

Los límites corporativos del vernáculo. Lengua y comunidad política en los *Quaderni del Carcere*

Anxo Garrido Fernández¹

Recibido: 11/09/2022 / Aceptado: 30/10/2022

Resumen. El presente trabajo trata de reconstruir la evolución diacrónica del análisis gramsciano de la Reforma y el Renacimiento tal y como este se entrecruza con una doble problemática: la revalorización de las abstracciones en la filosofía de la praxis y la constitución fallida de un Estado-nación moderno en la Italia del Siglo XVI. En la segunda parte, analizamos los aspectos lingüísticos del problema, centrándonos en el Proemio de Graziadio I. Ascoli, una fuente hasta hoy no estudiada de la cuestión de la Reforma. A partir de ahí, ensayamos una lectura diacrónica en la que el abordaje gramsciano del «problema de la lengua» evoluciona de forma paralela a la revalorización de las abstracciones antes descrita.

Palabras clave: Gramsci; Reforma; Renacimiento; lengua; modernidad; Estado.

[en] The corporate limits of the vernacular. Language and political community in the *Quaderni del Carcere*

Abstract. This paper attempts to reconstruct the diachronic evolution of Gramscian analysis of the Reformation and the Renaissance as it intersects with a double problematic: the revaluation of abstractions in the philosophy of praxis and the failed constitution of a modern nation-state in sixteenth-century Italy. In the second part, we analyze the linguistic aspects of the problem, focusing on Graziadio I. Ascoli's Proemio. Ascoli, a hitherto unstudied source of the Reformation question. From there, we rehearse a diachronic reading in which the Gramscian approach to the «problem of language» evolves in parallel to the revaluation of abstractions described above.

Keywords: Gramsci; Reformation; Renaissance; language; modernity; State.

Sumario: Introducción. 1. Reforma-Renacimiento en los *Quaderni del Carcere*. 2. Lengua y Estado-Nación. Bibliografía.

Cómo citar: Garrido Fernández, A.(2023): Los límites corporativos del vernáculo. Lengua y comunidad política en los *Quaderni del Carcere*, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 40(2), 381-396.

Introducción

En *Comunidades imaginadas* (1983), el ya clásico trabajo de Benedict Anderson sobre el origen del nacionalismo, se ofrece una hipótesis que puede resultar relevante para iluminar algunos de los aspectos de la reflexión gramsciana en torno a la constitución de la forma política moderna. A partir de la definición de la nación como «comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana»,² Anderson desarrolla una exposición en la que la aparición de los mecanismos de identificación simbólica propios de la modernidad política se sitúa en el marco de una serie de procesos históricos e innovaciones tecnológicas más amplias. Entre estos destaca la atención que el autor presta al surgimiento de las diferentes lenguas vernáculos como sistemas de comunicación

y descripción de la realidad diferentes de los lenguajes sagrados de alcance tendencialmente universal. Contando entre estos últimos, como es obvio, al latín eclesiástico.³

La valorización del vulgar es uno de los acicates fundamentales del proceso que conduce del universalismo cristiano medieval –con su *intelligentsia* específica compuesta por un clero bilingüe que ejercía la mediación entre la tierra y el cielo– al particularismo nacional moderno, signado este por una comunidad lingüística entre doctos y legos. Esta fragmentación de la cosmopolis medieval en una polifonía secular dista de ser un resultado azaroso y, según la hipótesis de Anderson, sería en buena medida la consecuencia de la afinidad electiva existente entre la innovación técnica que supone la imprenta y la incipiente implantación de la lógica

¹ Universidad Complutense de Madrid
E-mail: anxogarr@ucm.es
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5880-9406>

² ANDERSON, BENEDICT *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 23.

³ *Ibid.* 33-34.

capitalista como elemento preponderante de organización social.

El surgimiento de un «capitalismo impreso» combina la invención lograda por Gutenberg a mediados del siglo XV con el incremento exponencial en la producción de libros como mercancía fetiche en los albores de la modernidad capitalista. De esta forma, el crecimiento de los textos disponibles en lengua vernácula pronto da lugar a una literatura «de masas» «que, dentro de los límites impuestos por las gramáticas y las sintaxis, creaba lenguas impresas, mecánicamente reproducidas, capaces de diseminarse por medio del mercado».⁴ Es así que capitalismo, nación y vernáculo sellan definitivamente su alianza.

A su vez, este «capitalismo impreso» propicia y amplifica los resultados de la Reforma, ya que las ideas luteranas —que prácticamente gozan del monopolio temático de la incipiente literatura ajena al yugo del control ideológico vaticano— se expresan preponderantemente en vernáculo. La democratización del acceso a los textos bíblicos propicia además una situación en la que «el protestantismo estaba siempre fundamentalmente a la ofensiva, justo porque sabía usar el mercado en expansión de impresiones en lenguas vernáculas, creado por el capitalismo, mientras que la contrarreforma defendía la ciudadela del latín».⁵

En esta breve aproximación al argumento de Anderson comparecen una buena parte de los elementos que implica la reconstrucción gramsciana, tanto teórica como histórica, de la modernidad: el papel de los intelectuales en el proceso de nacionalización de las masas; el espíritu de escisión respecto a la cosmovisión medieval que portan consigo las lenguas vernáculas; el papel de la Reforma como catalizador de la irrupción popular en la vida política; las formas de relación entre Estado, nación y pueblo; el papel de la literatura en la consecución de una opinión pública compartida por toda la nación,⁶ etc. A su vez, en tanto que la exposición de Anderson reconstruye la forma paradigmática de constitución de un imaginario nacional que, resumiendo, podemos asociar con el modelo francés, ofrece también una suerte de tipo ideal al que contraponer el planteamiento de los *Quaderni*, pues estos centran su análisis en la diferencia específica que supone la historia política italiana en tanto

que —por decirlo con expresión de Helmuth Plessner— nación tardía.

El objetivo de nuestro trabajo es reconstruir las líneas maestras de la argumentación histórico-teórica de Gramsci a propósito de «las características morfológicas de la modernidad»,⁷ enfatizando el papel que juega la lengua en la consecución —o no— de la estructura territorial, sociológica y político-institucional típica de la comunidad política moderna. A dicho fin, dedicaremos la primera parte de nuestro trabajo a exponer el problema del nexo Reforma-Renacimiento en los *Quaderni* y nos detendremos asimismo con la manera en que dicha problemática se vincula con la cuestión del cosmopolitismo de los intelectuales italianos, causa e índice del fallido intento de constitución de la unidad estatal en el *Cinquecento*. La segunda parte estará dedicada a la cuestión de la lengua en relación a la temática ya mencionada y, finalmente, quisiéramos ponderar la posible influencia del *Proemio all'«Archivio Glottologico italiano»*, de Graziadio Isaia Ascoli, en las consideraciones gramscianas acerca de la relación entre Reforma, Renacimiento y lengua.

1. Reforma-Renacimiento en los *Quaderni del Carcere*

Si bien el índice temático que abre los *Quaderni* (8 de febrero de 1929) introduce ya diversos temas que de un modo u otro pueden aproximarse al núcleo problemático que se condensa en la rúbrica «Riforma e Rinascimento», no es menos cierto que, como tal, esta no aparece hasta el §40 del tercer cuaderno (jun.-jul. de 1930)⁸, y que será en la lista de *saggi principali* que inaugura el cuaderno octavo (nov.-dic. de 1930) cuando afiance su lugar en el proyecto carcelario gramsciano. Pese a esta consolidación relativamente tardía de la rúbrica, la preocupación de Gramsci por sus diferentes elementos abarcará la práctica totalidad de su encierro. Ya en el §51 del Q1, el autor sardo se ocupa, haciendo explícita referencia al libro de Kurt Kaser *Riforma e Controriforma*, con la «doctrina de la gracia en el calvinismo» y «su conversión en un motivo de energía industrial».⁹ Este interés perdura, modulándose con el paso de los años, hasta los ester-

⁴ *Ibid.* p. 72.

⁵ *Ibid.* p. 67

⁶ El libro de Anderson incluye igualmente una importante reflexión, de resonancias no menos gramscianas, sobre el papel específico de la prensa en el logro de esta opinión pública. Cfr. *ibid.* 60-61.

⁷ CILIBERTO, MICHELE, *Rinascimento e Riforma* [1991], ora in Id., *La fabbrica dei Quaderni. Studi su Gramsci*, Pisa, Edizioni della normale, 2020, pp. 159-204: 188. La traducción de esta y todas las demás remisiones a textos en lenguas distintas del castellano, son propias.

⁸ Para la datación de las diferentes notas que componen los *Quaderni del carcere* nos basamos en COSPITO, GIUSEPPE, «Verso l'edizione critica e integrale dei *Quaderni del carcere*». En *Studi Storici*, oct.-dic., año 52, n° 4, 2011, pp. 881-904.

⁹ *QC* p. 65 [Q1, §51, feb.-mar. 1930]. Todas las referencias a los *Quaderni del Carcere* se realizarán a partir de la edición crítica de 1975 que debemos al cuidado de Valentino Gerratana: GRAMSCI, ANTONIO, *Quaderni del carcere*, 4 vols. Torino, Einaudi, 2014. A fin de no sobrecargar las referencias, citaremos dicha obra utilizando las siglas *QC* seguidas de la página de la que tomamos la referencia. A continuación, entre corchetes, utilizaremos la sigla Q para indicar el cuaderno en concreto en el que esta se halla y el signo § para ubicar el número de nota. Finalmente, cuando corresponda, señalaremos también la fecha de redacción conforme a lo dicho en la nota precedente. Dejamos para otra ocasión la ocupación de Gramsci con *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*, de Max Weber, pues la interpretación de las implicaciones de la «ascesis intramundana» por parte del sardo se vincula, sobre todo, a su lectura del planismo soviético, lo que nos alejaría del objeto del presente artículo. Además, el uso de Weber como clave hermenéutica es abandonado más allá de Q7, §44, conforme se consolidan las implicaciones filosóficas de la teoría de la traducibilidad,

tores finales de su escritura, tal y como lo atestigua el §7 del Q29 (abr. (?) de 1935), dedicado esta vez a *De Vulgari Eloquentia* de Dante en tanto que «acto de política cultural-nacional» en el contexto del declive de las Ciudades medievales, acto que encuentra su significado en relación a la carga semántica ambivalente que adquieren las problemáticas del Humanismo y el Renacimiento en las fases finales de la escritura de los *Quaderni*.

De lo dicho cabe colegir –y conviene desde ya advertir sobre ello– que Reforma y Renacimiento no pueden ser consideradas como categorías cerradas que conservarían un significado estático a lo largo de la investigación carcelaria. Antes bien, se trata de una serie de problemas –tanto histórico-políticos como relativos al estatuto de la teoría– que se redefinen diacrónicamente, complejizándose a la par del desarrollo de los elementos fundamentales de la filosofía de la praxis y mutando en dicho proceso tanto su función estructural como la valoración gramsciana de cada uno de los términos. Es por esto que, como ha señalado Fabio Frosini, «Reforma y Renacimiento» tienen «una doble valencia, histórica e teórica [...], sirven [...] para indicar momentos estructurales o fases isomórficamente presentes en momentos diferentes de la historia y, por lo tanto, adquieren el estatuto de categorías cuasi-teóricas, sin dejar por ello de ser categorías históricas».¹⁰

Gramsci, por consiguiente, aspira no tanto a reconstruir pormenorizadamente la historia de la Europa reformada y de la Italia contra-reformada y renacimiento como a ganar un canon interpretativo de las dinámicas políticas –especialmente por cuanto respecta a la cuestión de la relación entre lo alto y lo bajo, entre intelectuales y pueblo, y a su colocación en el marco de la división del trabajo característica del Estado-nación– que sirva de modelo en el que se enmarca la pluralidad de itinerarios de constitución nacional que caracteriza a la modernidad europea. Al mismo tiempo, la exposición de Gramsci evidencia los límites de dicho esquema y las tareas propias de una filosofía de la praxis que cuenta entre sus fines su superación, esto es: «la reabsorción de la socie-

dad política en la sociedad civil».¹¹ Objetivo este donde el Estado se correspondería con el *tòpos* específico de los intelectuales (según el modelo del intelectual-funcionario que Gramsci atribuye a Hegel) y sería la sociedad civil (en la que los intelectuales cumplen también una *función hegemónica*) el lugar al que, según el mismo esquema, quedaría exhaustivamente recluido el pueblo, los sin parte, las clases subalternas. En definitiva, lo bajo.

Podríamos, fijado este marco general, aventurar ahora, a modo de clave hermenéutica, que los primeros compases de la reflexión gramsciana parten no de un interés genuino en la Reforma, sino de un estudio de esta como «lo otro» de la Contrarreforma. La mirada retrospectiva de Gramsci aspira a ganar –a partir de los mentados ejemplos históricos– estructuras que describan modelos de constitución política, y no tanto a lograr una reconstrucción histórica apurada. Precisamente por esto privilegiará un enfoque que interpela a dichos ejemplos históricos desde la conciencia de las consecuencias que tendrán para el presente, sin preocuparse en exceso por el matiz cronológico y trazando a menudo numerosas analogías basadas en rasgos estructurales entre procesos políticos *prima facie* inconmensurables.

A esto se debe que la atención a la Reforma signifique para él, ante todo, un estudio de las trayectorias históricas que, a diferencia del caso italiano, no se caracterizaron por una interrupción del proceso de constitución del Estado y sí propiciaron la nacionalización de las masas guiadas por la burguesía como clase popular emergente.

La elaboración del problema en los *Quaderni* parte, por lo tanto, de un «déficit» de la realidad italiana que sirve de lectura especular a la Reforma luterana. No es de extrañar, por ende, que ya en un texto tan temprano como el §128 del Q1 (feb.-mar. de 1930) se describa la Contra-reforma como el momento en el que «la Iglesia necesitó del brazo secular [...] y abdicó de su función democrática».¹² Esta abdicación – que supone un hito en la separación de los intelectuales italianos y las masas populares¹³ en un momento en el que «la forma religiosa de la experiencia [...] ya

a las que nos referiremos más adelante.

¹⁰ FROSINI, FABIO «Riforma e Rinascimento». En F. FROSINI Y G. LIGUORI (eds.), *Le parole di Gramsci*, Roma, Carocci, 2004, pp. 170-188: 170-171. En Q7, §43 (nov. de 1931), Gramsci define Reforma y Renacimiento con la feliz fórmula «modelos de desarrollo cultural [que] ofrecen un punto de referencia crítico que me parece cada vez más explicativo e importante (por su valor de sugestión pedagógica)» (QC p. 891).

¹¹ QC p. 662 [Q5, §127].

¹² QC p. 117. Esta que hemos señalado como una clave hermenéutica para las primeras notas dedicadas al problema de Reforma y Renacimiento, parece matizada, aunque de forma cuando menos ambigua, en una nota un poco posterior. Así, en Q3, §141, de agosto-septiembre de 1930, Gramsci parece atribuir tal perspectiva a la *Storia della età Barocca in Italia* de B. Croce: «Croce [...], ve el fenómeno [el cosmopolitismo de los intelectuales italianos], me parece, demasiado ligado (o exclusivamente ligado) a la Contrarreforma». No obstante, el sardo se apresura a añadir: «ahora bien, es cierto en cambio que precisamente la Contrarreforma debía acentuar automáticamente la naturaleza cosmopolita de los intelectuales italianos» QC p. 399.

¹³ En «Clero come intellettuali», el ya citado parágrafo 51 del Q1, podemos leer «el claro de todas las iglesias, en ciertas ocasiones, ha funcionado como opinión» (QC p. 66). Al igual que Renacimiento y humanismo complejizan su significado a lo largo de los *Quaderni*, ganando una cierta autonomía con respecto a las despectivas caracterizaciones iniciales, también la caracterización de la Contra-reforma, aunque de forma menos evidente, complejiza su significado, especialmente, como ha señalado Frosini, conforme se hibrida con la problemática de la Revolución pasiva. FROSINI, FABIO, «Gramsci lettore di Croce e Weber (Rinascimento, Riforma, Controriforma)». En CH. LASTRAIOLI Y M. R. CHIAPPARO (a cura di): *Réforme et Contre-Réforme à l'époque de la naissance et de l'affirmation des totalitarismes (1900-1940)*, Brepols Publishers, pp. 131-167: 134, n. 2. Así, en Q16, §9 (jun.-jul. 1932-2ª mitad de 1934) la restauración –y la Contra-reforma es solo una de las formas de la Restauración (QC p. 348 [Q3, §71])– «es solo una expresión metafórica; en realidad no hubo ninguna restauración efectiva del antiguo régimen, sino solo una nueva organización de las fuerzas en la que las conquistas revolucionarias de las clases medias fueron limitadas y codificadas» (QC p. 1863 [Q16, §9]). En todo caso,

no logra capturar a la conciencia, la cual se limita a controlar desde el exterior de forma autoritaria»¹⁴— se sitúa precisamente en el contexto de una caracterización de la Iglesia medieval como una realidad bifronte: de un lado determinada como comunidad de fieles y, por el otro, como organización clerical. En este marco, se considera que la Revolución Francesa es el momento en que ambas mitades se escinden, toda vez que la organización clerical se atrinchera con las fuerzas del *Ancien régime*. Sobre este trasfondo, resulta comprensible la equivalencia entre Revolución francesa y Reforma—hecha la salvedad de que la primera era «históricamente más madura, porque producida sobre el terreno del laicismo»—.¹⁵

Si este es el punto de partida de su argumentación, no extrañará que, en las primeras notas dedicadas a la cuestión, Gramsci—que completa el tándem Reforma-Revolución Francesa con sus opuestos Renacimiento-Risorgimento—,¹⁶ muestre una cierta tendencia a identificar su posición con los elementos característicos de la parte reformada:

El materialismo histórico es la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, en su dialéctica cultura popular-alta cultura. Corresponde a la Reforma+Revolución francesa, universalidad+política; atraviesa aún la fase popular, se ha convertido también en “prejuicio” y «superstición».¹⁷

Atendiendo a las duplas movilizadas en este texto, podemos decir que Gramsci pone en valor ante todo la extensión tendencialmente universal del len-

guaje religioso, esto es, su capacidad para interpe- lar a las grandes masas populares y que, asimismo, aprecia su capacidad movilizadora, la efectividad política de lo religioso que tiende a diluir la distancia entre lo alto y lo bajo.¹⁸ Lo mítico-religioso, así, imbuiría a las masas de un fanatismo de acción que, siquiera temporalmente, lograría soslayar la privatización de su acción ganada por el encuadramiento ya referido en los límites de la sociedad civil; y esto, a un tiempo, permitiría incluirlas en un proyecto de alcance nacional.

Este punto de partida gana una concepción de la Reforma que podríamos llamar «estereotípica», la cual responde fundamentalmente a dos influencias teóricas: de un lado, las discusiones de los neo-protestantes italianos; de otro, la caracterización de la Reforma, en pugna con aquellos, por parte de Benedetto Croce en su *Storia della età barocca in Italia*. Los primeros—a quienes Gramsci alude por vez primera en Q3, §40 (jun-jul. 1930)— sostienen la «necesidad de que en Italia tenga lugar una reforma intelectual y moral» ligada a la crítica del Risorgimento como “conquista regia” y no como movimiento popular.¹⁹ Esta tesis, que se atribuye a autores como Gobetti, Missiroli y Dorso—y cuyos precedentes se remontan hasta *La Russia e l'Europa* de Massaryk— jugará un papel significativo en las primeras fases de la escritura carcelaria, especialmente en su consideración positiva de la Reforma en comparación con un Renacimiento que, en la estela de Francesco De Sanctis, los neoprottestantes tendían a ver como culto vacío y retórico de la forma.²⁰

como podemos observar en Q19, §3 (jul.-ago. 1934 - feb. 1935), esta complejización estructural de la forma-restauración, no afecta a la valoración de la Contra-Reforma como movimiento de talante fundamentalmente antidemocrático: «con la Contrarreforma el Papado había modificado esencialmente la estructura de su potencia: se había alienado a las masas populares, se había hecho autor de guerras de exterminio, se había confundido con las clases dominantes de forma irremediable. Había perdido así la capacidad de influir ya sea directa o indirectamente sobre los gobiernos a través de la presión de las masas populares fanáticas y fanatizadas» (QC p. 1963).

¹⁴ FROSINI, FABIO, *Gramsci lettere di...* p. 137.

¹⁵ QC p. 117.

¹⁶ QC p. 317 [Q3, §40].

¹⁷ QC p. 423-424 [Q4, §3, mag. 1930].

¹⁸ QC p. 318. Sobre esta capacidad movilizadora del lenguaje religioso, que puede igualmente aplicarse a la doctrina del mito de cuño soreliano, que Gramsci incorpora tras un proceso de depuración de sus elementos irracionalistas, véase: FROSINI, FABIO, «Democracia, Mito y religión: el Maquiavelo de Gramsci entre Georges Sorel y Luigi Russo». En R. SALATINI E M. DEL ROIO (a cura di), *Reflexões sobre Maquiavel*, Marília/São Paulo, Oficina Universitária/Cultura Acadêmica, 2014, pp. 173-193. Recordemos, además, el célebre §213 del Q8: «la fuerza de las religiones [...] consiste en que estas sienten enérgicamente la necesidad de la unidad de toda la masa religiosa y luchan por no separar a los estratos superiores de los estratos inferiores» (QC p. 1070). No obstante, pese a que el desarrollo de los presupuestos fundamentales de la filosofía de la praxis implica el reconocimiento genérico de la eficacia práctica de las ideologías, el esquema gramsciano permite distinguir entre las funciones democráticas inherentes a la concepción del mundo socialista y el aristocratismo que estructura la concepción católica de la unidad social: «mientras aquella [la filosofía de la praxis] mantiene un contacto dinámico y tiende a elevar continuamente a nuevos estratos de masa a una vida cultural superior, aquel [el catolicismo] tiende a mantener un contacto puramente mecánico, una unidad exterior» (QC p. 1862 [Q16, §9]).

¹⁹ Las tesis de los neoprottestantes relativas a la Reforma encuentran un precedente significativo para nuestros intereses en la obra, cara a Gramsci, de Ruggero Bonghi: «[los escritores italianos] no participaron en la agitación política y religiosa de Europa en el siglo XVI; y no permanecieron siervos porque les pareciese lo mejor, o católicos porque les pareciese lo verdadero, sino por pereza. [...] En Francia y en Inglaterra las literaturas clásicas [...] se encontraron en condiciones de influir sobre una sociedad completamente conmovida, en la que la palabra, precisamente como entre los mejores antiguos, era arma y defensa, no vanidad y ocio; y donde se desarrollaban y se discutían una por una, en las plazas, en las clases, en las Iglesias, por doquier, las cuestiones más urgentes y más vivas de la civilización moderna. Así, de aquellas literaturas se arrancaba cotidianamente todo lo que en ellas se podía encontrar de útil a cada partido» BONGHI, RUGGERO, *Perché la letteratura italiana non sia popolare in Italia: Lettere critiche*, Napoli, Valentiner & Mues, 1973, p. 56. Y más adelante, a propósito de la menor elocuencia de los autores italianos respecto a los franceses añade: «La razón de este hecho es, en mi opinión, la escasez dependiente de las escasas disputas y defensas, en una lucha efectiva y arriesgada, de las doctrinas religiosas oficiales [...] no digo otra cosa sino que el movimiento mayor de la reforma en Francia ha sido allí razón de una mayor vida, de una mayor fuerza del catolicismo mismo, o al menos de una mayor perfección en la exposición y en la expresión de las doctrinas católicas. No digo sino que, cuando una opinión es combatida, tiene mayor necesidad de buscar sus raíces, de descubrir sus razones y de no contentarse con repetir aquellas que ya han sido consideradas como malas» *ibid.*, p. 114.

²⁰ «Llega el Renacimiento y la ciencia creyó realmente que podía restaurar la vida [...] Último rayo de una vida gloriosa que se reflejaba a sí misma en el arte, produjo una forma limpia y bella, marcada aquí y allá por tristeza e ironía, como si sintiera no ser otra cosa que forma, vacía de todo

Sin embargo, conforme matiza su postura sobre el particular, el sardo gana una aproximación no confesional a la Reforma, al mismo tiempo que, como veremos, revaloriza progresivamente el momento renacimiento. En este sentido, vale la pena contrastar la inicial lectura del liberalismo filo-protestante con el §26 del Q14 (enero de 1933), en el que Gramsci se centra sobre todo en la figura, que «habría que erradicar», de Missiroli.²¹ En esta nota 26 se enfatiza la necesidad de distinguir –a la hora de ocuparse con la cuestión religiosa en Italia– entre el momento efectual, en el que «se verifican en la masa popular movimientos de reforma intelectual y moral» y, por otro lado, «las diferentes actitudes de los grupos intelectuales hacia una necesaria reforma intelectual y moral».²² Se trata, por consiguiente, de distinguir las preocupaciones religiosas que podríamos denominar «orgánicas» y que responden a la necesidad, históricamente concreta, que las masas tienen de la religión,²³ por contraposición a los esquemas racionalistas, compuestos por arbitrariedades intelectuales que, según la moda del momento, pretenden encontrar en esta o aquella forma de religión la clave que permita subsanar, atendiendo a esquemas de desarrollo importados, los déficit de modernización que caracterizan a la realidad italiana. De entre estas últimas, «la corriente Missiroli es la menos seria [...] la más oportunista, la más diletantesca».²⁴

La conciencia de la necesidad de una reforma intelectual y moral que, entroncando con el significado efectual de lo religioso, se produzca al mismo tiempo como «evasión del campo confesional por una moderna concepción del mundo»²⁵ es muy evidente en la otra fuente que hemos considerado como punto de partida del planteamiento de Gramsci, a saber, el primer capítulo de la *Storia della età barocca in Italia* (1929) de Benedetto Croce. En este capítulo, que ya

había sido publicado en 1924 en *Giornale d'Italia* con el título «Rinascenza, Riforma, Controriforma», la dupla Reforma-Renacimiento se dialectaliza y va más allá de su contenido históricamente contingente, con lo «que concierne e implica al elemento interpretativo y conceptual».²⁶ Como recuerda Gramsci, además, Croce construye en buena medida su idea de religión mundana, que podemos rastrear en la *Storia d'Europa del secolo decimono*, como «una crítica implícita de las ideologías pequeño-burguesas (Oriani, Missiroli, Gobetti, Dorso, etc.) que explican las debilidades del organismo nacional y estatal italiano con la falta de una Reforma religiosa, entendida en un sentido estrechamente confesional».²⁷

Aunque Gramsci alude ya al libro de Croce sobre el Barroco en Q3, §141, será en Q4, §3, en el marco de una reflexión en torno a la vulgarización que ha acompañado a la difusión del marxismo entre las clases populares, así como de la incapacidad de la filosofía moderna para generar una cultura popular que le permita difundirse más allá de una «aristocracia intelectual» («cuestión [que] está ligada a la cuestión de la llamada “reforma” en los países no protestantes»),²⁸ cuando reproduzca por primera vez un pasaje en el que Croce sostiene que

el movimiento del Renacimiento se había mantenido aristocrático, de círculos selectos, y en la propia Italia, que fue su lugar de origen, no salió de los círculos cortesanos, no penetró hasta el pueblo, no llegó a ser costumbre o “prejuicio”, o sea persuasión colectiva y fe.²⁹

Con esta nota, la problemática de la Reforma y el Renacimiento se reinscribe en la reformulación croceana de la religión como costumbre. O lo que es lo mismo, en unas coordenadas laicas en las que «es

contenido y de todo organismo» DE SANCTIS, FRANCESCO, «La scienza e la vita». En Id., *Saggi critici*. Vol. 3. A cura di Luigi Russo, Bari, Laterza, pp. 161-186: 167. Sobre el particular, véase FROSINI, FABIO, *Gramsci lettore...*, p. 149. Asimismo, sobre el tópico desanctiano véase también CILIBERTO, MICHELE, *Rinascimento e Riforma...*, p. 168 y pp. 201-202. Para el papel que juega el lenguaje vitalista –o, más bien, dos diferentes lenguajes de la vida, complementariamente operativos pero nunca del todo unificables: a saber, el que remite a la vida como «evolución creadora» y el relativo a la vida, según un modelo organicista, como sistematización o *forma-*, en la interpretación de Reforma y Renacimiento, *cf. ibid.*, p. 172-173. Gramsci alude a la lectura desanctiana del Rinascimento, a propósito sobre todo de sus consecuencias prácticas, en Q17, §3: «De Sanctis acentúa en el Renacimiento los colores oscuros de la corrupción política y moral; a pesar de todos los méritos que se pueden reconocer al renacimiento, este deshizo Italia y la convirtió en sierva del extranjero» (QC p. 1909).

²¹ QC p. 1683. Gramsci, en este momento de su escritura, diferencia entre la posición de Mario Missiroli y la sostenida por Piero Gobetti, quien «comprendía este problema de un modo concreto, a diferencia de Missiroli, como lo demostraban sus simpatías político-prácticas» (QC p. 1683 [Q14, §26]). El liberalismo progresista, cercano a las posiciones de *L'Ordine Nuovo*, de Piero Gobetti, contrasta fuertemente con el carácter antidemocrático de la posición de Missiroli. Resulta sintomática de este problema la oposición al modernismo de este último: si esta corriente representaba «una segunda oleada de catolicismo liberal» (QC p. 1305 [Q10(2), §41.IV]) «contemporánea [al] nacimiento de una democracia rural católica» (QC p. 1304) que, en teoría, debería satisfacer al neoprottestante, toda vez que, según él, «el pueblo no puede alcanzar la concepción de la libertad política y la idea nacional sino tras haber atravesado una reforma religiosa, es decir, tras haber conquistado la noción de libertad en la religión» (QC, p. 1305), la oposición práctica de Missiroli, que significativamente Gramsci equipara al erasmismo elitista de Croce (QC, p. 1304), solo «se entiende [...] porque modernismo significaba políticamente democracia cristiana [...] y Missiroli con sus liberales luchaban por la Agraria» (QC p. 1305).

²² QC p. 1684.

²³ Esta necesidad es puesta de manifiesto por Gramsci en la atribución a Croce del siguiente pasaje: «no se puede quitar la religión al hombre sin sustituirla inmediatamente con algo que satisfaga las mismas exigencias por las que la religión se ha formado y permanece todavía» (QC p. 852 [Q7, §1], también en: QC p. 1294 [Q10(2), §41.1]). Como indica Valentino Gerratana (QC p. 2746-2747), la cita de Gramsci es meramente aproximada, pero con toda probabilidad se refiere a un pasaje del capítulo II de la *Storia d'Europa nel secolo decimono*.

²⁴ QC p. 1684

²⁵ Id.

²⁶ CROCE, BENEDETTO, *Storia dell'età barocca in Italia*. Bari, Laterza, 1957, p. 5.

²⁷ QC p. 1293 [Q10(2), §41.1].

²⁸ QC p. 423 [Q4, §3].

²⁹ CROCE, BENEDETTO, *Storia dell'età barocca...*, p. 12.

religión toda filosofía, es decir, toda concepción del mundo en tanto que se ha convertido en “fe”, esto es, no como actividad teórica (de creación de un nuevo pensamiento), sino como estímulo a la acción (actividad ético-política concreta de creación de nueva historia)». ³⁰ Asumido tal marco secular, el tipo ideal de la Reforma postulado por Croce la caracteriza por su «eficacia de penetración popular [que] pagó con un retraso en su desarrollo intrínseco, con la lenta y muchas veces interrumpida maduración de su germen vital». ³¹ Esto se debe a que «el portador histórico de la Reforma es el pueblo alemán, no los intelectuales», lo que «explica la “esterilidad” de la Reforma en la alta cultura hasta que desde las clases populares reformadas no se selecciona lentamente un nuevo grupo de intelectuales». ³² Este déficit intelectual, en cambio, tiene su contraparte positiva en la inmediata creación de una cultura popular que «ha elaborado las bases sólidas del Estado moderno en las naciones protestantes». ³³

En este primer pasaje (mayo de 1930), en el que Gramsci se ocupa con el esquema croceano, destacan dos elementos: uno de índole histórico-política y otro propiamente teórico. El primero de ellos se refiere a la explícita referencia al problema de la creación del Estado, el cual abarca simultáneamente el problema del Estado-nación moderno y la fundación del Estado soviético. ³⁴ El segundo tiene que ver con el rol del marxismo como moderna «reforma intelectual y moral». Ambos elementos, que nosotros distinguimos analíticamente, se encuentran, desde la perspectiva de la filosofía de la praxis íntimamente conectados:

La afirmación de que el marxismo es una filosofía nueva, independiente, es la afirmación de la independencia y originalidad de una nueva cultura en in-

cubación, que se desarrollará con el desarrollo de las relaciones sociales. La que existe es «combinación» de viejo y nuevo, equilibrio temporal correspondiente al equilibrio de las relaciones sociales. Solo cuando se crea un Estado es realmente necesario crear una alta cultura. ³⁵

Por lo que hace al estatuto teórico del marxismo, en Q4, §3 se postula la existencia de una relación *dialéctica* entre reforma y renacimiento como partes integrantes de dicha concepción del mundo: la «filosofía moderna, a su manera, ha tratado de dialectalizar también ella materialismo y espiritualismo, como lo había intentado Hegel y hecho realmente Marx». ³⁶ Si bien este es el punto de partida, todo el análisis de la posición de Croce con respecto al marxismo a lo largo de los *Quaderni* —análisis que podemos remontar hasta *Alcuni temi della questione meridionale* ³⁷ y que atribuye a Croce una posición netamente renacentista, ³⁸ reacia a propiciar la popularización de sus ideas y tendente al cosmopolitismo propio de un «papa laico» ³⁹— puede ser reconducida a la crítica que, tras su aquiescencia primera, Gramsci dirige contra la aproximación dialéctica, y que culmina en la asunción del modelo de traducibilidad entre teoría y práctica. Este, como es obvio, viene a sustituir al molde dialéctico de la inversión de la práctica en teoría, en la que cada uno de los polos ofrece la verdad del otro.

Así, en Q10(1), §11, texto escrito entre la mitad de abril y la mitad de mayo de 1932 y en el que la terminología de la traducibilidad comparece de forma amplia, Gramsci se distancia de su croceanismo juvenil, distancia que podemos hacer extensiva con respecto a su primera lectura de Croce en los *Quaderni*: «en aquel momento el concepto de unidad de teoría y práctica, de filosofía y política, no era claro para mí y yo era tendencialmente más bien croceano». ⁴⁰

³⁰ QC p. 1217 [Q10(1), §5].

³¹ CROCE, BENEDETTO, *Storia dell'età barocca...*, p. 12. Citado sin variaciones en QC p. 423.

³² QC pp. 424-425.

³³ QC p. 423 [Q4, §3].

³⁴ «Si hubiese que hacer un estudio sobre la Unión, el primer capítulo, o incluso la primera sección del libro, debería precisamente desarrollar el material recogido bajo esta rubrica de “Reforma y Renacimiento”» (QC p. 893 [Q7, §44]).

³⁵ QC p. 425 [Q4, §3].

³⁶ QC p. 424. La exposición de Croce resulta diáfana en lo que concierne a su concepción de la dialéctica: «bajo los terminos históricos y contingentes de “Renacimiento” y “Reforma”, los términos ideales y fundamentales, de tierra y cielo, hombre y Dios, individuo y universo, espíritu profano y espíritu religioso; donde la pregunta sobre si el principio directivo y la fuerza positiva está en la primera o en la segunda, se reduce a la otra: si en la diada conceptual ahora recordada es positivo el individuo o el universo, la tierra o el cielo, el hombre o Dios, y, en consecuencia, negativos los terminos excluidos. Pero en aquellas diadas los términos son recíprocamente, positivos y negativos, y por ello correlativos y complementarios, en una unidad dialéctica» CROCE, BENEDETTO, *Storia dell'età...*, p. 5-6.

³⁷ «Los llamados neo-protestantes o calvinistas no han entendido que en Italia, no pudiendo haber una Reforma religiosa de masa, por las condiciones modernas de la civilización, se ha producido la única reforma históricamente posible con la filosofía de Benedetto Croce: [...] Benedetto Croce ha cumplido una altísima función “nacional”, ha separado a los intelectuales radicales del Mezzogiorno de las masas campesinas, haciéndoles participar en la cultura nacional y europea, y a través de esta cultura los ha hecho ser absorbidos por la burguesía nacional y por el bloque agrario» GRAMSCI, ANTONIO, *Alcuni temi della questione meridionale*, in *Id.*, *La questione meridionale. Nuova antologia a cura e con introduzione di Nando dalla Chiesa*, Milano, Melampo editore, 2014, pp. 107-138: 134.

³⁸ «Su filosofía [...] ha sido en toda regla una reforma intelectual y moral de tipo “Renacimiento” [...]. Croce no ha “ido al pueblo”, no ha querido convertirse en un elemento “nacional” [...], no ha querido crear una multitud de discípulos que, en sustitución suya [...] pudiesen popularizar su filosofía» (QC p. 1294 [10(2), §41.I]).

³⁹ QC p. 1307 [Q10(2), §41.IV].

⁴⁰ QC p. 1233. Conviene advertir que, aun cuando el marco de la reflexión gramsciana supera la perspectiva dialéctica, tal y como atestigua la posibilidad de redimensionar el problema Reforma-Renacimiento con la que nos ocupamos en lo que sigue, no es menos cierto que la terminología dialéctica se mantiene en esta fase de su reflexión: «una cultura que [...] sintetice [...] la política e la filosofía en una unidad dialéctica» (QC p. 1233 [Q10(1), §11]). Frosini ha contrastado como sigue la visión gramsciana y los postulados de la teoría de la traducibilidad que comienza a desarrollarse ya en algunas de las notas del mismo cuaderno posteriores al citado §3 (por ejemplo en el §44 de la primera serie de *Appunti di filosofia*)

Si podemos asumir la correspondencia entre las duplas de teoría-práctica y de Renacimiento-Reforma, el desarrollo «del principio de la traducibilidad recíproca [...] [como] elemento “crítico” inherente al materialismo histórico»,⁴¹ toda vez que se vincula con «el concepto de unidad de teoría y práctica, de filosofía y política»,⁴² implicará una revalorización del momento teórico, esto es, del papel de la filosofía. En tal virtud, se abre la puerta a una reconsideración positiva del momento renacimiento, palanca que permite al marxismo ir más allá del impulso reformado, popular, propio de la irrupción subalterna y asumir la perspectiva hegemónica que requiere de la creación de una nueva «élite» intelectual. En definitiva, propiciar «la creación de una nueva cultura integral que tenga las características de masa de la Reforma protestante y de la ilustración francesa y tenga las características de elasticidad de la cultura griega y del Renacimiento italiano».⁴³

Nos limitaremos en lo que sigue a analizar las transformaciones en el estatuto de Reforma y Renacimiento que siguen a la asunción de la politicidad de la teoría y la correspondiente consideración de la práctica como expresión, siquiera implícita, de una determinada concepción del mundo. La inicial caracterización, compartida por Croce y el protestantismo intelectual italiano, del Renacimiento como un movimiento aristocratizante, tiene que ver ante todo con la vinculación de dicho periodo histórico con la derrota de la burguesía como clase popular emergente en el *Cinquecento*. En esta visión –fuertemente, aunque no solo, *risorgimentale*– el desarrollo de la burguesía se estaba gestando en las Ciudades medievales y en el universo económico inherente a estas, y su consolidación requería de la unificación italiana en un Estado-nación. Leído desde el punto de vista de la Contrarreforma, el Renacimiento italiano significaba entonces la «derrota de la burguesía nacida de las Ciudades y [...] el triunfo de la romanidad».⁴⁴

Sin embargo, desde este §123 del Q5 (nov.-dic. 1930) –en sintonía con la revalorización de las abstracciones que acompaña al modelo de la traducibilidad– Gramsci comienza a reconsiderar el estatuto del Renacimiento mediante el recurso a una manio-

bra teórica que se apoya, ante todo, en la confrontación con la interpretación de Vittorio Rossi en *Il Rinascimento*. Tal maniobra se basa en la contraposición entre una lectura restringida a la dimensión retórico-literaria y un análisis que enfatiza los aspectos sociopolíticos del proceso histórico y los factores clasicistas asociados al Renacimiento. La piedra angular de la argumentación gramsciana consistirá entonces en distinguir entre dos formas de Renacimiento: una espontánea, ligada a la reacción contra el feudalismo, y otra cultural:

Rossi no sabe liberarse de la concepción retórica del Renacimiento y por ello no es capaz de valorar el hecho de que existían dos corrientes: una progresiva y una regresiva y que esta última triunfó en última instancia, después de que el fenómeno general alcanzase su máximo esplendor en el siglo XVI (no como hecho nacional y político, sino como hecho prevalente, sino exclusivamente cultural), como fenómeno de una aristocracia separada del pueblo-nación, mientras en el pueblo se preparaba la reacción a este enorme parasitismo en la reforma protestante (Q5, §123: 648).⁴⁵

Esta doble consideración del Renacimiento abre la posibilidad a un estudio no unitario del fenómeno que permite comprender la pluralidad de procesos de constitución nacional que subyacen a los actuales Estados europeos. La distinción entre renacimiento espontáneo y cultural remite igualmente a cronologías diferenciadas: mientras el segundo describe un movimiento intelectual, muy restringido, que se verifica en el siglo XVI, el renacimiento espontáneo se asienta en la ruptura con la cosmovisión medieval tras el año mil⁴⁶ y supone el surgimiento de una

nueva civilización [que] no es «nacional» sino de clase y asumirá forma «citadina» y local no unitaria, no solo «políticamente», sino tampoco «culturalmente» [...] La unidad cultural no era un dato existente en precedencia, todo lo contrario; existía una «universalidad europeo-católica» cultural y la nueva civilización reacciona a este universalismo, del que Italia era la base, con los dialectos locales y con el llevar a primer

y que sientan las bases filosóficas de la filosofía de la praxis en su formulación gramsciana: «la tesis croceana de los “opuestos dialécticos” [...] es precisamente un modo de reabsorber los momentos de ruptura –de irrupción del momento “popular en la historia– dentro de la hegemonía de la alta cultura y de la continuidad. La respuesta a Croce que Gramsci va contruyendo progresivamente es la teoría de la “traducibilidad” de los lenguajes y de las culturas. Según esta concepción la filosofía y la política, la teoría y la práctica, son lenguajes capaces de expresar determinados contenidos, alternativamente innovadores y conservadores, liberadores y opresores; pero no son opuestos dialécticos, es decir, no están ‘incompletos’, sino que contienen en sí mismos –como cualquier lenguaje– los medios adecuados para ‘expresar’ todo el mundo. Por lo tanto los lenguaje implicados en la traducción no buscan la propia verdad en el otro, sino que se comportan recíprocamente como modos diferentes de decir la *misma* cosa [...], y por lo tanto si “verdad” no está en la síntesis sino en la *traducción recíproca* en ambas direcciones» FROSINI, FABIO, *Gramsci lettore...* pp. 150-151.

⁴¹ *QC* p. 851 [Q7, §1].

⁴² *QC* p. 1233 [Q10(1), §11, mitad de abr.-mitad mayo de 1932].

⁴³ *Id.* Como es obvio, el trasfondo político inmediato al que remiten estas consideraciones sobre la efectividad práctica de la teoría y del estatuto del marxismo es la construcción del Estado soviético y, más específicamente, el déficit hegemónico asociado a la colectivización, con las consiguientes carencias en el plano intelectual. En definitiva: la falta de un momento renacimiento en la URSS. Véase sobre el particular VACCA, GIUSEPPE, «Americanismo e rivoluzione passiva: L'URSS staliniana nell'analisi dei Quaderni del Carcere». En G. BARATTA y A. CATONE. *Tempi moderni. Gramsci e la critica dell'americanismo*. Roma, Edizione associate, pp. 317-336. En la discusión con Souvarine sobre el particular en el §44 del Q7, leemos: «se trata en resumen de tener una Reforma e un Renacimiento al mismo tiempo» (*QC* p. 892).

⁴⁴ *QC* p. 645 [Q5, §123].

⁴⁵ *QC* p. 648 [Q5, §123].

⁴⁶ «Concepciones de la vida y del mundo en competencia y a menudo [...] en oposición a la concepción religiosa-medieval» (Q15, §64: 1829)

plano los intereses prácticos de los grupos burgueses municipales.⁴⁷

El análisis clasista del Renacimiento, que remite a la consolidación, entre el 1000 y el 1300, de la burguesía como clase productiva en el marco de las economías comunales, y a la afirmación de sus intereses como netamente diferentes de los de la nobleza terrateniente, relativiza la contraposición inicial entre Reforma y Renacimiento. Así, como ha señalado Frosini, asistimos a una modulación del problema conforme se gana la «identificación de una reforma en el Renacimiento» y se avanza hacia la contraposición, a partir de 1933, ya no de Renacimiento y Reforma, sino del primero con el Humanismo.⁴⁸ En virtud de tales modificaciones, la Reforma se libera por completo de sus connotaciones religiosas y el Renacimiento (espontáneo) puede considerarse como una reforma en sí mismo. Es decir, también la «cultura ciudadana» pasa a ser, tanto como la reforma, una «temblorosa herejía».⁴⁹ La civilización burguesa surgida en las ciudades italianas, con sus intereses irreconciliables con las clases dominantes feudales sería ya una reforma *avant la lettre* que vendría a ratificar la tesis labrioliana sobre los orígenes específicamente italianos de la modernidad burguesa.⁵⁰

De este modo, una lectura diacrónica nos ofrece un cambio de perspectiva muy significativo: la situación italiana no se caracteriza ya por la falta de una reforma, es decir, por la ausencia de un momento de efectiva iniciativa popular antifeudal, y tampoco es la existencia de una alta cultura minoritaria –de un momento renacimiento– su elemento más propio. Como ha señalado Ciliberto,⁵¹ el esquema gramsciano relaja progresivamente el énfasis en cada una de las partes para fiar la consolidación de la modernidad económico-política al nexo orgánico entre ambas. De esta forma

todo movimiento intelectual llega a ser o se convierte de nuevo en nacional si se confirma la “ida al pueblo”, si ha habido una fase de “Reforma” y no solo una fase de “Renacimiento” y si las fases “Reforma-Renacimiento” se siguen orgánicamente y no coinciden con fases históricas diferentes (como en Italia,

en donde entre el movimiento ciudadano [–reforma–] y el del Renacimiento ha habido un hiato histórico desde el punto de vista de la participación popular en la vida pública).⁵²

En este sentido Gramsci puede afirmar que «también la Reforma en su fase superior necesariamente asume los modos del Renacimiento».⁵³ Para que dicha sucesión pueda considerarse orgánica se requiere de la consolidación de toda una estructura estatal, consolidación faltante en la realidad italiana debido a la incapacidad de la burguesía para trascender las dimensiones del corporativismo ciudadano y elevarse, previa unificación territorial amparada por la monarquía con el logro de un Estado absolutista, al nivel de clase hegemónica. La situación italiana, en cambio, estaría marcada por «el paso de un periodo de desarrollo imponente de las fuerzas burguesas a su rápida decadencia», por la «incapacidad de la burguesía de la época para convertirse en una clase independiente y autónoma dada la incapacidad de subordinar los intereses personales e inmediatos».⁵⁴ En este sentido, la burguesía italiana, aunque económicamente liberada de las relaciones de subordinación feudales, encuentra mayores dificultades para lograr su emancipación política que las burguesías de otros territorios, cuyo desarrollo se producía como un proceso molecular al amparo de una estructura política absolutista. Este, por ejemplo, es el proceso que «permite a la burguesía francesa desarrollarse más allá de la completa autonomía económica alcanzada por la burguesía italiana, la cual, sin embargo, fue incapaz de salir del terreno estrechamente corporativo y de crearse su propia civilización estatal integral».⁵⁵ O lo que es lo mismo, la burguesía italiana «no había sabido salir de los límites corporativos y crearse todas las superestructuras de una sociedad integral».⁵⁶ La civilización que la burguesía, siquiera tentativamente, había alumbrado, no alcanza a consolidarse en una cultura compartida que permita la nacionalización de las masas gracias a los dispositivos culturales –literatura, lengua, religión– que cimentan la voluntad colectiva nacional-popular.⁵⁷

Fruto de tal limitación es la situación ya referida en la que, por un lado, «los hombres, en realidad, son

⁴⁷ *QC* p. 788 [Q6, §116, mar-ago 1931].

⁴⁸ FROSINI, FABIO, *Riforma e...*, p. 185.

⁴⁹ *QC* p. 906 [Q7, §68, oct. 1931].

⁵⁰ CILIBERTO, MICHELE, *Rinascimento e Riforma...* p. 169.

⁵¹ *Ibid.* pp. 173-174.

⁵² *QC* p. 1030 [Q8, §145].

⁵³ *QC* p. 1859 [Q16, §9].

⁵⁴ *QC* p. 1831 [Q15 §70].

⁵⁵ *QC* p. 646 [Q5 §123]. El contraste entre las figuras de Maquiavelo y Bodin es muy significativo a este respecto: «Bodin funda en Francia la ciencia política en un terreno mucho más avanzado de aquel que Italia había ofrecido a Maquiavelo. Para Bodin no se trata de fundar el Estado territorial y unitario (nacional), sino de equilibrar las fuerzas sociales dentro de este Estado ya fuerte y arraigado» (*QC* p. 1008 [Q8, §114]).

⁵⁶ *QC* p. 652 [Q5, §123].

⁵⁷ También en los países protestantes se reproduce un modelo en el que la irrupción popular y el desarrollo de las superestructuras, la teoría y la práctica, remiten a dos momentos diferentes, con la diferencia de que allí no se produce una interrupción entre el primer y el segundo momento: «el portador de la Reforma ha sido por tanto el propio pueblo alemán en su conjunto, como pueblo indiferenciado, no los intelectuales. Precisamente esta deserción de los intelectuales explica la “esterilidad” de la Reforma en la esfera inmediata de la alta cultura, hasta que a partir de la masa no se selecciona lentamente un nuevo grupo de intelectuales que culmina en la filosofía clásica» (*QC* p. 1862 [Q16, §9]).

capaces de [sentir y] vivir intensamente el presente, mientras progresivamente se forma un estrato de intelectuales que siente y revive la antigüedad y que se aleja cada vez más de la vida popular».⁵⁸ Así, estarían de un lado los hombres que hacen la historia, el pueblo guiado por la burguesía y, por el otro, toda una serie de castas intelectuales parasitarias desvinculadas de este presente. Esto conlleva la interrupción del proceso de creación de una cultura nacional y de una lengua compartidas por el pueblo y las élites y, por consiguiente, la subalternidad cultural de la clase emergente.

Sirva de ejemplo de tal proceso la interpretación gramsciana de la tradición güelfa como una suerte de «sindicalismo teórico medieval» que propicia, en el equilibrio entre los diferentes territorios de la península, un federalismo «sin centro federal [que] para las cuestiones hegemónicas se confía a la Iglesia, que es el centro federal de hecho por su hegemonía intelectual y también política».⁵⁹ Esta delegación de las funciones culturales entra en conflicto con el esquema según el cual «el contenido de la hegemonía política del nuevo grupo social que ha fundado el nuevo tipo de Estado debe ser prevalentemente de orden económico», ya que «la cultura, que se mantiene como función de la Iglesia, es precisamente de naturaleza antieconómica (de la economía capitalista naciente), [y] no está dirigida a dar la hegemonía a la nueva clase, sino más bien a impedir que esta la adquiera».⁶⁰

La subalternidad cultural y el corporativismo económico son el haz y el envés de una misma situación. Del lado económico-político, este hecho culminará en el «paso a los principados y a los señoríos, pérdida de la iniciativa burguesa y transformación de los burgueses en terratenientes».⁶¹ Por lo que hace al lado cultural se llega a un Renacimiento en sentido restringido, como «la fase moderna culminante de la “función internacional de los intelectuales italianos”».⁶² Gramsci ubica en el origen de dicha función a la figura de César y la conversión de la península itálica en el centro de la cosmópolis imperial.⁶³ No obstante, la expresión principal de este hecho sería el papado, pues «el carácter doble del reino papal, de ser la sede de una monarquía espiritual universal y de un principado temporal» implicaba «que si la Iglesia hubiese tenido como principado terrenal toda la península, la independencia de los Estados europeos

habría corrido serio peligro». La convergencia de ambos elementos explica la función cosmopolita por la que Italia «durante el periodo del Imperio Romano y durante el Medievo sufrió pasivamente las relaciones internacionales», pues «el poder espiritual puede ser respetado hasta que no representa una hegemonía política».⁶⁴ Además, el dominio espiritual del papado implicaba una desterritorialización inherente a su intelectual característico: el sacerdote, el cual se hallaba vinculado a toda la cristiandad, sentenciando la «ausencia de carácter nacional de la cultura».⁶⁵ No es de extrañar entonces, dadas las profundas raíces del cosmopolitismo intelectual italiano y de su falta de vinculación con el pueblo, que llegado el momento de la Reforma

la crisis filosófica de los intelectuales no se prolongaba en el pueblo, porque no tenía orígenes en el pueblo, porque no existía un «bloque» nacional-popular en el campo religioso. En Italia no existía «Iglesia nacional», sino cosmopolitismo religioso, porque los intelectuales italianos «estaban» vinculados a toda la cristiandad inmediatamente como dirigentes anacionales.⁶⁶

La Contra-Reforma, como proceso destinado a salvar la institución que aglutinaba a esta casta intelectual desligada del pueblo-nación, se asienta consecuentemente sobre la cosmovisión humanista, en tanto que concepción del mundo contrapuesta a la cultura popular que había surgido al calor del impulso histórico burgués concretado en las corporaciones comunales. Por tanto, como movimiento latinizante, el humanismo opera como precondition de la Contra-Reforma,⁶⁷ toda vez que sirve de cortafuegos para la irrupción de las grandes masas en la vida civil y mantiene abierto, en la coyuntura italiana, el hiato entre Reforma y Renacimiento, hiato que permite y apuntala el jesuitismo político

En las antípodas de esta tradición triunfante Gramsci ubica a la figura de Maquiavelo y su «planteamiento del problema de la Iglesia como problema nacional negativo».⁶⁸ Gramsci ve en el secretario florentino un planteamiento genuinamente anti-cosmopolita, lo que le llevará, siguiendo en esto la lectura de Giuseppe Toffanin en *Che cosa fu l'umanesimo*, a considerarlo un ciceroniano, toda vez que toma como

⁵⁸ *QC* p. 644 [Q5, §123].

⁵⁹ *QC* p. 614 [Q5, §85].

⁶⁰ *QC* p. 1053-1054 [Q8, §185].

⁶¹ *QC* p. 906 [Q7, §68].

⁶² *QC* p. 401 [Q3, §144].

⁶³ «[A Gramsci] le interesa, ante todo, identificar –en clave histórico-morfológica– cuál ha sido, en el amplísimo plazo, el efecto de las elecciones políticas llevadas a cabo por César, además de desde el punto de vista “universal”, ante todo en el terreno específico de la historia italiana». CILIBERTO, MICHELE, «Cosmopolitismo e stato nazionale». En Id., *La fabbrica dei Quaderni. Studi su Gramsci*, Pisa, Edizioni della normale, 2020, pp. 205-232: 207.

⁶⁴ Las cuatro citas remiten a: *QC* p. 589 [Q5, §55].

⁶⁵ *QC* p. 651 [Q5, §123].

⁶⁶ *QC* p. 1129-1130 [Q9, §55].

⁶⁷ «Se trató del primer fenómeno “clerical” en el sentido moderno, una Contrarreforma por adelantado (además era una Contrarreforma en relación a la edad comunal). Este se oponía a la ruptura del universalismo medieval y feudal que estaba implícito en las Ciudades» (*QC* p. 907 [Q7, §68]).

⁶⁸ *QC* p. 614 [Q5, §85].

modelo «el periodo que precedió al Imperio, a la cosmopolis imperial». ⁶⁹ Maquiavelo «es el representante en Italia de la comprensión de que el Renacimiento no puede ser tal sin la fundación de un Estado nacional». ⁷⁰ Esto es, de que el requisito para el pleno desarrollo de la civilización burguesa iniciada tras el año mil y, por consiguiente, de la modernidad capitalista, pasa, a la altura del siglo XVI, por la consecución de la nacionalización de las grandes masas ⁷¹ y por la aceptación del carácter progresivo de la monarquía absoluta. ⁷²

La lectura democrática de Maquiavelo como teórico de la unificación territorial y del desarrollo institucional capaz de sellar una suerte de alianza de clases antifeudal en un proyecto nacional-popular, propicia una reconsideración final del Humanismo. ⁷³ Al igual que el Renacimiento, a partir de 1933 también el humanismo al que se contraponía adquiere, conforme se adopte la perspectiva italiana o la perspectiva europea, una doble valencia. Así, se distingue entre un humanismo «ético-político» y un humanismo «cultural», ⁷⁴ esto es –como podemos ver en el §3 del cuaderno 17 (escrito entre septiembre y el 18 de noviembre de 1933)–, se distingue entre «la separación que se produce entre el Humanismo y la vida nacional que se fue formando tras el Mil, [...] [y] el Humanismo como un proceso progresivo para las clases cultas “cosmopolitas” pero regresivo desde el punto de vista de la historia italiana». ⁷⁵ El propio Maquiavelo es, desde este punto de vista, «el teórico de lo que sucede fuera de Italia, no de los acontecimientos italianos». ⁷⁶ Gramsci retoma así en la consideración final del humanismo una idea del propio Croce en su *Storia dell'età barocca*, precisamente aquella que incide sobre la afinidad electiva entre la contrarreforma y la función cosmopolita (progresiva) de los intelectuales italianos en el extranjero:

el pensamiento y el sentimiento moderno y la religión de los nuevos tiempos crecían directamente por

virtud de los hombres nuevos, que surgían en cada parte de Europa, pero sobre todo en los países que la Contrarreforma no tenía bajo su gobierno y *en los que se refugiaron los italianos perseguidos por la Inquisición*, y llevaron su pasión y los frutos de su culto y sereno intelecto. ⁷⁷

2. Lengua y Estado-Nación

Como ha señalado Michele Ciliberto, «entre modernidad, estatalidad, lengua y religiones nacionales hay un nexo orgánico, constitutivo: aquel nexo precisamente que ha faltado en Italia por el hiato que se ha abierto entre “Reforma” y “Renacimiento”». ⁷⁸ En lo que resta quisiéramos recuperar los pasajes gramscianos relativos al rol de la lengua en la constitución de la modernidad política y al papel que juega la disputa entre la concepción del mundo propia de una civilización nacida dialectal y que se expresa en lengua vernácula y aquella otra latinizante y que, ajena al plano nacional-popular, resulta afín al cosmopolitismo eclesiástico. ⁷⁹ Finalmente, trataremos de ponderar la posible influencia de la caracterización de la Reforma que comparece en el *Proemio* de Graziadio I. Ascoli a la hora de tratar esta problemática en los *Quaderni*.

A lo largo de toda su reflexión sobre el nudo temático que compromete a las nociones de Reforma, Renacimiento, Contra-Reforma y Humanismo, Gramsci no deja de introducir menciones al papel que la lengua –ya sea el vulgar o el latín– juega en la consolidación de las estructuras de la modernidad política. Esto no es de extrañar, habida cuenta de que todos estos problemas refieren al universo problemático relativo a la relación entre masas y dirigentes, entre los muchos y los pocos, pues Gramsci considera que

cada vez que aflora, de un modo u otro, la cuestión de la lengua, significa que se están

⁶⁹ QC p. 1936 [Q17, §33] Cfr. FONTANA, BENEDETTO, *Hegemony and Power. On the relation between Gramsci and Machiavelli*. University of Minnesota Press, 1993, pp. 48-49.

⁷⁰ QC pp. 1913-1914 [Q17, §8].

⁷¹ «El príncipe debe poner fin a la anarquía feudal [...] apoyándose sobre las clases productivas, comerciantes y campesinos [...] si las clases urbanas quieren poner fin al desorden interno y a la anarquía externa, deben apoyarse sobre los campesinos como masa» (QC pp. 1572-1573 [Q13, §13]).

⁷² «Maquiavelo es un hombre completamente de su época y su ciencia política representa la filosofía de su tiempo que tiende a la organización de las monarquías nacionales absolutas, la forma política que permite y facilita un ulterior desarrollo de las fuerzas productivas burguesas» (QC p. 1572 [Q13, §13]).

⁷³ Sobre la centralidad de la categoría de nacional-popular, sobre la relevancia de la «ruptura del monopolio de la cultura detentado por las instituciones cosmopolitas» y sobre la identificación de lo nacional con lo territorial por Gramsci en el Cuaderno 17 (QC pp. 1935-1936 [Q17, §32]), donde «el término “territorial” indica [...] masas humanas legadas a la tierra» cfr. IZZO, FRANCESCA, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*. Roma, Carocci, 2009, pp. 171-172.

⁷⁴ QC p. 1936 [Q17, §33].

⁷⁵ QC p. 1910 [Q17, §3].

⁷⁶ QC p. 1914 [Q17, §8]. Gramsci calca aquí una tesis de Piero Gobetti, sostenida en el primer número de *La Rivoluzione liberale* y que seguramente había conocido de primera mano: «nuestra reforma fue Maquiavelo, un aislado, un teórico de la política. Sus conceptos no supieron encontrar un terreno social sobre el que fundarse, ni hombres que los viviesen. Maquiavelo es un hombre moderno porque funda una concepción del Estado, reacia a la trascendencia, y piensa un arte político como organización de la práctica y profesa una religiosidad de la práctica como espontaneidad de iniciativa y de economía». GOBETTI, PIERO, «Manifiesto», en *La rivoluzione liberale*, num. 1, 1922.

⁷⁷ CROCE, BENEDETTO, *Storia dell'età barocca...*, p. 18. El destacado es nuestro.

⁷⁸ CILIBERTO, MICHELE, *Rinascimento e Riforma...*, p. 177.

⁷⁹ Como ha señalado Peter Ives, atendiendo al papel de la relación entre lengua nacional y comunidad política moderna, “en gran parte de Europa, antes del declive del latín como lengua oficial, la relación entre la lengua de una persona y el lugar en el que esta vivía, así como la comunidad dentro de la que se insertaba, no era en absoluto natural, obvia o automática” IVES, PETER, “La grammatica dell’egemonia”. En M. PALA (ed.): *Americanismo. Sulla ricezione del pensiero di Gramsci negli Stati Uniti*, Cagliari, CUEC, 2009, 47-69: 52.

imponiendo una serie de otros problemas: la formación y la ampliación de la clase dirigente, la necesidad de establecer relaciones más íntimas y seguras entre los grupos dirigentes y la masa popular-nacional, es decir, de reorganizar la hegemonía cultural.⁸⁰

Así, el proceso histórico que se inicia tras el Mil, que incluye el ascenso y declive de las economías ciudadanas y que culmina en la Contra-reforma, debía necesariamente entretenerse con la historia lingüística de la península.⁸¹ Desde el punto de vista de la lengua, la cultura ciudadana despunta con «el surgimiento del vulgar [que] marca una separación de la antigüedad», lo que obliga a explicar al mismo tiempo, «cómo a este fenómeno lo acompaña un renacimiento del latín literario».⁸² La explicación de este proceso doble y contradictorio contiene elementos de capital importancia para comprender la aproximación gramsciana al lenguaje y a la naturaleza lingüística de las ideologías, muy especialmente la idea de «que toda lengua es una concepción del mundo integral» y que, por lo tanto, el momento reformado que se expresa con el florecimiento de la burguesía italiana «significa [...] que estaban en lucha dos concepciones del mundo: una burguesa-popular que se expresaba en el vulgar y una aristocrático-feudal que se expresaba en latín y se remontaba a la antigüedad romana y que es esta lucha lo que caracteriza al Renacimiento y no ya la serena creación de una cultura triunfante».⁸³

La cuestión remite por tanto a la lengua en la que ha de declinarse la cosmovisión de la nueva clase dirigente nacida del interregno tardomedieval, ya que debe asumirse que con el antropocentrismo del Renacimiento «no ha sido “descubierto” el hombre, sino que ha sido iniciada una nueva forma de cultura, es decir, de esfuerzo para crear un nuevo tipo de hom-

bre en las clases dominantes».⁸⁴ En otras palabras, la pugna a la que remite la concepción conflictiva del Renacimiento trata de dirimir si la nueva clase dirigente será aquella que se expresa en vulgar, esto es, la burguesía, la clase productiva que fía su consolidación a la capacidad de involucrar a todo el pueblo en un proyecto nacional asentado sobre un bloque no solo político sino también lingüístico; o si, por contra, la clase dirigente seguirá siendo aquella que se expresaba en latín, de espaldas a un pueblo al que se dominaba con métodos expeditivos y con la vista puesta en toda la cristiandad.⁸⁵

El vulgar, para los humanistas, era como un dialecto, es decir, no tenía carácter nacional y [...], por lo tanto, los humanistas eran los continuadores del universo medieval [...] y no un elemento nacional —eran una «casta cosmopolita»—.⁸⁶

La burguesía comunal nace «dialectal», como movimiento social territorializador que moviliza todos los recursos del tejido urbano recurriendo al habla viva en cada lugar y que, por tanto, «deberá esperar al mayor florecimiento del 300 [Toscano] para unificarse, hasta cierto punto, lingüísticamente»,⁸⁷ es decir, para ganar una lengua vernácula que pueda, siquiera *virtualmente*, llegar a ser hegemónica entre la clase burguesa devenida dirigente y permitir su comunicación con las nuevas clases subalternas de todo el territorio, sentando así las bases lingüísticas de un Estado-nación culturalmente unificado.⁸⁸ La producción de esta nueva lengua que aspira a convertirse en lengua nacional acompaña entonces la historia de la clase burguesa desde su nacimiento a la detención de su desarrollo, pasando por un florecimiento territorialmente circunscrito que consagra la hegemonía cultural florentina: «hasta el siglo XVI

⁸⁰ *QC* p. 2346 [Q29, §3].

⁸¹ En una carta dirigida a Tatiana Schucht del 17 de noviembre de 1930, Gramsci reconstruye muy someramente este recorrido: «hace diez años escribí un ensayo sobre la cuestión de la lengua según Manzoni y esto exigió una cierta investigación sobre la organización de la cultura italiana, desde que la lengua escrita (el llamado medio latín, es decir, el latín escrito desde el 400 después de C. al 1300) se separó completamente de la lengua hablada por el pueblo, que, detenida la centralización romana, se dividió en infinitos dialectos. A este medio latín, le sucedió el vulgar, que fue nuevamente inundado por el latín humanista, dando lugar a una lengua docta, o sea la lengua de los intelectuales y de las clases cultas» *LC* p. 364. Todas las referencias a las *Lettere dal carcere* se realizarán utilizando la siguiente edición: GRAMSCI, ANTONIO, *Lettere dal Carcere (1926-1937)*. A cura di Antonio Santucci, Roma, Sellerio, 2017. Abreviaremos utilizando las siglas *LC* seguidas del número de página correspondiente.

⁸² *QC* p. 644 [Q5, §123].

⁸³ *QC* p. 644-645 [Q5, §123]. Sobre este pasaje, véanse los comentarios de BOOTHMAN, DEREK, Gramsci: Structure of Language, Structure of Ideology”, en F. ANTONINI, A. BERNSTEIN, L. FUSARO Y L. JACKSON (eds.): *Revisiting Gramsci's Notebooks*, Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 65-81: 73. Gramsci elabora en fases posteriores de su pensamiento la equiparación entre lengua, concepción del mundo y cultura, lo que ha llevado a Giancarlo Schirru («La categoría de hegemonía e il pensiero linguistico di Antonio Gramsci», en A. D'ORSI (a cura di), *Egemonie*, Napoli, Dante & Descartes, 2008, pp. 397-444: 420) a sostener que es a partir de julio de 1932 cuando se cumple el pleno giro lingüístico en la obra de Gramsci. Ciertamente concordamos con Schirru en que solo entonces, ganada la teoría de la traducibilidad y el nuevo concepto de immanencia, podemos hablar de giro lingüístico *stricto sensu*. Esto no obstante, considerando la nota recién citada – Q5, §123, escrita entre noviembre y diciembre de 1930– y teniendo en cuenta que el análisis clasista del Renacimiento y la Reforma presupone la distinción corporativo-hegemónico y el análisis de la lengua inherente a la cultura burguesa naciente en términos de concepción del mundo, consideramos que el logro del análisis de las relaciones hegemónicas en términos lingüísticos puede, cuando menos, adelantarse hasta esta fecha.

⁸⁴ *QC* p. 1908 [Q17, §1].

⁸⁵ «En Italia desde el 600 d. c., cuando se puede presumir que el pueblo ya no comprendía el latín de los doctos, hasta el 1250, cuando comienza el florecimiento del vulgar, es decir, por más de 600 años, el pueblo no comprendía los libros y no podía participar en el mundo de la cultura» (*QC* p. 354 [Q3, §76]).

⁸⁶ *QC* p. 652 [Q5, §123].

⁸⁷ *QC* p. 788 [Q6, §116].

⁸⁸ Ciertamente Gramsci se cuida de cualquier forma de culturalismo exaltado que exagere la capacidad causal de la lengua: «la unidad de la lengua es uno de los modos externos y no exclusivamente necesario de la unidad nacional: en todo caso es un efecto y no una causa» (*QC* p. 2118 [Q21, §5]).

Florenia ejerce una hegemonía cultural conectada a su hegemonía comercial y financiera [...] y hay un desarrollo lingüístico unitario desde abajo, desde el pueblo a las personas cultas, desarrollo reforzado por los grandes escritores florentinos y toscanos». ⁸⁹ No obstante, como hemos visto, la burguesía incipiente queda restringida a sus límites corporativos, lo que hace que la hegemonía del Toscano sea un hecho que «hay que limitar» puesto que «no va acompañado de una hegemonía político-social, y por ello queda confinado a un puro hecho literario». O lo que es lo mismo: «la burguesía naciente impone los propios dialectos, pero no logra crear una lengua nacional». ⁹⁰ A consecuencia de esto, el déficit nacional-popular de la burguesía deja igualmente sus huellas en las características propias de la lengua:

La hegemonía intelectual de Florenia da una unidad al vulgar, es decir, crea un vulgar ilustre. Pero, ¿qué es este vulgar ilustre? Es el Florentino elaborado por los intelectuales de la vieja tradición: es el florentino de *vocabulario* y también de *fonética*, pero es un latín de *sintaxis*. ⁹¹

Este vulgar ilustre, cuyo principal valedor será Dante, define un momento a medio camino entre la ruptura con respecto al universo medieval y la consolidación –fallida– de la modernidad burguesa. ⁹² No es de extrañar entonces que Gramsci aproxime las figuras de Dante y de Maquiavelo, viendo en el primero a un «adversario de la anarquía comunal y feudal que sin embargo les busca una solución semimedieval». Dante, por lo tanto, representa «una transición: hay afirmación de laicismo pero todavía con lenguaje medieval». ⁹³

En la reivindicación del vulgar ilustre por parte de Dante, Gramsci encuentra un antecedente de «“la cuestión de la lengua”» que siempre ha sido «un aspecto de la lucha política» y que en el autor de la *Divina comedia* significa «una reacción de los inte-

lectuales a la ruina de la unidad política que existió en Italia con el nombre de “equilibrio de los Estados italianos”, a la ruina y a la desintegración de las clases económicas y políticas que se habían ido formando tras el Mil con las Ciudades y [que] representa el intento, que en buena medida puede decirse logrado, de conservar e incluso de reforzar un grupo intelectual unitario». ⁹⁴

Lo que nos interesa destacar es que la burguesía propicia el surgimiento de una «literatura vulgar que surgía del seno de la civilización citadina», ⁹⁵ la cual, al igual que los demás elementos del proyecto burgués italiano, no alcanza a superar la «disgregación [de los intelectuales] que depende precisamente de la no adhesión a la nación-pueblo, del hecho de que el “contenido” sentimental del arte, el mundo cultural, es abstraído de las corrientes profundas de la vida popular-nacional, que permanece ella misma disgregada y sin expresión». ⁹⁶ En este contexto, la falta de una verdadera «andata al popolo» signa el límite del proyecto cultural burgués y da pie al «renacimiento del latín como lengua de los intelectuales, contra el vulgar». ⁹⁷ Este proceso culmina con el paso definitivo del latín humanista al latín contrarreformado, con el cual «la Iglesia favoreció la separación de la cultura del pueblo empezando por el retorno al latín, porque lo consideró como sana reacción contra toda indisciplina mística». ⁹⁸

Los protagonistas teóricos del itinerario descrito hasta aquí a vuelapluma, reaparecen en el §1 del Q21, donde Gramsci se detiene con la serie de problemáticas que son el índice y «el reflejo de la fatigosa elaboración de una nación italiana de tipo moderno». ⁹⁹ Entre estas:

- 1) «¿Por qué la literatura italiana no es popular en Italia?» [...] 3) cuestión de la lengua nacional, tal y como fue planteada por Alessandro Manzoni [...]
- 5) ¿es necesario provocar en Italia una reforma reli-

⁸⁹ *QC* p. 2237 [Q23, §40].

⁹⁰ *QC* p. 789 [Q6, §118].

⁹¹ *QC* p. 354 [Q3, §76].

⁹² El propio Dante, aun cuando no trasciende el horizonte comunal, es bien consciente de la falta de popularidad que caracteriza a este vulgar ilustre: «el vulgar que buscamos es diferente del que acostumbra a usar el pueblo Toscano» ALIGHIERI, DANTE, *De Vulgari Eloquentia [Sobre la elocuencia del vulgar]*. Edición bilingüe de Raffaele Pinto, Madrid, Cátedra, 2018, p. 221. Sobre este carácter restringido ancla, por ejemplo, la crítica de Manzoni al uso del libro de Dante como paradigma de la búsqueda de la lengua italiana: «respecto a la cuestión de la lengua italiana, aquel libro no es relevante, porque en él no se trata de la lengua italiana ni mucho ni poco [...] Dante estaba tan lejos de pensar en una lengua italiana a la hora de componer el libro en cuestión, que a la cosa propuesta en él no le da nunca el nombre de lengua [...]. Si Dante no dio al Volgare Illustre el nombre de lengua, fue porque, con las cualidades que le atribuyó, y con las condiciones que le impuso, ningún hombre de buen sentido [...] habría querido ponerle tal nombre» MANZONI, ALESSANDRO, *Sulla lingua italiana; scritti vari di Alessandro Manzoni già pubblicati*. Milano, 1868, pp. 90-91.

⁹³ Ambas citas en *QC* p. 614-615 [Q5, §85]. Sirva el siguiente pasaje de ejemplo, tanto del lenguaje medievalizante como de la proximidad, siquiera temática, con Maquiavelo: «es falso decir que los italianos están desprovistos de curia, ya que, aunque carezcamos de Príncipe, sí tenemos una curia, si bien materialmente fragmentada» ALIGHIERI, DANTE, *De Vulgari Eloquentia*..., p. 221.

⁹⁴ *QC* p. 2350 [Q29, §7].

⁹⁵ *QC* p. 905 [Q7, §68].

⁹⁶ *QC* p. 1030 [Q8, §145].

⁹⁷ *QC* p. 1936 [Q17, §33].

⁹⁸ *QC* p. 906 [Q7, §68]. El siguiente pasaje tomado de la carta que Gramsci escribe el 16 de noviembre de 1931 a su hermana Teresina no es, por anecdótico, menos significativo en lo que hace a los largos efectos de la ruptura entre intelectuales y pueblo propiciada por el latín eclesiástico: «las begunas repiten el latín de los rezos contenido en la Filotea: ¿te acuerdas de que la tía Grazia creía que había existido una “doña Bisodia” muy pía, tanto que su nombre se repetía siempre en el Padre nuestro? Era el ‘dona nobis hodie’ que ella, como muchas otras, leía “donna Bisodia” [doña Bisodia] y personificaba en una dama de tiempos pasados, cuando todos iban a la Iglesia y “había todavía un poco de religión en este mundo”» *LC* pp. 493-494.

⁹⁹ *QC* p. 2107.

giosa como la protestante? Es decir, ¿la ausencia de luchas religiosas vastas y profundas determinada por ser Italia la sede del papado cuando fermentaron las innovaciones políticas que están a la base de los Estados modernos fue motivo de progreso o de atraso?; 6) ¿El Humanismo y el Renacimiento han sido progresivos o regresivos? [...] 9) inexistencia de una literatura popular en sentido estricto.¹⁰⁰

Como vemos, la pregunta por la literatura que podemos retrotraer hasta el momento comunal condensa buena parte de los elementos que han comparecido a propósito del nexo Reforma-Renacimiento. Especialmente significativo, habida cuenta de que el Cuaderno 21 se escribe en un momento (segunda mitad de 1934) en el que la identificación entre lenguaje y concepción del mundo puede darse por cumplida, es entender que

no existe, de hecho, ni una popularidad de la literatura artística, ni una producción autóctona de literatura «popular» porque falta una identidad de concepción del mundo entre «escritores» y «pueblo», es decir, los sentimientos populares no son vividos como propios por los escritores, ni los escritores tienen una función «educadora nacional», es decir, no se han planteado y no se plantean el problema de elaborar los sentimientos populares tras haberlos revivido y hecho propios.¹⁰¹

Entonces, como ha señalado Bonghi, la falta de una literatura nacional-popular en Italia no es sino un síntoma más del fracaso del momento reformado, de la detención del proceso de nacionalización de las masas que impide el logro de una concepción del mundo compartida por doctos y legos en el momento mismo en el que se constituía el sistema de Estados europeo:

La cuestión no ha nacido hoy: ella se ha planteado desde la fundación del Estado italiano, y su existencia anterior es un documento para explicar el atraso de la formación político-nacional unitaria de la península. El libro de Ruggiero Bonghi sobre la impopularidad de la literatura italiana. También la cuestión de la lengua planteada por Manzoni refleja este problema, el proble-

ma de la unidad intelectual y moral de la nación y del Estado, buscado en la unidad de la lengua.¹⁰²

Precisamente en la disputa en torno a la cuestión de la lengua en la que Graziadio Isaia Ascoli y Alessandro Manzoni confrontan sus posturas encontramos una referencia a la Reforma y el Renacimiento que no ha sido tenida en consideración hasta hoy.¹⁰³ A fin de ponderar el alcance de dicha influencia es menester que nos detengamos con las principales referencias a la obra de Ascoli en los *Quaderni*. El único pasaje significativo con una referencia explícita al istriano es el §73 del primer cuaderno (feb-mar. de 1930), cuya segunda reacción sería el §40 del Q23 (segunda mitad 1934). Estas notas contraponen la postura de Manzoni –definida como un retorno «a la hegemonía florentina»– y de Ascoli «que, historicista, no cree en las hegemonías lingüísticas por decreto ley».¹⁰⁴ Gramsci retoma así un tema que había abordado ya en su artículo «La lingua unica e l'Esperanto», publicado en *Il grido del popolo* el 16 de febrero de 1918. Allí se analiza el proyecto manzoniano de consolidación y difusión del Florentino (fundamentalmente a través de la elaboración del *Novo dizionario*) como estándar de la Italia unificada mediante su inculcación a través de la escuela.¹⁰⁵ Ascoli, por su parte, interesa a Gramsci por su atención a los aspectos sociolingüísticos, esto es, a la estrecha solidaridad que postula entre el dinamismo económico y cultural de una determinada región y la capacidad para difundirse de la variante lingüística que le es propia, proceso este inasible por ninguna estrategia de política lingüística voluntarista.

El *Proemio all'«Archivio Glottologico italiano»*, publicado en 1872, consiste en buena medida en un ejercicio de lingüística comparada en el que se exponen los casos de dos naciones, Francia y Alemania, que han consolidado sus respectivas lenguas nacionales. A partir de tales ejemplos, se trata de dilucidar cuál sería la vía adecuada para lograr dicho fin en las coordenadas italianas. En el caso francés, la unificación lingüística se debe a la adopción en todo su territorio de la variante lingüística vigente en París: «Francia obtiene de París la unidad de su habla, porque París es el gran crisol en el que se ha fundido y se funde la inteligencia de toda Francia. Del vertigi-

¹⁰⁰ QC p. 2108-2019 [Q21, §5].

¹⁰¹ QC p. 2114 [Q21, §5].

¹⁰² QC p. 2117 [Q21, §5]. El archiconocido §67 del Q11, en donde se sostiene que «el elemento popular “siente”, pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual “sabe”, pero no siempre comprende y especialmente “siente”» (QC p. 1505) encuentra no por casualidad un precedente en el libro de Bonghi: «entre vosotros y vuestro auditorio se forma una cierta comunión de sentimiento; y vosotros para hablar con ellos no tendréis otra necesidad sino profundizar vuestro sentimiento a fin de obrar sobre ellos, y encontraréis así la novedad del pensamiento y la eficacia del estilo» R. BONGHI, *Perchè la letteratura...*, p. 115. Sobre el problema que nos ocupa, cfr. PALADINI MUSTELLI, MARINA: «La funzione della letteratura e il concetto di nazionale-popolare». En F. GIASI (ed.): *Gramsci nel suo tempo*, vol. 2, Roma, Carocci, 2008, pp. 813-837.

¹⁰³ Por cuestiones de espacio no podemos detenernos en los pormenores del debate, remitimos a dicho fin a: LO PIPARO, FRANCO, *Lingua Intellettuale Egeonia in Gramsci*, Bari-Roma, Laterza, 1979, pp. 13-55 y a DARDANO, MAURIZIO, G. I. Ascoli e la questione della lingua, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1974. Son igualmente interesantes las observaciones contenidas en TIMPANARO, SEBASTIANO, «Graziadio Ascoli». En *Belfagor*, vol. 27, n° 2, marzo, 1972, pp. 149-176: 157 y ss.

¹⁰⁴ QC p. 82 [Q1, §73].

¹⁰⁵ Además de la célebre medida consistente en reclutar a todos los docentes de la nación en la Toscana, puede verse el elenco completo de preceptos propuestos por Manzoni en MANZONI, ALESSANDRO, *Sulla lingua...*, pp. 81-83. Sobre la cuestión de la lengua, abordada con mucha mayor amplitud que la que encuentra en el texto gramsciano, remitimos a DE MAURO, TULLIO, *Storia linguistica della Italia unita*, Bari, Laterza, 2020.

noso movimiento del municipio parisino parte cada impulso de la universal civilización francesa».¹⁰⁶ La argumentación de Ascoli, en un gesto que se separa de la francofilia manzoniana,¹⁰⁷ apunta a la imposibilidad de importar en Italia, dado el papel específico que Florencia ha jugado en la unificación y a su rol secundario en los equilibrios económico-políticos de la península, un modelo como el francés: «Si Florencia hubiese podido convertirse en París, todos los italianos cultos tendrían hoy seguramente un lenguaje idéntico a los florentinos; pero es igualmente seguro que el lenguaje de tal capital de Italia no sería el florentino actual, y quizás no podría ser ni siquiera considerado como un dialecto toscano».¹⁰⁸

En el caso alemán, el origen de la lengua común debe retrotraerse a la Reforma «que rompió la unidad de la fe y creó la unidad de la nación».¹⁰⁹ La caracterización ascoliana de la Reforma, centrada fundamentalmente en el papel que esta desempeña en la consolidación de la lengua, carga las tintas sobre dos elementos que hemos visto aparecer en el planteamiento de Gramsci: el papel de la literatura¹¹⁰ y, sobre todo, la excepcional densidad cultural de la «más amplia y viva de todas las culturas».¹¹¹ En este sentido, el caso del alemán post-reformado resulta paradigmático de una lengua que permite la nacionalización de las masas y la supresión de la distancia entre lo alto y lo bajo en una cultura nacional compartida:

los pensadores están en continuo diálogo entre ellos a lo largo de toda la gran patria alemana, el obrero, desde hace generaciones, quizás desde hace siglos, la mide ávidamente con sus pasos [...] Con el poeta, hecho intérprete asiduo de la fe, educador asiduo y omnipresente de cada noble afecto de la nación, la lengua misma recurre continuamente a las fuentes vivas de la tradición antigua y del pueblo.¹¹²

La situación italiana será la perfecta contrapartida del modelo alemán. Esto es, frente a la densidad inherente a la efervescencia cultural reformada, la Italia renacentista, cuyos efectos perduran hasta el *Risorgimento*, se divide entre «la obra excelsa o el ocio», o lo que es lo mismo, se caracteriza por «un saber concentrado en unos pocos» que hace que «ningún país, y en ningún tiempo, supere o alcance la gloria civil de Italia, si reparamos en la cuota

que corresponde a cada pueblo en la sagrada falange de los grandes hombres».¹¹³ Ascoli, desde este punto de partida, retoma dos elementos que nos resultarán conocidos. En primer lugar, la cultura italiana no-reformada aparece, según el tópico acuñado por De Sanctis, caracterizada por «la excesiva preocupación por la forma».¹¹⁴ En segundo lugar, se refiere al «antiquísimo cáncer de la retórica», el cual, en última instancia, difunde la creencia según la cual «el incremento de la cultura se halla en relación directa con la proximidad o la mayor cercanía entre la palabra hablada y la palabra escrita, justo allí donde lo cierto es precisamente lo opuesto».¹¹⁵

La caracterización de la situación italiana lleva a Ascoli a cargar las tintas sobre la proporción existente entre los grandes maestros y «los ejércitos de autores menores que los secundan con la obra asidua y difundida».¹¹⁶ En cierto sentido, eso le ubica en la que más arriba hemos descrito como caracterización estereotípica del problema Reforma-Renacimiento, contemplando la Reforma, eso sí, desde una perspectiva en la que la densidad de la cultura, difundida fundamentalmente por el medio escrito, ha generado ya una alta cultura y sobrepasado el momento inicial que limitaba su productividad al impulso popular. No obstante, el énfasis del autor en la creación de las capas intelectuales intermedias, así como sus críticas al «momento renacimiento», lo hacen poco convergente con la complejidad del problema que Gramsci gana en fases posteriores de su reflexión y con su revalorización del renacimiento espontáneo. Y esto aun cuando el problema de la densidad de la cultura ciertamente resulta convergente con la cuestión de la creación de una cultura nacional-popular y con el papel que los intelectuales desempeñan en esta operación. No obstante, también Ruggiero Bonghi, y en este sentido no es casual la revalorización –todavía por estudiar sistemáticamente– de sus *Lettere* en una fase avanzada del encarcelamiento como los Cuadernos 21 y 23, se aproxima a las posiciones ascolianas, sin por ello infravalorar el momento de la alta cultura:

Los mediocres están tan lejos de valer poco en literatura que, al contrario, tenerlos en poca estima es la mayor prueba de la poca utilidad de una literatura. Los grandes en cambio serían inútiles si, sin ellos, los me-

¹⁰⁶ ASCOLI, GRAZIADIO I. «PROEMIO». EN *Archivio Glottologico Italiano*, vol. 1, Roma/Turín/Florencia, Ermanno Loescher, p. III-XLI: X.

¹⁰⁷ Sobre el particular, cfr. BRICCHI, MARIAROSA, *La questione della lingua dal settecento all'Ottocento*, in S. LUZZATTO Y G. PEDULLÀ (eds.): *Atlante della letteratura italiana* (Vol. 3. *Dal romanticismo a oggi. A cura di Domenico Scarpa*), Turín, Einaudi, pp. 106-112: 107.

¹⁰⁸ ASCOLI, GRAZIADIO I., *Proemio...*, XII. La teoría del sustrato lingüístico («reacción étnica»), con la que no podemos detenernos, constituye el fundamento «técnico» de la postura ascoliana. Baste mentar las últimas páginas del *Proemio*, en las que se describe la tarea del *Archivio Glottologico Italiano*: «descubrir, discernir y definir, en trazos amplios pero seguros, los idiomas y por lo tanto los pueblos, que sucumbieron a aquella potente palabra [la palabra de Roma], pero siempre reaccionando sobre ella con mayor o menor fuerza» *ibid.*, p. XXXIX. El destacado es mío.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. XIV.

¹¹⁰ «En el caso de Alemania, el uso es realmente creado y establecido por la literatura común». *Ibid.*, p. XXIV.

¹¹¹ *Ibid.*, p. XIV.

¹¹² *id.*

¹¹³ Las tres citas proceden de: *ibid.*, XVII.

¹¹⁴ *Ibid.*, XXXVI-XXXVII.

¹¹⁵ *ibid.*, XXVIII.

¹¹⁶ *ibid.*, XXVII.

dioces pudiesen ser. Pero, si los grandes se las apañan siempre, los mediocres tienen necesidad de guía y dirección, de escuela y de críticas.¹¹⁷

El planteamiento de Bonghi conserva una autonomía para la alta cultura –para la teoría, la abstracción, en definitiva, para lo que políticamente podríamos referir como el plan– y establece una relación entre esta y el trabajo de los mediocres. Ascoli, por su parte, parecía por momentos soslayar la relevancia del trabajo de los grandes en la consecución de la lengua. Habida cuenta de que Gramsci acomuna en numerosas ocasiones la problemática planteada por Bonghi con la cuestión de la lengua según Manzoni, un estudio posterior debería dilucidar si esa figura límite, que en su novela representa a los humildes con «notables trazas de Brescianismo» y desde la «manifiesta adhesión a un cristianismo aristocrático»,¹¹⁸ es revalorizada también en lo que hace a algunos elementos de su propuesta lingüística conforme Gramsci complejiza

la problemática del Renacimiento y de la abstracción en general.¹¹⁹

En este punto puede tomar asiento el §3 del Q8 (enero de 1932), donde equiparando explícitamente la situación de la lengua en el Renacimiento y el Risorgimento, Gramsci hace del Manzoni literato –contra el planteamiento retórico de Foscolo– un teórico de la lengua viva (del lado «reformado»), en el que «encontramos puntos nuevos, más estrictamente burgueses (técnicamente burgueses). Manzoni exalta el comercio y deprime la poesía».¹²⁰ En nuestra opinión, y sirva de hipótesis para una futura investigación, la práctica desaparición de la figura de Ascoli, y una variante instaurativa en Q23, §40 que incluye una referencia al papel de los intelectuales en el desarrollo de la lengua toscana del siglo XVI (la cual estaba ausente en el texto A),¹²¹ es ya un síntoma del desplazamiento de la problemática que hemos descrito: desde la falta de una Reforma al problema de la falta de un nexo orgánico entre Reforma y Renacimiento en la historia italiana.

Bibliografía

- Alighieri, Dante, *De Vulgari Eloquentia [Sobre la elocuencia del vulgar]*. Edición bilingüe de Raffaele Pinto, Madrid, Cátedra, 2018.
- Anderson, Benedict *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Ascoli, Graziadio I. «Proemio». En *Archivio Glottologico Italiano, vol. 1, Roma/Turín/Florenca, Ermanno Loescher, III-XLI*.
- Bonghi, Ruggero, *Perchè la letteratura italiana non sia popolare in Italia: Lettere critiche*. Napoli, Valentiner & Mues, 1973, p. 64.
- Boothman, Derek, Gramsci: Structure of Language, Structure of Ideology”, en F. Antonini, A. Bernstein, L. Fusaro y L. Jackson (eds.): *Revisiting Gramsci's Notebooks*, Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 65-81.
- Bricchi, Mariarosa, *La questione della lingua dal settecento all'Ottocento*, in S. Luzzatto y G. Pedullà (eds.): *Atlante della letteratura italiana (Vol. 3. Dal romanticismo a oggi. A cura di Domenico Scarpa)*, Turín, Einaudi, 106-112.
- Ciliberto, Michele, «Cosmopolitismo e stato nazionale». En Id., *La fabbrica dei Quaderni. Studi su Gramsci*, Pisa, Edizioni della normale, 2020, pp. 205-232.
- , *Rinascimento e Riforma [1991]*, ora in Id., *La fabbrica dei Quaderni. Studi su Gramsci*, Pisa, Edizioni della normale, 2020.
- Cospito, Giuseppe, «Verso l'edizione crítica e integrale dei *Quaderni del carcere*». En *Studi Storici*, oct.-dic., año 52, n° 4, 2011, pp. 881-904.
- Croce, Benedetto, *Storia dell'età barocca in Italia*. Bari, Laterza, 1957.
- Dardano, Maurizio, *G. I. Ascoli e la questione della lingua*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1974.
- De Mauro, Tullio, *Storia linguistica della Italia unita*, Bari, Laterza, 2020.
- De Sanctis, Francesco, «La scienza e la vita». En Id., *Saggi critici*. Vol. 3. A cura di Luigi Russo, Bari, Laterza, pp. 161-186.

¹¹⁷ BONGHI, RUGGERO, *Perchè la...*, 64. Sobre esta cita y su proximidad con Ascoli *cf.*: LO PIPARO, FRANCO, *Lingua Intelletuali Egeonia in Gramsci*, Bari-Roma, Laterza, 1979, 39.

¹¹⁸ *QC* p. 403 [Q3, §148]; y *QC* p. 405 [Q3, §151], respectivamente. Sobre Manzoni como figura límite, con una visión de los simples claramente aristocratizante, que los convierte en objetos de estudio más que en sujetos de sus propias historias, pero que no llega a caer abiertamente en el brescianismo, *cf.*: LEONE DE CASTRIS, ARCANGELO, «Il Manzoni di Gramsci». En V. CALZOLAIO e B. FILIPPO (a cura di), *Gramsci e la modernità. Letteratura e politica tra Ottocento e Novecento*, Napoli, CUEN, 1991, pp. 29-36: 34.

¹¹⁹ Preliminarmente, tendemos a decantarnos hacia la tesis de la revalorización no del programa concreto de Manzoni, sino de un «momento Manzoni» caracterizado por la abstracción. Encontramos apoyo a esta tesis en: IVES, PETER, «La grammatica...», p. 65; y GENSINI, STEFANO, «Appunti su “linguaggio”, “senso comune” e “traduzione” in Gramsci». En *Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici*, n° 3, septiembre-diciembre, 2012, pp. 163-193: 191-192.

¹²⁰ *QC* p. 938 [Q8, §3]. Sobre la influencia desanctiana de Manzoni como teórico de la burguesía en un momento de su expansión y su posible influencia sobre Gramsci, *cf.*: SAPEGNO, NATALINO, «Manzoni tra De Sanctis e Gramsci». En *Società*, Firenze, VIII, pp. 7-19.

¹²¹ «Hay [en la Florenca del Cinquecento] un desarrollo lingüístico unitario desde abajo, desde el pueblo a las personas cultas, *desarrollo reforzado por las grandes escritores florentinos y toscanos*» *QC* p. 2237 [Q23, §40]. La cursiva señala la variante instaurativa respecto a Q1, §73.

- Fontana, Benedetto, *Hegemony and Power. On the relation between Gramsci and Machiavelli*. University of Minnesota Press, 1993.
- Frosini, Fabio «Riforma e Rinascimento». En F. Frosini y G. Liguori (eds.), *Le parole di Gramsci*, Roma, Carocci, 2004, pp. 170-188.
- , «Democracia, Mito y religión: el Maquiavelo de Gramsci entre Georges Sorel y Luigi Russo». En R. Salatini e M. del Roio (a cura di), *Reflexões sobre Maquiavel*, Marília/São Paulo, Oficina Universitária/Cultura Acadêmica, 2014, pp. 173-193.
- , «Gramsci lettore di Croce e Weber (Rinascimento, Riforma, Controriforma)». En Ch. Lastraioli y M. R. Chiapparo (a cura di): *Réforme et Contre-Réforme à l'époque de la naissance et de l'affirmation des totalitarismes (1900-1940)*, Brepols Publishers, pp. 131-167.
- Gensini, Stefano, «Appunti su “linguaggio”, “senso comune” e “traduzione” in Gramsci». En *Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici*, n° 3, septiembre-diciembre, 2012, pp. 163-193.
- Gobetti, Piero, «Manifesto», en *La rivoluzione liberale*, num. 1, 1922.
- Gramsci, Antonio, *Alcuni temi della questione meridionale*, in *Id., La questione meridionale. Nuova antologia a cura e con introduzione di Nando dalla Chiesa*, Milano, Melampo editore, 2014, pp. 107-138.
- , *Lettere dal Carcere (1926-1937)*. A cura di Antonio Santucci, Roma, Sellerio, 2017.
- , *Quaderni del carcere*, 4 vols. Torino, Einaudi, 2014.
- Ives, Peter, «La grammatica dell'egemonia». En M. Pala (a cura di): *Americanismo. Sulla ricezione del pensiero di Gramsci negli Stati Uniti*, Cagliari, CUEC, pp. 47-69.
- Izzo, Francesca, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*. Roma, Carocci, 2009.
- Leone de Castris, Arcangelo, «Il Manzoni di Gramsci». En V. Calzolaio e B. Filippo (a cura di), *Gramsci e la modernità. Letteratura e politica tra Ottocento e Novecento*, Napoli, CUEN, 1991, pp. 29-36.
- Lo Piparo, Franco, *Lingua Intellettuale Egemonia in Gramsci*, Bari-Roma, Laterza, 1979.
- Manzoni, Alessandro, *Sulla lingua italiana; scritti vari di Alessandro Manzoni già pubblicati*. Milano, 1868.
- Paladini Musitelli, Marina: «La funzione della letteratura e il concetto di nazionale-popolare», en F. Giasi (ed.): *Gramsci nel suo tempo*, vol. 2, Roma, Carocci, 2008, pp. 813-837.
- Sapegno, Natalino, «Manzoni tra De Sanctis e Gramsci». En *Società*, Firenze, VIII, pp. 7-19.
- Schirru, Giancarlo, «La categoria di egemonia e il pensiero linguistico di Antonio Gramsci», en A. D'Orsi (a cura di), *Egemonie*, Napoli, Dante & Descartes, 2008, pp. 397-444.
- Timpanaro, Sebastiano, «Graziadio Ascoli». En *Belfagor*, vol. 27, n° 2, marzo, 1972, pp. 149-176.
- Vacca, Giuseppe, «Americanismo e rivoluzione passiva: L'URSS staliniana nell'analisi dei Quaderni del Carcere». En G. Baratta y A. Catone. *Tempi moderni. Gramsci e la critica dell'americanismo*. Roma, Edizione associate, pp. 317-336.