencia y cultura en decadencia y descomposición.²⁷ De ahí la postura de Lukács con respecto a La destrucción de la razón. Recordemos, además, la célebre posición ideológica, i.e., desilusión, ante la “barbarie” y “decadencia de la cultura”, de parte de Max Horkheimer y Adorno en su trabajo *Dialéctica de la ilustración*. Cayeron en el pesimismo de la inteligencia y se vieron encerrados en un clima de irracional-racionalidad tipo weberiano.²⁸ Gramsci, a pesar de la experiencia del advenimiento del fascismo, nos ofrecerá otra postura antagónica a Horkheimer y Adorno. Unir si, en el análisis social, el pesimismo de la inteligencia, pero conservar, siempre, el optimismo de

²⁷ György Lukács, “Marx e il problema della decadenza ideologica”, en *Il marxismo e la critica letteraria*, Torino, Einaudi, 1964, p. 148.

²⁸ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'Iluminismo*, Torino, Einaudi, 1982, p. 3.

la voluntad. Será su propuesta ética-política: Reforma intelectual y moral de la sociedad, pero, concomitantemente, una reforma económica. Reforma económica, si, pero, al mismo tiempo, una Reforma intelectual y moral de la sociedad.

Como conclusión, ¿cuál sería la propuesta ética el filósofo A. Gramsci? Creo que, en síntesis, podríamos resumirla o encerrarla en su pensamiento político. Es decir, su propuesta ética es eminentemente política: cambiar una sociedad, aquella basada en la explotación del hombre por el hombre. Cambiar el sistema capitalista. Desde sus cimientos, i.e., desde sus estructuras económicas, teniendo como modelo el pensamiento de Marx y A. Labriola y ajustando cuentas con Hegel y Croce. Heredando, de entrada, la gran tradición ético-política de la clasicidad greco-latina-cristiana. Es su integral humanismo y su modernidad.

Para empezar, no critica, ni legítima, Tout Court, la modernidad. Igual que lo hizo Marx. Como Marx, sabe la gran contribución de la burguesía al desarrollo de las fuerzas productivas y al potenciamiento de la libertad individual. Sin ignorar, por supuesto, sus lances y sus grandes sombras. No ignora que el Capital, el realmente existente, ha chorreado de sangre en todas partes. En Europa y sus colonias y en América. Bastaría mirar la historia de Inglaterra en su modernidad capitalista comenzando con el comercio de esclavos que después serían vendidos a América. La historia, pues, de la explotación minera. Tal y como Marx la describió.²⁹ Explotación minera que ahora realiza Canadá. Véase el caso de México. Su experiencia del fascismo italiano, además, confirman a Gramsci la violencia estructural que padecieron las clases subalternas en aras de una “modernidad” donde el “progreso”

²⁹ Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke, MEW, XXIII*, Berlin, Dietz, 1989, p. 779.

y la desenfrenada competencia de mercados, unida a la libre y desenvuelta esfera de libertad individual, hace del sistema capitalista un fuerte y sólido Leviatán. El fascismo triunfó no tanto por el carisma de su Duce Mussolini, sino por la estructurada red de poder de la burguesía. Es la otra cara de una modernidad que Gramsci critica y pretende eliminar. Pero sin ilusiones utópicas o voluntarismos. Sin caer en mesianismos abstractos, meramente especulativos. Sabe del espíritu de decadencia. Convidido por B. Croce. Pero no cae en anarquismos estériles, aquellos que quisieran cambiarlo todo, ciencia y modernidad estilo Bakunin.⁵⁰ Critica la decadencia ideológica de la burguesía, tal y como lo hicieron algunos intelectuales nacionalistas, como Papini o algunos marxistas posteriores como G. Lukács.⁵¹ Pero no condividería, así, sin más, la “Destrucción de la razón”. Ni mucho menos la crítica total a los postulados de la filosofía de la ilustración y su expresión pesimista, tal y como pensaron Horkheimer y Adorno. No aniquila la modernidad, ni se echa en brazos de un romanticismo humanitario que no sabe del “hierro y el acero” de la historia. ¿Es Gramsci un futurista? ¿Se le puede encerrar, por lo menos en parte, en una especie de “mesianismo”, así como algunos han acusado a E. Bloch al proclamarlo como “precursor de un nuevo Mesías”?⁵² ¿La respuesta, por lo tanto, como solución al sistema capitalista no es otro sino cambiar la “economía del dinero” y acabar con esa moral puramente mercantil transformándolo todo en Amor?⁵³ El joven Lukács puede ser acusado de ese “mesianismo” cuando

⁵⁰ Michail Bakunin, *Stato e Anarchia e altri scritti*, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 270.

⁵¹ Lukács, *op. cit.*

⁵² Michael Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Torino, Bollatti Boringhieri, 1992, p. 147.

⁵³ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, p. 321.

llamaba a su tiempo como “época de completa pecaminosidad”.⁵⁴ Gramsci, evidentemente, no podía creer en esas descripciones un tanto dantescas de los filósofos anteriores. Sabe que no se puede partir de cero y que hay que partir de los “ladrillos del pasado”. El estado moderno, aun con toda la decadencia encima, no es un malvado Moloch, ni “tuberculosis organizada”. No todo es violencia en el Estado como podría pensarlo el mismo Benjamin. Creo que Gramsci, en sus análisis, en su crítica radical al capitalismo y al Estado moderno, no cae en esta clase de moralismos. Su crítica es, evidentemente, a las estructuras, a las siempre vivas contradicciones sociales, pero no resuelve el problema acudiendo a propuestas meramente especulativas. No es, claramente, el moralismo kantiano. Las herencias que Gramsci reconoce son fuertes en sentido histórico-político. La filosofía de la praxis presupone todo el pasado cultural: Renacimiento, Reforma, filosofía alemana y Revolución francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa. Y con eso detrás, la filosofía de la praxis no puede no tener bases sólidas para urgir y recrear un “coronamiento de reforma intelectual y moral de la sociedad, dialectizado en el contraste entre cultura popular y alta cultura”. Detrás de la Reforma y la Revolución francesa postula una nueva “filosofía que es también una política y una política que es también una filosofía”.⁵⁵ En otras palabras, la reforma intelectual y moral de la sociedad debe ser acompañada de una reforma económica. Gramsci, por lo tanto, no ignora la ingente dificultad del problema. La sociedad moderna, al tener muchas casamatas, le urge al mismo tiempo la correspondiente “guerra de posición”. Es decir, ocupar los espacios sociales con un

⁵⁴ Gyorgy Lukács, *Teoría del romanzo*, La Spezia, Club del Libro Fratelli Melita, 1981.

⁵⁵ Gramsci, *Quaderni del carcere...*

nuevo tipo de intelectuales. Creo que Gramsci elegiría todos los frentes de lucha.

Finalmente, para concluir, ¿qué decir de un Gramsci para los pueblos latinoamericanos? Sobre todo, cuando contemplamos esa historia donde han corrido ríos de tragedias, de esperanzas y utopías. Hablemos de ésta Latinoamérica cuya cultura es hija, también, de ese occidente europeo que hizo posible la “civilización” que con sus luces y sombras, ha conformado un continente a su imagen y semejanza. Especialmente en sus sombras. Latinoamérica, lo sabemos, aquella a la que le cantó Rubén Darío, tiene por fortuna otras tradiciones, otros dioses, por desgracia, otros “nihilismos” revestidos de pragmatismos y utilitarismos. No en vano, nos hemos confrontado con el Nabucodonosor del norte. Pero al mismo tiempo, no todos nuestros dioses murieron, aquellos que se reconocieron en los “tlamatinime”, ni, por supuesto, todas nuestras mejores tradiciones vernáculas, enriquecidas con las mejores herencias éticas y humanísticas que nos llegaron de Europa. Siguen gritando sus críticas y recreando sus mejores utopías. Gramsci, por su pensamiento ético-político estaría presente. En primer lugar, reconociendo el terreno, diferente al de Europa. Asumiendo esas grandes tradiciones culturales del buen humanismo social-comunitario. Que nos vinieron de Europa y el sistematizó y valoró en sus *Cuadernos de la cárcel*, sobre todo, uniendo reforma económica y, concomitantemente, reforma intelectual y moral de la sociedad. Subrayando, principalmente, el momento ineludible de la organización social, sin la cual todas las mejores teorías vuelan por los aires. Gramsci tendría su Estudio y su Quehacer en esta Latinoamérica tan cargada de miserias y esperanza. Recogería todo ese baluarte intelectual que nos legaron los humanismos de los Bartolomé de las Casas, los Vasco de Quiroga.

Uniría las utopías y la fuerte crítica social de un Tomás Moro, con el pensamiento revolucionario de Hidalgo y Morelos y las utopías mexicanas del XIX de un Francisco Severo Maldonado, un Juan Nepomuceno Adorno. Aprendería y profundizaría de los análisis y aportaciones de un Mariátegui y de un José Martí, midiendo y valorando todos los horizontes de interpretación histórico-cultural. Gramsci en México y en Latinoamérica está por recrearse. Su propuesta ética tiene en América Latina, un interlocutor y pensador imprescindible.

REFERENCIAS

- Bakunin, Michail, *Stato e Anarchia e altri scritti*, Milano, Feltrinelli, 1968.
- Bloch, Ernst, *Geist der Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
- Cooper, Robert, *The Postmodern State and the World Order*, Londres, Demos, 1996.
- De Felice, Franco, “Rivoluzione pasiva, fascismo, americaismo in Gramsci”, en Franco Ferri [coord.], *Politica e Storia in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1977.
- Gramsci, Antonio, “Che Fare?”, en *Per la verità*, Roma, Riuniti, 1974.
- _____, *La Costituzione del Partito Comunista (1923-1926)*, Torino, Einaudi, 1971.
- _____, *Scritti Politici (1915-1921)*, Milano, Riuniti, 1968.
- _____, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell’Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975.
- Habermas, Jürgen, *Fragments filosóficos-teológicos*, Madrid, Trotta, 1999.
- _____, *La costellazione postnazionale*, Milano, Feltrinello, 1999.

- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'Iluminismo*, Torino, Einaudi, 1982.
- Jaspers, Karl, *La fe filosófica ante la Revolución*, Madrid, Gredos, 1968.
- _____, *Los grandes filósofos*, Madrid, Tecnos, 1993.
- Löwy, Michael, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollatti Boringhieri, 1992.
- Lukács, György, “Marx e il problema della decadenza ideologica”, en *Il marxismo e la critica letteraria*, Torino, Einaudi, 1964.
- _____, *Teoria del romanzo*, La Spezia, Club del Libro Fratelli Melita, 1981.
- Marx, Karl, *Il Capitale, Libro 1*, Roma, Editori Riuniti, 1968.
- _____, y Friedrich Engels, *Werke, MEW, XXIII*, Berlin, Dietz, 1989.
- Rorty, Richard, “La justicia como lealtad ampliada”, en Richard Rorty (ed.), *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Weiss, Linda, *The Myth of the powerless state*, Ithaca, Polity Press-Cornell University Press, 1998.