

Nº 11 Julio - Diciembre 2017

Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

DOSSIER

Gramsci, la democracia entre América Latina y Europa



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

Edita
Grupo de investigación: Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica (Ref. 941719)

ISSN: 2255-3827

Nº 11 Julio - Diciembre 2017
Nº 11 July - December 2017

Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

International Journal of Political Philosophy

DOSSIER

Gramsci, la democracia entre América Latina y Europa

Gramsci, Democracy Between Latin America and Europe



Edita Edited by

Grupo de investigación: Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica (Ref. 941719)

ISSN: 2255-3827

Dirección postal*Post Address*

Edificio A Facultad de Filosofía, Ciudad Universitaria, 28040, Madrid.

Correo electrónico*E-mail*

editorial@lastorresdelucca.org

Sitio Web*Web Site*

www.lastorresdelucca.org

Diseño editorial*Editorial Design*

Romina Luppino · www.luppino.com.ar



Usted es libre de compartir, copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato. Adaptar, remezclar, transformar y crear a partir del material para cualquier finalidad, incluso comercial. El licenciadador no puede revocar estas libertades mientras cumpla con los términos de la licencia.

--

You are free to share, copy and redistribute the material in any medium or format. Adapt, remix, transform, and build upon the material for any purpose, even commercially. The licensor cannot revoke these freedoms as long as you follow the license terms.

Edita Edited by

Grupo de investigación: **Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica** (Ref: 941719), Universidad Complutense de Madrid.

CONSEJO EDITORIAL EDITORIAL BOARD

Directores

Directors

Juan Antonio Fernández Manzano, Univ. Complutense de Madrid, España.
Diego A. Fernández Peychaux, Univ. de Buenos Aires, Argentina.

Secretario

Secretary

Gustavo Castel de Lucas, Univ. Complutense de Madrid, España.

Sec. técnica

Technical Secretary

Isabel Gamero, Universidad de la Plata / CONICET, Argentina.

Vocales

Vocals

Olga Ramírez Calle, Saint Louis Missouri, Campus Madrid, España.
Blanca Rodríguez López, Univ. Complutense de Madrid, España.
Oscar Horta, Universidad de Santiago de Compostela, España.
Sergio Quintero Martín, Universidad Complutense de Madrid, España.
Donald Emerson Bello Hutt, King's College London, United Kingdom.

Consejo asesor

Advisory Board

Hugo E. Biagini, Universidad de Lanús / CONICET, Argentina.
Carlos R. Braun, Univ. Complutense de Madrid (Económicas), España.
María José Falcón y Tella, Univ. Complutense de Madrid (Derecho), España.
Oliver Feron, Universidad de Evora, Portugal.
Antonio García Santesmases, Univ. Nac. de Educación a Distancia, España.
Ignacio Gutierrez Gutierrez, Univ. Nac. de Educación a Distancia, España.
Antonio Hermosa Andujar, Universidad de Sevilla, España.
Axel Honneth, Columbia University, United States of America.
Regina Kreide, Instituto de Ciencias Políticas, Justus-Liebig Universität
Guissen, Alemania.
Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España.
Eduardo Rivera López, Universidad Torcuato Di Tella / CONICET, Argentina.
Lutz Wingert, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.
Jonathan Wolff, Universidad Colegio de Londres, United Kingdom.

Comité Científico

Scientific Committee

Fernando Aguiar González, IESA, CSIC, España.
José María Carabante Muntada, Villanueva University Center, España.
Wolf-Jürgen Cram, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.
Felmon Davis, Union College Schenectady, NY, United States of America.
Pablo de Lora, Universidad Autónoma de Madrid, España.
Jorge Novella Suárez, Universidad de Murcia, España.
Macarena Marey, Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina.
Barbara Merker, Universidad Johann Wolfgang Goethe, Alemania.
Eduardo Pellejero, Universidad Federal de Río Grande del Norte, Brasil.
José Luis Pérez Triviño, Universidad Pompeu Fabra, España.
Andrew Price, Sheffield University, United Kingdom.
Damián Salcedo Megales, Universidad Complutense de Madrid, España.
Ursula Wolf, Universidad de Mannheim, Alemania.

BASES, CATÁLOGOS E ÍNDICES DATABASE AND INDEXES

Bases de datos especializadas *Specialized Databases*

THE *Philosopher's* INDEX

Bases de datos de citas *Citation databases*

Scopus®



Sistemas de Evaluación *Evaluation Systems*

DOAJ
DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

latindex

ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

C.I.R.C.
EC3metrics

MIAR

CiteFactor
Academic Scientific Journals

E-sumarios *E-summaries*

Dialnet

REDIB | Red Iberoamericana
de Innovación y Conocimiento Científico

Catalogada en *Catalogued in*

- ~ Copec (Reino Unido)
- ~ Sudoc (Francia)
- ~ Zeitschriftendatenbank (Alemania)
- ~ World Cat (Mundial)
- ~ Catálogo CISNE de la UCM (España)
- ~ Red Española de Filosofía (REF) (España)
- ~ Red de Bibliotecas Universitarias (REBIUN) (España)

Política Open Access *Open Access Politics*

- ~ SHERPA/ROMEO
- ~ Open Archives
- ~ Directorio Dulcinea (España)

SUMARIO SUMMARY

DOSSIER

Gramsci, la democracia entre América Latina y Europa

Gramsci, Democracy Between Latin America and Europe

- P. 9 Editorial: ¿Por qué Gramsci?
Editorial: Why Gramsci?
Ricardo Laleff Ilieff

Autor invitado *Guest Author*

- P. 25 Gramsci y la noción de catarsis histórica. Su actualidad para América Latina.
Gramsci and the Notion of Historical Catharsis. Validity for Latin America.
Lucio Oliver

Artículos dossier *Dossier's Articles*

- P. 45 ¿Qué es la "crisis de hegemonía"? Apuntes sobre historia, revolución y visibilidad en Gramsci .
What Is a "Hegemonic Crisis"? Some Notes on History, Revolution and Visibility in Gramsci.
Fabio Frosini

- P. 73 Gramsci contemporáneo: ecos de la voluntad nacional-popular en América Latina.
Contemporary Gramsci: Echoes of the National-Popular Will in Latin America.
Martín Cortés

- P. 97 Populismo y revolución pasiva. Sobre "los usos de Gramsci" en América Latina.
Populism and Passive Revolution. About "The Uses of Gramsci" in Latin America.
Pablo Pizzorno

- P. 131 El sentido común en la teoría del Estado de Antonio Gramsci. Reflexiones con vistas al porvenir sudamericano.
Common Sense in Gramsci's State Theory. Reflections upon the South American Future.
Luciano Nosetto

- P. 155 On the Intellectual Movement in Turkey through Gramsci and Luxemburg.
Sobre el movimiento intelectual en Turquía a través de Gramsci y Luxemburgo.
Sevgi Doğan

Traducción *Translation*

- P. 193 Soberanía hegemónica: Carl Schmitt, Antonio Gramsci y el príncipe constituyente.
Hegemonic Sovereignty: Carl Schmitt, Antonio Gramsci and the Constituent Prince.
Andreas Kalyvas

Artículos *Articles*

- P. 251 No todo el mundo puede decir la verdad. Foucault, la parrhesía y el populismo.
Not Everyone Can Tell the Truth. Foucault, Parrhesia and Populism.
Sebastián Barros
- P. 283 Tradición, decisión y moderación: crítica a las tres vías de acceso al pensamiento de Juan Donoso Cortés.
Tradition, Decision and Moderation: Critics of the Three Ways of Access a Juan Donoso Cortés's Thought.
Fabricio E. Castro

Información para autores *Information for Authors*

- P. 331 Política editorial
Editorial Policy
- P. 339 Envíos
Submissions



❖ } DOSSIER } ❖

GRAMSCI, LA DEMOCRACIA ENTRE
AMÉRICA LATINA Y EUROPA

GRAMSCI, DEMOCRACY BETWEEN
LATIN AMERICA AND EUROPE

DOSSIER

Editorial: ¿Por qué Gramsci?

Editorial: Why Gramsci?

Ricardo Laleff Ilieff
Universidad de Buenos Aires, Argentina

RESUMEN En la presente introducción del dossier se señalan algunos interrogantes acerca de la pertinencia de pensar la política actual junto a la obra de Antonio Gramsci. En ese marco, se efectúa una breve reflexión sobre el problema de la irrupción de las masas propio del contexto de entreguerras y sobre algunos de los elementos que emergen en el neoliberalismo. En efecto, se señala la existencia de una brecha analítica que es condición necesaria para hacer del pensar de Gramsci un modo siempre abierto con el cual tramitar los desafíos teórico-políticos del presente.

PALABRAS CLAVE irrupción; masa; neoliberalismo; individuación.

ABSTRACT *In the present dossier introduction there will be outlined some questions about the accuracy of thinking current politics with Antonio Gramsci's work. Within this framework, we will formulate a brief reflection about the characteristic problem of interwar period -the emergence of masses-, and also about some of the elements that arise with neoliberalism. Moreover, we will point out the existence of an analytic gap as a necessary condition for making Gramsci's thought an always opened way to deal with today's theoretical-political challenges.*

KEY WORDS *Irruption; Mass; Neoliberalism; Individuation.*



NOTA DEL AUTOR

Ricardo Laleff Ilieff, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

Correo electrónico: ric.lal.ilie@gmail.com

ORCID: [0000-0002-9058-6580](https://orcid.org/0000-0002-9058-6580)

I

¿Por qué apelar, hoy, a Gramsci? ¿Por qué hacer de Gramsci un referente que estructure la reflexión sobre la política actual? ¿Acaso las representativas efemérides que se conjugan en el presente año — es decir, el octogésimo aniversario de su fallecimiento y el centenario de la Revolución rusa— resultan razones e incentivos suficientes para ello? ¿O las respuestas deben justificarse, con un gesto más riguroso que solemne, apelando a aquellas categorías analíticas del autor que continúan aún vigentes? En suma, ¿qué es lo que permite justificar, más allá de los modos propios del decir intelectual de nuestra época, la pertinencia de un número especial dedicado al pensar de Antonio Gramsci en una revista internacional de filosofía política? La clave está —como bien ha mostrado Martin Heidegger— en volver una y otra vez a la pregunta, como si en ella ya estuviese cifrada parte de la respuesta. Pero en este caso resulta difícil hacerlo, en tanto no se trata de una única pregunta ni de una única respuesta; y ello porque el interés que genera Gramsci rebalsa toda pretensión embrionaria o nuclear, pues movilizar a su figura conlleva gestos y resultados de los más diversos.

Puede que para el lector no tenga mucho sentido que una presentación como esta deleve interrogaciones arquitectónicas de tipo editorial; no obstante debemos poner de manifiesto que, al hacerlo, pretendemos ir más allá de las razones que formatearon a una sección temática. Se trata, empero, de darle rienda a una preocupación acerca de un modo de habitar el ámbito de la teoría y la filosofía política, un modo de hacer de las inquietudes teóricas algo que no clausure sino, por el contrario, favorezca otros modos de interrogar, otras temáticas para discutir, que no tienen por qué juzgarse fieles o herejes para con aquellas mentadas en cierto inicio y que pueden ser, inclusive, más estimulantes e insinuantes que las primeras y, aun así, pueden no dejar de colaborar con ellas.

Si nos hemos permitido proponer preguntas actuales sobre Gramsci, con Gramsci, más allá de Gramsci y a pesar de él también, ha sido porque partimos de la premisa de que solo de un modo múltiple, disruptivo y subversivo es posible escapar tanto de la nostalgia, la añoranza y la bohemia de lo que no fue o de lo que fue y no puede seguir siendo,

como de los sendos moldes de la burocracia del conocimiento. De este modo, entonces, las efemérides históricas carecen de un protagonismo estelar. Aun respetando y siendo conscientes de los importantes rasgos conceptuales que no se pueden obviar, Gramsci es, para nosotros, atemporal, es decir, aun cuando nosotros mismos hemos buscado ser fieles a su pensamiento en lo que concierne a uno de sus rasgos nodales —esto es, haber estado lúcidamente situado en los hilos de su época con sus genealogías y cortes característicos, con sus filos deshilachados y oxidados, y con sus aristas igualmente punzantes e hirientes—, sabemos que la situación siempre está por definirse y los hilos continuamente por rastrearse. Decir que ir a Gramsci es no dejar de pensarnos a nosotros, no se contradice con afirmar que ese ir —que no es más que un eterno volver— informa un espacio imposible pues, con todos los reparos y continuidades del caso, el tiempo de Gramsci no es el nuestro y eso va más allá —o acaso explica aún mejor— su urgente actualidad.

Con esto aparece otro aspecto que debe sopesarse y que estriba en el hecho de que el tiempo de Gramsci no es el nuestro porque el suyo se caracterizó por la irrupción de las masas en política; el nuestro, en cambio, se halla moldeado por el de la individuación masificada. Reparar en esto acentúa una distancia contextual ingobernable y, al mismo tiempo, visualiza un acercamiento con el autor que traza su presencia en otros planos de nuestra época. Es que el tópico de la irrupción permite observar, en el enfoque gramsciano, una serie de modulaciones conceptuales que engloban disputas teóricas y plantean singularidades acerca de la praxis política, permitiendo, asimismo, problematizar en torno a ciertas particularidades de nuestra época; época atravesada por un paradigma que tiende a desestructurar los vínculos ético-políticos y a mantenerlos —allí cuando emergen— en un registro individual, particularizado y “corporativo”. De esta manera, decir que el tiempo de Gramsci no es el nuestro señala que el suyo se caracterizó por el individuo que se masifica, por los grandes contingentes que combatieron y compitieron entre sí; el nuestro, en cambio, se halla moldeado por una articulación mucho más compleja entre esas dimensiones que en la psicología de las masas aparecían en contraposición, pues el neoliberalismo extiende su imperio influyendo cada vez más en la subjetividad, mediatizando tecnológicamente la

vida, erigiendo el imperativo del consumo y de la repetición del goce, estableciendo en consecuencia importantes mecanismos de control. En este marco, la irrupción nace ya constreñida por una subjetividad anclada en el fuero interno, que debe romper el cerco de esa politicidad expresada y negada desde la más absoluta esfera privada.

Con Gramsci, entonces, se puede observar la imposibilidad de eliminar a la irrupción de lo político y de condensar lo real, al mismo tiempo que se pone de manifiesto los intentos —también propios de la politicidad— por simbolizar la emergencia de un actor, por dirigirla e incluirla en un entramado de significaciones mayores a tono con la lucha hegemónica. Si bien no podemos tratar aquí el problema de la irrupción gramsciana con la profundidad que amerita, sí creemos necesario dejar inventariado algunos de sus rasgos más eminentes a los fines de introducir una —y solo una— inquietud actual a partir de su estela.

II

Para el Gramsci de *L'Ordine Nuovo* el capital debió apelar, en el período de entreguerras, a la represión ilegal como modo de sostener la legalidad del Estado capitalista (Gramsci, 1979, p. 64). Así nació el fascismo, movimiento de masas cuyo objetivo consistía en ceñir a los grupos subalternos despertados por la Primera Guerra Mundial. En este contexto, las masas se enfrentaban a otras masas. Se trataba, por tanto, de la irrupción política por fuera de los canales institucionales propios de un liberalismo estéril —poco desarrollado en la península e insuficiente para contener las tensiones regionales que se manifestaban, inclusive, entre los grupos dominantes—. La política dejaba de ser entonces la de las elites y los parlamentos, también la de los consejos de fábricas, y aparecía como un fenómeno que desbordaba todas las esferas de la vida social.

Ya en prisión, Gramsci reflexionó de forma más acabada sobre este contexto de derrota revolucionaria y de victoria de la reacción. Para ello procuró volver hacia la historia de Italia, señalando con ese gesto la importancia de pensar las particularidades en donde se desenvuelve la praxis política. En tal virtud, junto a la vicisitudes que lo tuvo como protagonista de las décadas de los años 20 y 30, comenzó a analizar el

proceso de unificación italiano y la perdurabilidad de su estructura en su contemporaneidad.

Ambas experiencias históricas —el *Risorgimento* y el fascismo— aparecían asociadas por un mismo diagnóstico que indicaba la necesidad teórico-política de establecer una articulación nacional-popular en vistas de fundar un nuevo bloque de poder diferente a aquél garantizado desde la segunda mitad del siglo XIX por una suerte de pacto entre la burguesía del norte y los terratenientes del sur. Para ello resultaba crucial la irrupción del campesinado en la vida política. De modo que si bien el proletariado debía ser el actor por excelencia de la revolución —dirigido, claro está, por el partido comunista—, era menester sacar de la pasividad al campesinado, dotándolo de un politicidad para que emergiera como actor decisivo en la esfera pública. De allí que Gramsci mostrara a partir de 1932 la pertinencia del análisis de Maquiavelo (Frosini, 2014); análisis que, a su criterio, continuaba estando vigente en sus aspectos más fundamentales. Como indicó en los *Cuadernos de la cárcel*, fue el florentino quien observó que resultaba “imposible cualquier formación de voluntad colectiva nacional-popular si las grandes masas de campesinos cultivadores no irrumpen simultáneamente en la vida política” (Gramsci, 1981-2000, t. 5, p. 17).

Con su hermenéutica, Gramsci parece haber señalado que Maquiavelo solo concibió la irrupción campesina a través de algún tipo de catalización, ya sea porque el florentino la infirió de una milicia con un *condottiero* —tal como figuraba en *El arte de la guerra* o *El príncipe*— o a través de las tribus que produjeron los tumultos y la secesión del Monte de Aventino —conformando así a la célebre república romana tematizada en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*—. Como se sabrá, esto dio lugar a la conocida analogía y actualización desplegada por Gramsci en torno a que el moderno príncipe ya no podía ser una individualidad eminente como en tiempos de Maquiavelo, sino un actor colectivo ligado a las masas proletarias. Pero este es solo un primer nivel de la hermenéutica gramsciana en torno a Maquiavelo que habilita otros igual de sugerentes. En este sentido, es justamente la noción de “mito-príncipe” (Gramsci, 1981-2000, t. 3, p. 225) la que permite observar algunos aspectos claves para estas líneas.

Como nadie en su época, Georges Sorel, el polémico responsable de las *Reflexiones sobre la violencia*, hizo hincapié en cierta dimensión pasional de la política que, en las propias palabras de Gramsci, permitían “un impulso inmediato a la acción”, a los fines de hacer “entrar en juego sentimientos y aspiraciones” (Gramsci, 1981-2000, t. 3, p. 284). Por consiguiente, la tematización sobre la irrupción excede a la primera instancia organizacional, ubicándose otra dimensión — aún más primaria— a través de la noción soreliana de mito. Pero esta no dejó de ser procesada por la crítica, dictaminando Gramsci que Sorel se equivocó al desconocer que el mito tenía indefectiblemente un anclaje en el sentido común y, por tanto, debían analizarse sus contenidos de forma cuidadosa, advirtiendo sus raíces históricas y sus vínculos con modos de concebir y actuar en el mundo, en suma, su relación con la dominación de clases. Resultaba clave repensar su estructura específica y su productividad en el marco de una visión coherente sobre el mundo; es que Sorel solo había visto el efecto del mito, transformándolo en algo vacío pero sumamente potente para la revolución, olvidándose así de la importancia de sus contenidos y remarcando únicamente sus efectos vitalistas en aquellos sujetos que recibían su representación imaginaria y abandonaban su lugar de trabajo para efectuar la huelga general proletaria. Es por ello que, para Sorel, daba lo mismo el mito de los primeros cristianos con sus mártires o el mito de Mazzini con su ímpetu ineludible, o cualquier otro, siempre y cuando conllevara un impulso hacia la acción revolucionaria sin mediación intelectualista alguna. En consecuencia, aparece como evidente el motivo por el cual, desde la óptica gramsciana, la experiencia mentada por Sorel no podía dar cuenta de la complejidad de la lucha hegemónica con sus múltiples trincheras siendo, por ende, una apuesta estéril. A diferencia del autor francés —quien abjuraba del partido e inclusive reducía el papel del sindicato a la acción más espontánea en el lugar de trabajo—, para Gramsci debía ser el nuevo príncipe el encargado de organizar la irrupción política y movilizar los mitos necesarios para gestar una relación de “mismidad” entre el líder y el pueblo, los gobernantes y los gobernados (Frosini, 2014). Todo ello se debía hacer tomando los recaudos necesarios que se desprendían de una perspectiva teórico-

política más compleja, acorde a una lectura dinámica sobre el acontecer histórico y su presente.

La crítica a Sorel tenía un reverso que denunciaba el peligro de olvidar la dimensión política de lo militar, cuestión que el sardo le imputaba a Trotski y a Luxemburgo con sus cosmovisiones sobre el ataque frontal al Estado. De modo que así como la violencia no podía desplegarse a partir de una representación mítica de los proletariados para efectuar una huelga general que implicaba abandonar espontáneamente el lugar de trabajo, tampoco podía entenderse la culminación de la revolución como la mera conquista de los edificios estatales. En una Era tabicada por las cosmovisiones y las prácticas burguesas, Gramsci señalaba la necesidad de reunificar teórica y prácticamente aquello que aparecía escindido. Es por ello que, tras la toma del Estado, manteniendo el objetivo de eliminar las distancias entre las clases y los hombres, la tarea hegemónica continuaba siendo fundamental, dado que, de no advertírsele, ello podía condenar la suerte del proceso revolucionario.

16

Todos los elementos movilizados aquí, de manera muy sucinta, caracterizan un tiempo que se contrapone al nuestro pero que sirve para ver un hilo que hace de Gramsci una presencia del pensar político hoy, inclusive allí donde solo parecen emerger distancias. En este sentido, hemos visto cómo, desde la óptica gramsciana, en las primeras décadas del siglo xx las masas se enfrentaron a otras masas apelando a la violencia pero también mostrando la existencia de una competencia crucial en los diversos canales propios del consenso, competencia que pretendía cifrar la expresión política a un tipo de subjetividad particular —ya sea revolucionaria (comunista) o contrarrevolucionaria (fascista)—. Asimismo, la revisión gramsciana de la experiencia del *Risorgimento* mostró que el Partido de Acción no fue su sector dirigente debido a la incapacidad de su cúpula, a lo que además se le sumó que el Piamonte —con una sutil e inteligente directiva de Cavour— empleó el transformismo y la cooptación de los líderes populares para imposibilitar la conformación de un movimiento jacobino. Estas cuestiones denotan cómo la irrupción condensaba un buen número de problemáticas nodales y ocupaba un lugar crucial en las reflexiones gramscianas. Manifestarlo, además, permite indicar algunos rasgos

de la política actual, no solo desde el contraste sino también desde una suerte de exploración por la misma brecha abierta por Gramsci. En tal virtud, una categoría como la de “cesarismo” —ampliamente utilizada en su significado más literal pero poco trabajada en su posible progresión— permite avanzar en el desciframiento de ciertas líneas de la politicidad de nuestra época.

En el cuaderno 9 del año 1932, Gramsci señaló que “el cesarismo moderno más que militar es policíaco” (Gramsci, 1981-2000, t. 4, p. 105), por lo que el clásico fenómeno del golpe castrense le cedería su lugar preeminente a la influencia de los recursos económicos que corrompen, intiman o articulan situaciones en favor del *status quo* (Gramsci, 1981-2000, t. 5, p. 65). De manera que las salidas de las situaciones de algidez de una comunidad resultarían cada vez más policíacas que militares, en tanto el elemento técnico de la vigilancia y del control superarían en eficiencia a las acciones de tipo castrense ligadas, de por sí, a los estruendos de ciertos sistemas de armas. Si volvemos la mirada a los últimos acontecimientos de nuestra época, podemos observar que esta parece ser una tendencia significativa de la misma, manifestada, por ejemplo, en las modalidades bélicas implementadas por las principales potencias mundiales, en las cuales la securitización pasa a suplantar al clásico paradigma militar de la invasión, con un tipo de técnica específica, con dispositivos armamentísticos cada vez más impersonales (Laleff Ilieff, 2014).

Del mismo modo es posible observar otro fenómeno que se desarrolla en paralelo y de una forma más cotidiana y silenciosa, sustentado en la adquisición progresiva de inagotables fuentes de información que, unas con otras, conforman un tejido de control compuesto por innumerables datos que hacen del capitalismo un sistema de alcance planetario pero también atento a la singularidad, masificando la individuación, reestructurándola. Es por ello que, en cierto modo, no se trata tanto del estado de excepción que Giorgio Agamben (2004) ubicó como paradigma de la política contemporánea tras los acontecimientos de las Torres Gemelas de Nueva York —con su consecuente puesta en marcha de dispositivos extraordinarios—, sino de cómo el control opera cada vez más en un registro de la cotidianidad, mostrando nuevas aristas del problema del consenso,

en donde los individuos se exponen voluntariamente a entregar datos sobre pensamientos, deseos, consumos, conversaciones y hábitos sin conocer efectivamente qué es lo que sucede con esos datos y quién los tiene a mano y para qué. Hace falta repensar, en suma, al problema de la técnica. Todo ello ha salido a la luz en los últimos años y no deja de remarcarse su carácter sistémico, ya sea con las filtraciones de Edward Snowden, con el debate sobre la seguridad informática presente en la última campaña presidencial de los Estados Unidos o con las noticias que evidencian que los Estados poseen verdaderos ejércitos de hackers para defender su soberanía e incidir en la de otros. De este punto tampoco escapan las discusiones sobre los nuevos métodos de votación en las democracias occidentales, ligadas todas ellas a las nociones de ingobernabilidad del mundo de las telecomunicaciones y, al mismo tiempo, a las presunciones de que la Globalización lejos está de ser un fenómeno externo a lo político. Hoy, más que nunca, resultan evidentes las mutaciones de ese liberalismo defensor de la esfera privada con este neoliberalismo que resignifica ciertas categorías. El individuo ha pasado a ser un dispositivo mismo del neoliberalismo, así como también su fundamento y su objetivo. Todo ello hace, en suma, que la técnica política evolucione en las modalidades de sus intervenciones y que emplee medios más cotidianos y menos llamativos de control. Emergiendo, como Gramsci bien ha mostrado, un paradigma securitista de la crisis como evolución al paradigma dictatorial. Sobre esta línea vale la pena continuar explorando.

Ahora bien, desde ya que no se trata de negar la irrupción de las masas —pues sigue siendo un factor clave de la política— pero el signo distinto de esta época no es su surgimiento, sino su debilidad; debilidad que emana de la dificultad por encontrar usos que el sistema no procese y esterilice y que pueda subvertir algunos de sus rasgos. Ya no se trata solamente de dirigir a las masas que han emergido, ni de competir por ellas en estructuras partidarias —allí parece no radicar el gesto novedoso de la época—, sino de que el neoliberalismo evite su emergencia —siempre factible de ser tumultuosa, potente y disruptiva— allí cuando muestra la fractura de lo social. Ahora bien, cuando efectivamente emergen, se las busca reconducir hacia la apoliticidad, evitando, por todos los medios, su articulación con otras causas. El

neoliberalismo trata, parafraseando Gramsci, de que la politicidad no evolucione más allá de lo corporativo. De allí que los reclamos de organizaciones no-gubernamentales —por más justos que estos puedan parecer— no resultan disruptivos, sino que pasan a conformar el rostro mismo de la moralidad admitida, una suerte de espacio de verificación que rectifica ciertas anomalías.

En suma, la política ha quedado como una ámbito más de preferencia, regulada desde lo privado, desde las redes sociales, desde el “yo”, desde la significación individual, dificultándose así un lazo ético-político.

III

Por todo lo dicho —y por lo que se puede llegar a decir—, el pensamiento de un autor tan relevante como Antonio Gramsci merece ser discutido más allá de los gestos eruditos que estructuran al mundo académico; más allá también del interés exegético que generan las finas reposiciones y la densidad conceptual de una pluma que alumbró un contexto de nodal importancia para la historia de Occidente. Merece ser discutido y revisado no solo por las afinidades ideológicas que puedan existir entre su postura y la nuestra, o por la empatía que una biografía plagada de dificultades genera, sino porque su decir —intrincado, polémico y vigoroso— nos llega aún activo y desafiante. Es verdad que tanto las distintas revisiones contemporáneas sobre su obra como las influencias manifiestas que en muchos autores supo ejercer —con tonos y grados disímiles—, han colaborado mucho para ello, pero también es verdad que esos mismos elementos constituyen el signo más notorio de una actualidad; actualidad derivada del hecho de que a través de nosotros Gramsci parece estar siempre presto a continuar diciendo cosas relevantes sobre la contingencia. Sin embargo, lo que sabemos es que ese Gramsci solo existe para nosotros como fantasma que elaboramos para tramitar con nuestra situación epocal. Ese resto, eso que aún creemos que no se dijo sobre Gramsci, eso que efectivamente sí dijo Gramsci y que creemos necesario reponer, o lo que pensamos que Gramsci no terminó de decir y que con él podemos llegar a decir nosotros para completar o mejorar sus aportes —en un

gesto de empatía, admiración y hasta de incrédula soberbia—, denota la productividad de una tarea que no cesa.

De manera que existe —existirá siempre— una brecha para indagar políticamente a partir de ese Gramsci reconstruido con sólidos y documentados argumentos, con originales y renovadas reposiciones. Lo dicho no anula la premisa de que se tratará siempre —como todos los cruciales— de un autor incompleto, heterogéneo y fragmentado —y eso más allá de sus modos propios de escritura— pero sumamente potente. De manera que, en cierto sentido, la comprensión de Gramsci está perdida, por lo que solo nos queda su interpretación, reconstruir su polemicidad, medir los aportes de aquellos múltiples significados reactivados por una teoría que no puede vanagloriarse, y así consumirse, en la solidez de sus propios enunciados.

En tal virtud, no es una exageración señalar que este dossier de *Las Torres de Lucca* cumple acabadamente con responder heterogéneamente con los interrogantes anteriormente señalados; heterogeneidad que no estriba en el aislamiento de cada uno de los aportes sino en la visibilidad de una suerte de entramado en donde los artículos discuten entre sí con mayor o menor intensidad, y que no dejan de hacerlo, en parte, por el carácter polemológico de lo político que todos ellos asumen como rasgo de la contemporaneidad.

En este sentido, el número se inicia con el escrito de Lucio Oliver “Gramsci y la noción de catarsis histórica. Su actualidad para América Latina”, en el cual su autor sostiene que no se trata de observar la productividad heurísticas de la categoría catarsis sino de señalar que son “las luchas sociales y políticas latinoamericanas las que plantean la exigencia hoy día de un concepto” semejante, a los fines de que los mismos sectores populares rompan con su condición de subalternidad en el capitalismo actual.

Luego, Fabio Frosini entrega su preciso trabajo intitulado “¿Qué es la ‘crisis de hegemonía’? Apuntes sobre historia, revolución y visibilidad en Gramsci”, en donde repasa la noción de hegemonía vinculándola con la filosofía de la praxis, confirmando así un abordaje sugerente que discute de lleno con la interpretación laclausiana que concibe al momento de crisis como el de un “vaciado” del sistema discursivo y no como un momento de disgregación tal como —

argumenta el especialista italiano— lo habría concebido el propio Gramsci. En cierta medida, el planteo de Frosini permite generar cierto encuadre de aquellas discusiones que los artículos subsiguientes del dossier proponen.

En “Gramsci contemporáneo: ecos de la voluntad nacional-popular en América Latina” Martín Cortés reflexiona sobre cómo la noción gramsciana presente en el título de su trabajo muestra, por un lado, “la necesidad de inscribirse en una historia” por parte de los sujetos políticos y, por otro, la importancia de pensar un momento “jacobino” tendiente a la producción de una unidad política. En este marco, Cortés pondera la categoría “traducción”, indicando críticamente algunas aristas de los debates más actuales sobre las realidades políticas de la región.

Por su parte, en “Populismo y revolución pasiva. Sobre ‘los usos de Gramsci’ en América Latina”, Pablo Pizzorno repone aquellos estudios recientes que compararon los denominados gobiernos progresistas latinoamericanos con los populismos clásicos. Con el objeto de problematizar acerca de si las modalidades populistas resultan una suerte de clausura “desde arriba” de ciertas dinámicas sociales, se concentra en la noción de “revolución pasiva”. Finalmente, termina su escrito por efectuar una relectura de los orígenes del peronismo tomando como eje a dicha clave interpretativa.

En el caso del escrito “El sentido común en la teoría del Estado de Antonio Gramsci. Reflexiones con vistas al porvenir sudamericano”, Luciano Noretto analiza la relación entre sentido común y ética estatal distinguiendo una serie de tensiones que permiten “ganar claridad sobre la tarea de una reforma intelectual y moral en condiciones de proveer el fundamento ético del Estado”, para así finalizar con algunas reflexiones sobre la noción de populismo y de lo nacional-popular tomando como base las experiencias de los últimos gobiernos progresistas.

Tras efectuar un análisis sobre el rol de los intelectuales en el pensar de Rosa Luxemburgo y en el de Antonio Gramsci, Sevgi Doğan repasa en “Analysis of Intellectual Movement as Political Action through Gramsci and Luxemburg” el papel de los intelectuales en la Turquía actual sopesando su dimensión de resistencia para con el gobierno de Recep Erdogan.

Finalmente, en la sección de traducciones, ofrecemos por primera vez en castellano el importante texto de Andreas Kalyvas denominado "Soberanía hegemónica: Carl Schmitt, Antonio Gramsci y el príncipe constituyente". Allí su autor despliega un interesante y original abordaje entre los pensadores mencionados proponiendo, además, una categoría que repase críticamente las oquedades de la noción schmittiana de soberanía y de la noción gramsciana de hegemonía.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Frosini, F. (2014). Democracia, mito y religión: el Maquiavelo de Gramsci entre Georges Sorel y Luigi Russo. *Cultura Acadêmica*, pp. 1-13.
- Gramsci, A., Gerratana, V. (Ed.). (1981-2000). *Cuadernos de la cárcel* (Vols. 1-6, A. M. Palos, Trad.). Ciudad de México, México: Era.
- Gramsci, A. (1979). *Sobre el fascismo*. Ciudad de México, México: Era.
- Laleff Ilieff, R. (2014). El avance de la despolitización. Notas sobre la guerra contemporánea a partir del pensamiento de Thomas Hobbes y Carl Schmitt. *Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*, 12(20), 11-30.
- Sorel, G. (2005). *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid, MD: Alianza Editorial.

AUTOR INVITADO
GUEST AUTHOR

❖ } DOSSIER } ❖



Gramsci y la noción de catarsis histórica. Su actualidad para América Latina

*Gramsci and the Notion of Historical Catharsis.
Validity for Latin America*

Lucio Oliver
Universidad Nacional Autónoma de México, México

RESUMEN El artículo argumenta la trascendencia de la noción de catarsis de Antonio Gramsci para la lucha política de los subalternos. Se trata de una reflexión sobre las características y condiciones que generan una elevación ético política de la lucha local y económica corporativa de los sectores populares así como de la unión de corrientes políticas de izquierda en torno de un proyecto común construido en la lucha social, proyecto de carácter universal vinculado con la propuesta de alternativa hegemónica, de constitución de una autonomía integral de estos en la perspectiva de una disputa nacional e internacional por la dirección político ideológica y la hegemonía. Esta noción resulta particularmente necesaria en América Latina y en México debido a las condiciones de crisis políticas orgánica y coyuntural y a la necesidad de una unidad popular ante la entronización del neoliberalismo como forma de dominio transnacionalizado que busca mantener la subordinación de los países a las grandes potencias y los grandes capitales, aun a costa de la descomposición del Estado y del recurso a la violencia.

PALABRAS CLAVE catarsis; hegemonía alternativa; Estado fallido; América Latina.

ABSTRACT *The article exposes an appreciation of the importance of the notion of catharsis of Antonio Gramsci for the political struggle of the subalterns. It is a reflection on the characteristics and conditions that generate an ethical political elevation of the local economic and corporate struggle of the popular sectors as well as the union of political currents of the left around a common project built in the social struggle, project of a universal nature linked to the proposal of a hegemonic alternative, of*

the constitution of an integral autonomy of these in the perspective of a national and international dispute over ideological political leadership and hegemony. This notion is particularly necessary in Latin America and in Mexico due to the conditions of organic and current political crises and the need for a popular unity before the enthronement of neoliberalism as a form of transnationalized domination that seeks to maintain the subordination of countries to the great powers and large capitals even at the expense of the decomposition of the State and the resort to violence.

KEY WORDS *Catharsis; Hegemonic Alternative; State Failure; Latin America.*

RECIBIDO RECEIVED 01-09-2017

PUBLICADO PUBLISHED 13-12-2017

NOTA DEL AUTOR

Lucio Oliver, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Correo electrónico: oliverbar@hotmail.com

En sus notas de los *Cuadernos de la Cárcel*, en particular en el cuaderno 10, Antonio Gramsci reelabora la noción de catarsis: la transforma, enriquece y redefine hacia la política. Con ello supera lo que era su significado tradicional, relacionado con el arte teatral. El concepto se aplicaba a un momento característico en el transcurso de las tragedias, aquel en que los espectadores eran llevados a experimentar una transformación emocional aguda, purificadora, positiva y creadora; situación que les llevaba a enfrentar y repensar, de una nueva manera, sus concepciones e intereses mundanos, sus prejuicios y su sentido común, en el interior de las relaciones sociales y estéticas que hacen parte del drama y con las que los asistentes normalmente se identifican.

Gramsci considera que la noción —la figura conceptual— de catarsis es útil también para aludir, en la vida social, al momento y al proceso de transformación profunda de las concepciones y del sentido común de los grupos sociales subalternos y las comunidades populares de las sociedades modernas, elevando el nivel de su lucha social al de una lucha histórica que él llama de *Gran Política*. Así Gramsci, en polémica con Croce, construye la noción de *catarsis histórica*.

Definición del concepto de historia ético-política. Se observa que la historia ético-política es una hipóstasis arbitraria y mecánica del momento de la hegemonía, de la dirección política, del consenso, en la vida y en el desarrollo de la actividad del Estado y de la sociedad civil. Este planteamiento que Croce ha hecho del problema historiográfico reproduce su planteamiento del problema estético; el momento ético-político es en la historia lo que el momento de la "forma" es en el arte; es el "lirismo de la historia", la "catarsis" de la historia. Pero las cosas no son tan simples en la historia como en el arte. (Gramsci, 1986a, p. 125).

La catarsis se produce cuando la lucha social de los subalternos se eleva del plano económico al ético político, del plano del sentir al saber: "paso del saber al comprender, al sentir, y viceversa, del sentir al comprender, al saber" (Gramsci, 1986b, p. 164). Se trata del momento en que los elementos del pueblo cuestionan su normalidad oprimida, explotada, subordinada, generando elementos propios de un nuevo horizonte intelectual, ético y político.

Los grupos populares normalmente se encuentran en una condición subalterna en lo social (que abarca su situación de clase, género, etnia, territorial) y, superando el nivel de sus necesidades e intereses inmediatos, en un determinado momento catártico logran elevar el horizonte económico corporativo y disputan las concepciones ético políticas del Estado, con una propuesta alternativa.

La catarsis se produce en momentos y en coyunturas en los que se procesa una transformación cualitativa de la perspectiva de la lucha social, cuando los grupos subalternos sufren una crisis intelectual, moral, de valores, de percepciones del mundo y en dicha crisis y por medio de la lucha teórico práctica en la situación concreta se despliega el debate con otros movimientos sociales y políticos y la clarificación intelectual y moral; se alteran radicalmente las concepciones y comportamientos políticos y se asume la potencialidad de otro orden social contrapuesto al hegemónico. Son momentos de revisión y elevación de los ejes de su lucha política, económica, social y local en que progresivamente y por medio de la lucha los grupos populares críticos se afirman como entidades capaces de avanzar hacia una autonomía ideológica y política integral. La crisis y la lucha los conduce a elevar y transformar su praxis, situarla en un plano superior al local y cotidiano dentro del orden dominante y hegemónico para proyectarla en una proposición universal en que disputan el interés general. Aparecen ante sus ojos, con nitidez nueva, las contradicciones profundas del movimiento orgánico de la sociedad y se realiza la crítica del orden vivido que reproduce los problemas estructurales, las oposiciones y los conflictos políticos y culturales; las luchas y demandas locales se amplían hasta convertirse en propuestas ético políticas nacionales y universales alternativas al orden establecido; la crítica económica se lleva al plano de la gran política, a la vez que las inconformidades y reivindicaciones se elevan a propuestas ideológico espirituales de gran alcance.

Se puede emplear el término de catarsis para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, o sea la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Esto significa también el paso de lo "objetivo a lo subjetivo" y de la "necesidad a la libertad". La estructura, de fuerza exterior que

aplasta al hombre, lo asimila a sí, lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas. La fijación del momento "catártico" se convierte así, me parece, en el punto de partida para toda la filosofía de la praxis; el proceso catártico coincide con la cadena de síntesis que son resultado del desarrollo dialéctico. (Gramsci, 1986a, p. 146).

La catarsis es un momento central en la praxis de los subalternos, aquél en que se reestructura el bloque histórico por medio de la redefinición de la actividad de una nueva fuerza histórico política que enarbola un proyecto social alternativo.

Sin embargo, como advierte Gramsci, para ciertos intelectuales ese momento no es social político, sino un resultado personificado de su propia labor mediadora como sector social particular; estos intelectuales tienden a apreciar la catarsis como resultado de la dialéctica del pensamiento, sin conseguir observar que en realidad se trata de un movimiento orgánico de luchas sociales y políticas articuladas a las luchas de ideas y concepciones de los grandes grupos sociales en acción:

Se puede observar que semejante modo de concebir la dialéctica es propio de los intelectuales, los cuales se conciben a sí mismos como los árbitros y mediadores de las luchas políticas reales, aquellos que personifican la "catarsis" del momento económico al momento ético-político, o sea la síntesis del proceso dialéctico mismo, síntesis que ellos "manipulan" especulativamente en su cerebro dosificando los elementos "arbitrariamente" (o sea pasionalmente). (Gramsci, 1986a, p. 122).

Así, Gramsci, en una fuerte crítica a la parcializada noción de Benedetto Croce de una historia exclusivamente ético política, propone a la catarsis como una nueva categoría que da cuenta de cómo, a partir de una raíz estructural y de las condiciones reales y concretas de las clases, se produce el proceso social que lleva la lucha de las masas a asumir como propio el horizonte de otra hegemonía. Los grupos populares, desde su condición de sociedad civil concreta, enarbolan la crítica en el ámbito ideológico político del Estado, intervienen con

nuevos elementos en la lucha de posiciones, participan con conciencia y organización en la modificación de las relaciones de fuerza y generan una sacudida en el Estado integral.

La sociedad civil

Quisiera referirme a la cuestión teórica de la sociedad civil y al problema del sujeto en las disputas ideológico políticas en la perspectiva de construcción de un bloque histórico distinto al actual. La cuestión tiene relación con la controversia en el ámbito ideológico político sobre la sociedad civil actual, dado que en general el concepto alude a la sociedad bajo el dominio y organización del capital, la propiedad y el dinero. La lucha social por la hegemonía civil, teorizada por Gramsci (1999) refiere a una caracterización de la sociedad civil como ámbito de relaciones sociales modernas (y de relaciones con resabios precapitalistas) que están bajo el dominio del capital y que son, ellas mismas, un espacio social que ha conquistado derechos, libertades y valores; a partir de esa situación se hace posible para los movimientos sociales realizar una disputa ideológico política de proyectos e influencias en la sociedad civil. La noción de catarsis ofrece la perspectiva de autorreconocimiento crítico de y entre los grupos populares de la sociedad civil, en tanto mayorías. La categoría aporta también un método político cultural para una elevación ético política de la actual resistencia, de la defensa de los derechos particulares y generales, de la organización autónoma del movimiento popular y de la exigencia politizada del conjunto de la sociedad de que el Estado se constituya en una expresión pública de las iniciativas de la sociedad y en sus órganos se apliquen políticas alternativas.

La lucha por la hegemonía conlleva una propuesta de transformación radical de las formas socioculturales y políticas de la misma sociedad civil. Interesa que se constituya una sociedad diferente, distinta de lo que hoy en general se reconoce como tal en América Latina: una amalgama de grupos y relaciones sociales e ideológicas de la modernidad articuladas por intereses empresariales y asociaciones conservadoras de diversas minorías. Las agrupaciones y organizaciones populares progresistas que luchan por derechos, por

valores y por reformas puntuales no harían parte de la sociedad civil en esa estrecha concepción. La noción de sociedad civil y la propuesta de su reforma nos plantea, en cambio, el reto de una creación cultural de elevación de la conciencia colectiva.

Si bien es cierto que la sociedad civil se constituye a partir de la existencia de relaciones de interdependencia entre los individuos modernos que se interrelacionan en el mercado, su existencia expresa la dependencia universal del trabajo y las necesidades de todos, patrimonio común fundamental que obviamente se contrapone al dominio unilateral del dinero, la propiedad y el capital. Pero esas relaciones sociales civiles basadas en los derechos y libertades de la modernidad están articuladas también por lo comunitario: son una expresión opuesta, contradictoria e incompleta del patrimonio común. La transformación de las relaciones sociales contemporáneas en relaciones de comunidad y cooperación social conlleva una reforma apremiante del Estado y la sociedad civil para crear un nuevo bloque histórico que abarque la disputa crítica por un nuevo proyecto social y político nacional; una influencia decisiva de la propia sociedad en lo colectivo solidario y popular, que la libere de las ataduras del capitalismo y el Estado actuales y de la influencia de las concepciones y presiones de las organizaciones e intelectuales comprometidos con la acumulación de capital.

La unidad/distinción de historia y teoría

Consideremos ahora la relación entre el concepto de catarsis con la situación presente y con la historia. Esta problemática alude a la unidad de pensamiento y realidad, y a la relación de identidad/distinción entre teoría e historia: cuestión central de la reflexión de pensadores como Marx, Croce y Gramsci.

Marx, por ejemplo, escribió, en la Introducción a la Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel:

En cualquier pueblo, la teoría se realiza sólo en la medida en que supone la realización de sus necesidades. Ahora bien ... ¿Serán las necesidades teóricas necesidades directamente prácticas? No basta con que el pensamiento acucie hacia su realización; es

necesario que la misma realidad acucie hacia el pensamiento. (Marx, 1844/1970, p. 111).

En la discusión sobre la catarsis histórica, interesa la apreciación anterior de Marx porque evidentemente él alude a la unidad entre historia y pensamiento. Esta unidad se relaciona con la noción de catarsis no porque ella sea una apreciación de teoría política aplicable a cualquier situación, sino porque en muchos aspectos se vincula con la situación actual. Es útil en los intentos de construir una unidad política de la izquierda o de los sectores progresistas que dicha unidad sea la expresión de un proceso de construcción colectiva de una fuerza política, de un intelectual colectivo popular surgido de las luchas populares de abajo y elevado a un proyecto común por la catarsis, y no la recurrente y agotada propuesta exclusivista de un programa y una opción de lucha por parte de un partido o una fuerza desde arriba.

Gramsci, teórico de la filosofía de la praxis, fue pensador histórico-político y no un autor conceptualista. La noción de catarsis podría ser interesante en general para la teoría política de toda una época pero es en las actuales condiciones de América Latina que adquiere su sentido histórico político. La caracterización abre una luz acerca de las dificultades de los grupos populares en resistencia frente a la crisis de autoridad que se vive bajo el dominio neoliberal y sobre los efectos de la revolución pasiva de la globalización.

En los diversos países de América Latina prevalece una crisis de la legitimidad de los Estados por el deterioro de los sistemas políticos elitistas, por las consecuencias del patrón de acumulación neoexportador y el libre desarrollo neoliberal de la economía capitalista salvaje, en beneficio de la transnacionalización y la globalización. La crisis tiene también como trasfondo la desigualdad social aguda, la precarización del empleo asalariado, la desarticulación y manipulación de la actividad ideológico política de la sociedad civil. Todo ello en un contexto en que lo que comúnmente se considera como Estado se encuentra disminuido notablemente por la crisis de autoridad de los poderes parlamentarios, la corrupción de los políticos y el sistema público, la politización del poder judicial, el autoritarismo del poder ejecutivo, el fin del mercado interno, el dominio de la globalización excluyente y el avance en la afirmación de los Estados de excepción por

la vía de la militarización de la seguridad pública y su adecuación a las nociones continentales de seguridad de los Estados Unidos, antes y después del gobierno de Trump.

Movimientos sociales y políticos

La situación de explotación global y de reducción continua y creciente de derechos, el capitalismo criminal, la violencia militarista de Estado, el dominio del crimen organizado, la opresión política, la desorganización intencionada de los trabajadores y la manipulación electoral han generado, en los primeros quince años del siglo XXI, la resistencia constante en diversos movimientos sociales en los que participan millones de trabajadores precarizados, informales y desempleados. Ello genera la espontaneidad de la resistencia y del buen sentido en la sociedad civil. Pero se produce en condiciones de desunión, localismo y subalternidad y se enfrenta ante los múltiples e históricos mecanismos de sometimiento, cooptación y manipulación del Estado. Por ello las luchas sociales espontáneas están requiriendo de articulación entre sí y con elementos intelectuales, fuerzas con sentido y proyecto político crítico, que lleven a la constitución de un nuevo intelectual colectivo; que signifiquen la dinamización de procesos de dirección consciente alternativa.

En condiciones similares Gramsci planteó respecto de su país lo siguiente:

Existe pues una "multiplicidad" de elementos de "dirección consciente" en estos movimientos, pero ninguno de ellos es predominante, o sobrepasa el nivel de la "ciencia popular" de un determinado estrato social, del "sentido común", o sea de la concepción del mundo [tradicional] de aquel determinado estrato. (Gramsci, 1981b, p. 52).

Al hacer una revisión de su experiencia en los consejos de Fábrica de Turín (1919-1921), Gramsci comenta sobre la importancia de la actividad educativa en los esfuerzos de articular la actividad de resistencia espontánea con una dirección consciente al interior de esos movimientos:

Este elemento de "espontaneidad" no fue olvidado y mucho menos despreciado: fue educado, fue orientado, fue purificado de todo aquello que siendo extraño podía contaminarlo, para hacerlo homogéneo, pero en forma viva, históricamente eficaz, con la teoría moderna. Se hablaba entre los mismos dirigentes de la "espontaneidad" del movimiento; era justo que se hablase de ella: esta afirmación era un estimulante, un energético, un elemento de unificación en profundidad, era más que nada la negación de que se tratase de algo arbitrario, aventurero, artificial [y no históricamente necesario]. Daba a la masa una conciencia "teorética", de creadora de valores históricos e institucionales, de fundadora de Estados. Esta unidad de la "espontaneidad" y de la "dirección consciente", o sea de la "disciplina", es precisamente la acción política real de las clases subalternas, en cuanto política de masa y no simple aventura de grupos que pretenden representar a la masa. (Gramsci, 1981b, p. 53).

La problemática de la catarsis en la actual crisis política latinoamericana

Explotados globales

Desde hace cinco décadas asistimos al declive del trabajo tradicional fabril vinculado a la producción para el mercado interno nacional. La globalización ha creado la universalización de los explotados globales bajo el dominio del capitalismo corporativo mundial. Lo que se ha generado es una ampliación notoria del trabajo asalariado explotado y precarizado; y ello ha generado la categoría de los explotados globales, en que la condición de los trabajadores de cada país se igualan con la de todo el mundo en un proceso de "masificación de los explotados" (González Casanova, 2009).

El arcoiris

La conformación arcoiris de los movimientos sociales latinoamericanos tiene relación con las comunidades originarias explotadas y los y las jóvenes trabajadores asalariados. Los explotados globales urbanos han adoptado una gran diversidad de identidades y formas ideológicas

culturales, muchas de las cuales carecen de un hilo político crítico general, entre otras razones por la influencia de la ideología del capitalismo moderno y el descrédito y la bancarrota de los proyectos generales de cambio social, como los del comunismo estatista del siglo xx. Su organización y acción se presenta como un ramillete rizomático de diversidades: un arcoiris de agrupaciones y movimientos locales que enarbolan luchas agrarias y urbanas con demandas ambientales, judiciales, étnicas, territoriales, lingüísticas, contra la discriminación de género, etarias, por la afirmación de derechos de barrios y colonias populares, de exigencia de respeto a las múltiples preferencias sexuales, de lucha por afirmar núcleos de cultura popular de zonas marginadas, etc. (Svampa, 2000).

El constatar su diversidad no debía significar, sin embargo, oscurecer el carácter común de todas esos movimientos y luchas: expresan la resistencia de trabajadores formales e informales a las políticas favorables al dominio del capital global corporativo, a la exclusión social, política o cultural, a la discriminación, marginalización y a la criminalización.

Estado integral

Ya es clásico sostener a partir de Gramsci (1999) que, para disputar el poder, hay que tener poder. Tal planteamiento normalmente ha llevado a entender la estrategia de los movimientos sociales a partir de la lucha de posiciones para una conquista creciente de la dirección en las instituciones y proyectos de la sociedad política. Pero la gran aportación de Gramsci es que ello no basta: que la lucha social y política de fondo es también por la hegemonía civil, es decir, los movimientos deben cuestionar las posiciones ideológicas y políticas de los grupos sociales dominantes en las organizaciones y acciones de la propia sociedad, dado que es en la vida cotidiana donde se anida el poder ideológico de las clases políticas. Se trata de la disputa por la dirección intelectual y moral en la sociedad civil. Los movimientos se despliegan ética y políticamente en tanto inciden en la modificación de las concepciones dominantes que se anidan en el sentido común y que reflejan la fuerza de las hegemonías históricas de las clases dominantes. Al respecto, Gramsci propone incidir críticamente en los proyectos, en las instituciones y en las organizaciones de la propia sociedad civil.

La disputa actual de proyectos político culturales (Dagnino, 2006) se ubica en la lucha popular por desarrollar una autonomía integral (económica, ética política, ideológica, cultural): esa lucha está siendo apremiante —sobre todo en los movimientos sociales— para la creación de una conciencia colectiva que reconozca y critique la subalternidad de los explotados, que haga surgir otras concepciones y propuestas contrapuestas a la perspectiva ideológica promovida por los Estados capitalistas, por sus intelectuales, por el capital y por sus ideólogos. Las resistencias y las reivindicaciones locales y las nuevas identidades socioculturales de los distintos movimientos populares encuentran una opción de elevación política y teórica en la catarsis histórica. Categoría y momento en que en la diversidad de movimientos de los países latinoamericanos se puede plantear una perspectiva de pensamiento crítico teórico popular en disputa con el pensamiento y las propuestas de las élites capitalistas transnacionalizadas.

Como ejemplo podemos aludir a un fenómeno como el de la crisis migratoria latinoamericana que se ha puesto como eje del conflicto del gobierno actual de Estados Unidos con México y Centroamérica. Las élites dominantes en México consideran que ante las políticas del nuevo presidente de los Estados Unidos, Donald Trump, hay que defender a los migrantes mexicanos y centroamericanos, sin embargo desligan dicho alegato del proceso de transnacionalización con integración y subordinación de la economía mesoamericana al capitalismo imperial estadounidense, que siguen impulsando y que en los últimos treinta años generó la emigración masiva de desempleados y pobres extremos, al servicio de los intereses y la política del capitalismo transnacional estadounidense; es decir, la casta dominante en México considera la necesidad de proteger el empleo de migrantes en Estados Unidos (y el ingreso de remesas) sin crítica respecto de lo que ha sido su proyecto económico de desnacionalización y abandono productivo (sobre todo en el campo). Con ello las élites dominantes ocultan el fracaso de la inserción de México en una globalización excluyente y desigual.

Sin duda hay que defender los derechos de los migrantes y sus remesas, pero también es necesario considerar los resultados de la integración subordinada del capitalismo mexicano al de los Estados Unidos, cuestionar la situación dependiente de México y optar por una

relación de autonomía vinculada a la integración latinoamericana y a una economía social y pública capaz de crear una capacidad productiva regional propia, con elevación de la condición económica y de la participación política de los explotados globales, que dé lugar a un poder autónomo de éstos en la sociedad civil y en el Estado.

La problemática de la catarsis histórica en América Latina

En torno a las luchas por la emancipación social y la disputa por el Estado y la democracia latinoamericana, la categoría de catarsis señalada por Gramsci tiene mucho que aportar a los sectores populares en su lucha contemporánea. Ello porque la misma refiere a un momento clave en la acción conjunta de “los de abajo” para coordinarse, agruparse en un frente amplio (horizontal y vertical, popular y articulador de los intelectuales críticos) y recrear las condiciones y elementos para disputar el Estado político y la sociedad civil. También porque constituye un elemento esencial en el programa de reorganización social de la vida de las multitudes, en la medida en que conlleva varios aspectos necesarios para elevar la lucha social a un plano ético político. Es la génesis de una unidad política superior, surgida de una elevación ideológica articulada con una confrontación emocional, racional e histórica entre sujetos con iguales derechos y una confluencia política de los diversos grupos y sectores sociales populares, a través del debate teórico de lo concreto y de la acción política, en su calidad de movimientos sociales y grupos locales diversos de la sociedad civil.

La catarsis se consigue y se pierde continuamente en la historia de las sociedades nacionales. Para la catarsis es necesario un intercambio de experiencias e ideologías entre los grupos sociales populares (incluyendo a las masas de dirigentes, sus intelectuales y políticos), de tal manera de superar mutuamente sus concepciones iniciales y locales y propiciar la generación, colectiva, de un proyecto político ideológico común que conlleve e impulse una propuesta emancipadora de transformación global de dimensión estatal nacional, capaz de resistir el embate de las potencias globalizadoras excluyentes y romper la cadena por el eslabón más débil.

La catarsis fija el momento y el proceso en que también se puede gestar la unidad política de corrientes sociales distintas pero afines en sus objetivos críticos del Estado, de las relaciones capitalistas dominantes, y en su horizonte democratizador, por medio de una confluencia democrática amplia, que permita la unidad y la diversidad y la elevación de la lucha común de sectores de la sociedad civil en una propuesta de creación nacional y plurinacional de un nuevo bloque histórico. Es un método para buscar una real identidad ético política nacional y social de la lucha popular.

En América Latina se aprecia la falta de comprensión de la importancia de la categoría y de un proceso de catarsis en la lucha histórica política de los sectores progresistas y de izquierda (Oliver, 2016a). El resultado ha sido que en la estrategia política de las diversas corrientes políticas algunas veces se genere la catarsis y después predomine la búsqueda de imponer un programa, de ser únicos en la disputa por la representación de la sociedad, a partir de proponer su proyecto como el único verdadero y exclusivo sin contar con la participación de la diversidad de la sociedad en su diseño y aprobación. Ese afán de predominio se observa en la experiencia de los gobiernos progresistas del siglo actual a través del culto a los líderes iluminados y carismáticos (fenómeno del cesarismo progresivo) y la falta de la construcción de la unidad de la diversidad, lo que ha sido un obstáculo para la articulación de movimientos políticos con movimientos sociales y en la constitución de un frente amplio político social para cambiar el régimen, ocupar y disputar el Estado, a partir de proponer su transformación y subordinación a la sociedad (Martins, 2016).

Ante la experiencia de la afirmación de los gobiernos neoliberales y el reciente vuelco a la derecha en la vida político-estatal integral de los países de América Latina (en la sociedad política y en la sociedad civil) es urgente profundizar la comprensión de la catarsis como elemento central en la lucha por una nueva hegemonía; recuperar su utilidad para hacer avanzar el proceso progresista y de izquierda en la realidad actual de los países latinoamericanos.

México

En el México actual la noción de catarsis es especialmente importante

y urgente debido a que sigue en pie el sistema autoritario de Estado, hoy bajo la persistencia del dominio conjunto de los partidos del orden neoliberal excluyente en que se agrupan las corrientes de derecha que dirigen el país. Con la crisis política que han generado y la putrefacción de muchas de las instituciones, se ha hecho urgente enfrentar la continuidad y reproducción de dicho sistema autoritario que sirve de cobertura para la acumulación desahogada de capital por los grandes negocios legales e ilegales que caracterizan las relaciones económicas y políticas del Estado, con una corrupción perpetrada no sólo por la casta que lo administra, sino también por el capital transnacional (financiero y de despojo de recursos naturales y de mano de obra superexplotada e informalizada), por las empresas multinacionales del narcotráfico y el crimen organizado, que han pervertido las instituciones en los tres niveles de gobierno.¹

La catarsis es ante todo una propuesta de confluencia política, ideológica y teórica de fuerzas populares democráticas y anticapitalistas en el camino por superar la subalternidad, y enfrentar y derrotar el régimen autoritario e instalar en el país un régimen democrático real:

El partido republicano en un régimen monárquico y el partido nacionalista en un régimen de sojuzgamiento nacional, no puede dejar de ser un partido sui géneris: debe ser, si quiere obtener un éxito relativamente rápido, la central de una federación de partidos, más que un partido caracterizado en todos los puntos particulares de su programa de gobierno. El partido de un sistema general de gobierno y no de un gobierno particular. (Gramsci, 1981a, p. 81).

La sociedad civil mexicana

Un ejemplo extremo de una sociedad civil dominada por el capital, por el autoritarismo de los grupos sociales y el Estado, deformada y enajenada por la ideología capitalista, se presentó en México el 23 de octubre de 2017 cuando las organizaciones de la burguesía industrial mexicana —los “patronos-empresarios” de la Confederación Patronal de México— se plantaron en un sitio histórico de la ciudad

¹ Se puede consultar la investigación colectiva sobre las transformaciones de los Estados en México y América Latina en el libro de reciente aparición: Oliver, 2016b.

de México —el Monumento a la Revolución— para solicitar, ellos, los empresarios, un aumento de salario mínimo para los trabajadores (El Universal, 2017), ante un Estado que ha hecho de la precarización del salario la mejor oferta para satisfacer al gran capital transnacional financiero, automotriz, extractivo, turístico y maquilador. Eso muestra las distintas posiciones de las fracciones capitalistas en el Estado capitalista transnacionalizado mexicano: los empresarios que tienen un proyecto económico corporativo atenuadamente distinto y los políticos que buscan viabilizar la acumulación transnacional a partir de la sobreexplotación de los trabajadores. En la sociedad civil mexicana los trabajadores han perdido su identidad económica corporativa y carecen de planteamientos ideológico políticos propios: ya ni siquiera sus sindicatos luchan por el aumento de salarios mínimos, ante décadas de control y prohibicionismo estatal.

Apreciaciones conclusivas: la catarsis histórica como categoría concreta actual

40

Como hemos mostrado, la categoría de catarsis histórica es central para fijar el momento de autonomía integral de los movimientos sociales populares, para su lucha por la elevación político ideológico y su comprensión del *proceso* que les permita superar el nivel local y económico corporativo de las luchas sociales; es una noción que cuestiona la conformidad social con la sociedad civil tal cual existe. A través de la categoría señalada, los movimientos sociales y políticos populares se enfrentan ante la problemática de construir una propuesta ética política alternativa en la lucha de los explotados globales. Ello, en el mundo latinoamericano actual, conlleva el logro de una reforma de la sociedad civil que signifique una mutación cultural política pero también, una fuerte reforma intelectual y moral dentro del campo popular y en toda la sociedad (Gramsci, 1986b, pp. 13-18); conlleva una transformación profunda de las relaciones socioculturales de una nueva sociedad civil a partir de un movimiento cultural filosófico del arcoiris de los movimientos sociales, mismos que hacen parte del campo teórico, político e ideológico de la sociedad civil:

Es filosofía la concepción del mundo que representa la vida intelectual y moral (catarsis de una determinada vida práctica) de un grupo social entero concebido en movimiento y visto por lo tanto no sólo en sus intereses actuales e inmediatos, sino también en aquellos futuros y mediatos; es ideología cada concepción particular de los grupos internos de la clase que se proponen ayudar a la resolución de problemas inmediatos y circunscritos. (Gramsci, 1986a, pp. 132-134).

Este ensayo ha sido pensado para discutir la vigencia teórica en América Latina de un concepto fundamental de Gramsci en su sociología política innovadora y creativa; para argumentar que es la realidad de las luchas sociales y políticas latinoamericanas la que plantea la exigencia hoy día de un concepto como el de catarsis histórica que llena un vacío en las luchas sociales populares latinoamericanas, establece un camino para superar la subalternidad histórica y propone la dirección consciente de sus luchas en el nivel ético político, único plano en que se puede desafiar y disputar la hegemonía capitalista existente.

Referencias bibliográficas

- Dagnino, E. (2006). *La disputa por la construcción democrática en América Latina*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- El Universal diario (2017, 23 de octubre). Coparmex insistirá en aumentar salario mínimo en 95.24 pesos. *El Universal*, Compañía Periodística Nacional S. A. de C. V.
- González Casanova, P. (2009). La explotación global. En M. Roitman Rosenmann (Comp.), *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI. Antología* (pp. 157-184). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre-CLACSO.
- Gramsci, A., Gerratana, V. (Ed.). (1981a). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 1, A. M. Palos, Trad.). Ciudad de México, México: Era.
- Gramsci, A., Gerratana, V. (Ed.). (1981b). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 2, A. M. Palos, Trad.). Ciudad de México, México: Era.
- Gramsci, A., Gerratana, V. (Ed.). (1986a). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 4,

- A. M. Palos, Trad.). Ciudad de México, México: Era.
- Gramsci, A., Gerratana, V. (Ed.). (1986b). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 6, A. M. Palos, Trad.). Ciudad de México, México: Era.
- Martins, J. (2016). *Do PT das lutas sociais ao PT do poder* [Del PT de las luchas sociales al PT del poder]. Sao Paulo, Brasil: Contexto.
- Marx, K. y Ruge, A. (Ed.), (1970). Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. En *Los anuarios franco alemanes*. Barcelona, CT: Martínez Roca. (Trabajo original publicado en 1844).
- Oliver, L. (2016a). *La ecuación Estado sociedad civil en América Latina*. Ciudad de México, México: UNAM-La biblioteca.
- Oliver, L. (Coord.). (2016b). *Transformaciones recientes del Estado integral en América Latina. Una perspectiva a partir de la sociología política de Gramsci*. Ciudad de México, México: UNAM-La biblioteca.
- Svampa, M. (Ed.). (2000). *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.

ARTÍCULOS
ARTICLES

❖ } DOSSIER } ❖



¿Qué es la “crisis de hegemonía”? Apuntes sobre historia, revolución y visibilidad en Gramsci

*What Is a “Hegemonic Crisis”? Some Notes on History,
Revolution and Visibility in Gramsci*

Fabio Frosini
Universidad de Urbino, Italia

RESUMEN La historia aparece ya en el joven Gramsci como un sistema de fuerzas en equilibrio inestable, que luchan para colocarse del lado de la historia, para identificarse con ella. Por esta razón, en su lectura del marxismo, la unidad de la historia es un resultado, el producto de una estrategia exitosa de construcción de una hegemonía. En este artículo se recorre la teoría gramsciana de la hegemonía y se intenta mostrar su coherencia con la filosofía de la praxis, es decir, con la noción que señala el carácter fundamentalmente práctico de la realidad. En concreto, se argumenta que, por un lado, una crisis de hegemonía equivale a la disgregación (y no al vaciado) de un sistema hegemónico, lo que permite aflorar a momentos hegemónicos subordinados y, por otro lado, se sostiene que la misma crisis está determinada por la formulación de discursos hegemónicos que intentan escapar a su condición de subordinación.

PALABRAS CLAVE revolución pasiva; crisis orgánica; filosofía de la praxis; relaciones de fuerzas; sistema hegemónico.

ABSTRACT *History appears already to the young Gramsci as a system of forces in unstable balance, which struggle to position themselves on the side of history, to identify with it. For this reason, in his reading of Marxism, the unity of history is a result, the product of a successful strategy of hegemony building. This article reviews the Gramscian theory of hegemony and tries to show its coherence with the philosophy of praxis, that is, with the notion of the fundamentally practical nature of reality. In particular, it is argued that, on the one hand, a crisis of hegemony must be understood*

as disintegrating (and not emptying) a hegemonic system, which allows subordinated hegemonic moments to emerge; on the other hand, the crisis itself is determined by the formulation of hegemonic discourses that try to escape their condition of subordination.

KEY WORDS *Passive Revolution; Organic Crisis; Philosophy of Praxis; Relations of Forces; Hegemonic System.*

RECIBIDO RECEIVED 09-11-2017

APROBADO APPROVED 05-12-2017

PUBLICADO PUBLISHED 13-12-2017

NOTA DEL AUTOR

Fabio Frosini, Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Urbino, Italia.

Una versión previa de este artículo ha sido presentada a la conferencia Incursiones gramscianas argentinas. Dilemas actuales, a 100 años de Octubre, a 80 años de la muerte de Antonio Gramsci (Buenos Aires, 21, 22 y 23 de junio de 2017). Quiero expresar mi más profunda gratitud a Martín Cortés y a Juan Jorge Barbero por su revisión lingüística del texto.

Correo electrónico: fabio.frosini@uniurb.it

ORCID: 0000-0002-4977-2314.

Revolución, revolución en permanencia, revolución pasiva

En sus escritos, Gramsci utiliza el término revolución en sentidos muy diferentes. Si consideramos el período turinés (es decir, el período que va de 1911 a 1921), en primer lugar la revolución es la historia misma. La historia es el terreno del perpetuo cambio: nada fijo existe en ella; en cada momento hay un "aflorar" de algún nuevo elemento social, que lucha por ser también él parte de la historia, y de esta manera *revolucion*a todo el sistema de puntos de referencia culturales, éticos, políticos, institucionales. Así, es con la civilización proletaria, que antes que nada es un impulso global a saturar la historia con una nueva visión del mundo, que —en cuanto visión del mundo, y no simplemente método de investigación o ciencia de la política y de la historia— irrumpe un elemento social en todos los detalles alternativo a la burguesía.

Por esta razón, la tarea del verdadero revolucionario es adherir lo más íntimamente posible a la historia, es decir, identificar su acción política con el *momento revolucionario* de la historia en su conjunto, sin rechazar nada de ella. La mentalidad del revolucionario es entonces una mentalidad *historicista*: ella consiste en la capacidad de ver en todo lo que *hay* algo que no es fijo, rígido, sino que se transmuta, cambia e incluso se desvanece. En un artículo famoso, *La lengua única y el esperanto*, de febrero de 1918, se lee que "en la historia, en la vida social, no hay nada rígido, nada definitivo. Y nunca habrá. Nuevas verdades incrementan el patrimonio de la sabiduría, nuevas necesidades, cada vez más avanzadas, se crean por las nuevas condiciones de vida [...]" (Gramsci, 1982, p. 672). Y en el mismo mes de febrero 1918 Gramsci escribe a su amigo y camarada Leo Galetto:

¡Abajo el Esperanto! [...] Yo soy un revolucionario, un "historicista", y afirmo que son "útiles" y racionales sólo aquellas formas de actividad social (lingüísticas, económicas, políticas) que espontáneamente surgen y se realizan a través de la actividad de las energías sociales libres. Por eso: abajo el Esperanto, así como abajo todos los privilegios, todas las mecanizaciones, todas las formas definitivas y rígidas de vida, cadáveres que enferman y agreden la vida en devenir. (Gramsci 2009, pp. 173-74).

Y luego añade, en forma de posdata: “¡Panta rei! Heráclito ¡todo se mueve!” (Gramsci 2009, pp. 173-74).

Estamos a comienzos de 1918, y estas afirmaciones forman un resumen de toda la elaboración anterior del joven periodista socialista.¹ Sin embargo, con 1917, y sobre todo con noviembre de 1917, algo ha cambiado, necesariamente. La existencia, por primera vez en la historia (después de la Comuna), de un *Estado obrero*, cambia la perspectiva desde la cual hay que plantear la identificación entre la historia como revolución y la iniciativa política revolucionaria; o, si se quiere, entre la revolución como proceso indetenible (idéntico a la historia) y la *praxis* que se hace cargo de *realizar* políticamente este proceso.

Cambia la perspectiva, el punto de mirada se desplaza. Antes el problema consistía en la elaboración de una estrategia que lograra *traducir* el marco general de la historia en cuanto revolución en términos políticos concretos, apropiados al momento y al lugar. Sin esta traducción, la historia en cuanto revolución se convertiría en un fetiche sin vida y la revolución en un conjunto de frases vacías. El problema estaba entonces en la capacidad de encontrar lo que se puede llamar el *punto crítico*, en donde el movimiento de la historia (o la historia en cuanto movimiento) se *encarna* en una fuerza política determinada, en una *fuerza real*, en un movimiento social y político concreto; y por lo tanto la historia se convierte en verdaderamente, activamente, eficazmente revolucionaria.² Es aquí que 1917 representa un punto de inflexión radical. Con la revolución de Octubre, la perspectiva cambia de manera muy notable, porque ya no se trata de buscar el *punto crítico* en donde historia y acción política confluyen y se unen. Porque este punto ya existe, es la Rusia revolucionaria. El punto de fusión entre tejido objetivo de los acontecimientos y fuerzas subjetivas organizadas ya se ha hecho historia, proceso político e institucional: se lo puede estudiar y *hay* que estudiarlo, porque todas las dificultades y los obstáculos que Rusia encuentra en su camino hacia

¹ Sobre los años de Gramsci en Turín, y especialmente sobre el *historicismo* de Gramsci, véanse Rapone (2011, pp. 259-93) y Paggi (1970, cap. 1).

² A propósito de los primeros escritos políticos de Marx, Lukács (1954/1978, p. 83) nota que su intento era de “identificarse con fuerzas reales”. La postura del joven Gramsci es muy parecida.

el socialismo representan una ocasión para profundizar el marxismo y, por esta razón, son un avance teórico fundamental.³

A partir de 1921, con el estancamiento de los procesos revolucionarios en Europa, Lenin (1921/1967) da un giro radical a la estrategia en Rusia y en el exterior, pasando en ambos casos, en sus palabras, del *asalto* al *asedio* (cfr. Paggi, 1984, pp. 27-31). Por consiguiente, el lema *revolución* cambia también de manera sensible. En toda Europa las masas han retrocedido, frente a la violenta contraofensiva burguesa; pero, al mismo tiempo, la existencia de la Unión Soviética es la prueba de que la época es revolucionaria. De hecho, el Estado liberal está en crisis, y los intentos de reconstrucción de la hegemonía burguesa no pueden volver a la situación precedente a la guerra. Mientras la Unión Soviética siga representando a los ojos de las masas de los países europeos un proceso de construcción del socialismo, la crisis no podrá ser superada por completo, y se podrá incluso hablar de la persistencia, en Europa, de variaciones de procesos revolucionarios, que se identifican con los desplazamientos ideológicos de las masas hacia la formación de un bloque hegemónico alternativo al de la hegemonía burguesa.

Por supuesto, todo se vuelve más complicado e incluso cambia de forma. En los *Cuadernos de la cárcel* Gramsci resume este cambio en la alternativa entre *guerra de movimientos* y *guerra de posiciones*, dos expresiones que retoman la alternativa planteada por Lenin en la dicotomía *asalto/asedio*.⁴ La guerra de posiciones describe esta nueva situación, caracterizada por el carácter estratégico de la *mentalidad* de las masas como elemento de la disputa hegemónica. Cada desplazamiento, cada deslizamiento de esta mentalidad y a su interior, por mínimo que sea, implica un cambio en la situación de la crisis y, por ende, de la hegemonía. La lucha se vuelve *molecular*: ya no hay un *evento* central, sino una multitud indefinida de acontecimientos, de conflictos y disputas locales, de desplazamientos casi imperceptibles,

³ Sobre el significado de la revolución rusa en relación al marxismo de Gramsci, cfr. Rapone (2011, cap. 5).

⁴ Una reconstrucción del uso de las metáforas militares en el pensamiento marxista en Ancona (1965).

que se trata de impulsar con una estrategia de nuevo tipo, ella misma molecular y difusa.

También la crisis de hegemonía —lo que Gramsci llama *crisis orgánica*— cambia de aspecto.⁵ No se presenta como una explosión repentina, sino que hay que estudiar su progreso —como en 1977 escribió un gran intérprete de Gramsci, Franco De Felice— “a través de las formas de su gestión”. Bajo estas condiciones, la lucha ideológica se vuelve inmediatamente política, dado que “la pérdida de la confianza en la posibilidad de construir el socialismo se vuelve parte integrante de la reconstrucción del aparato hegemónico de las clases dominantes sobre las masas que por la guerra y por el ejemplo ruso se habían movilizado” (De Felice 1977-1979, p. 176).

En los *Cuadernos de la cárcel* la perspectiva de análisis se enriquece y amplía de manera notable, porque Gramsci inicia todo un estudio sobre las estrategias de salida de la crisis. Esta parte de su trabajo de elaboración lleva a Gramsci, en un cierto punto, a acuñar la categoría de *revolución pasiva*. Si se presta atención a la manera en que él va esbozando esta noción mediante intentos sucesivos, se puede constatar que ella, después de haber sido enunciada por primera vez solo en relación al *Risorgimento* italiano, se generaliza después hasta incluir todo el siglo XIX e identificarse, de esta manera, con el liberalismo en general. Más tarde, Gramsci propone incluso extender la vigencia de esta categoría al siglo XX, es decir, a los regímenes posliberales que se han ido formando después de la Guerra y de 1917.⁶

El elemento común entre la vieja y la nueva revolución pasiva es precisamente el hecho que son revoluciones, o sea, que ante la amenaza jacobina y, luego, comunista, la burguesía se ha hecho cargo de impulsar una serie de cambios revolucionarios en el entramado del Estado y, por ende, de la producción, con el objetivo de *absorber*, y por este medio *pasivizar*, las reivindicaciones de las clases populares. De ahí se sigue que, en su formulación más acabada, la revolución pasiva designa la manera en que la burguesía quita la iniciativa a sus adversarios, porque consigue ponerse del lado de la *historia* como *revolución*, exactamente

⁵ Sobre esta categoría cfr. La Porta (2009).

⁶ Sobre la categoría de revolución pasiva, véanse: Kanoussi, 2000; Voza, 2004, pp. 189-207; Thomas, 2006; Vacca, 2017, pp. 95-149; Roccu, 2017, pp. 1-12.

en el sentido que hemos visto antes, de ser una *encarnación* subjetiva (práctica, política) de la historia en cuanto cambio permanente. Dicho de otra manera: a partir de la Revolución Francesa, la revolución burguesa ha estado principalmente (aunque no exclusivamente) caracterizada por una duplicidad de fondo entre transformación de las condiciones históricas y necesidad de *controlar* el proceso que así se desencadena, lo que ha hecho que el impulso al cambio nunca haya estado del todo exento de la preocupación de controlar a las masas para que no tomen la iniciativa, para que no consigan ponerse *del lado de la historia*, *encarnar* la historia, es decir, definitivamente, volverse hegemónicas.

Un aspecto importante de la revolución pasiva, que impide pensarla simplemente como un proceso de enfrentamiento entre fuerzas sociales que produce una serie de cambios moleculares en ambos lados de la disputa, es la relación orgánica que Gramsci establece entre ella y el *Prólogo* de Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política*, es decir, el tema de la *transición*. La revolución pasiva aparece entonces como la manera en que la burguesía *se coloca* en el marco de la transición, por un lado impulsando los cambios y así perfilándose como clase revolucionaria, es decir, como una clase que tiene la iniciativa política en sus manos; y, por otro lado, ampliando de manera desmesurada los organismos de control (véase Frosini, 2016a) de las masas subalternas, para que éstas no consigan desarrollar su propia posición política en este mismo marco. En síntesis, se puede decir que la transición es el revés de la revolución pasiva, como en una negativa fotográfica.

Filosofía de la praxis

En los *Cuadernos de la cárcel* se registra también otro elemento nuevo, de gran importancia: la elaboración del marxismo como una *filosofía de la praxis*. Por supuesto, elementos, indicios, premisas de esta concepción están ya en los escritos de Turín. Para este asunto elegiré uno de los primeros textos publicados por Gramsci: el artículo *Neutralidad activa y operante*, de octubre de 1914. Gramsci escribe:

Pero los revolucionarios que conciben la historia como creación de su propio espíritu, hecha por una serie ininterrumpida de tirones operados sobre las demás fuerzas activas y pasivas de la sociedad, y preparan el máximo de condiciones favorables para el *tirón* definitivo (la revolución), no deben contentarse con la fórmula provisional de "neutralidad absoluta", sino que deben transformarla en una "neutralidad activa y operante". (Gramsci, 1980, pp. 11-12).⁷

Lo que sobresale de este fragmento es, sin duda, la definición de la "historia" como una "creación de su propio espíritu". Pero ¿qué quiere decir exactamente esta definición?

Por un lado, se trata de una referencia genérica al hecho de que la historia no refleja una regularidad de tipo natural, que en ella hay saltos abruptos, momentos en que surge algo *imprevisible* y nuevo. Hasta aquí, Gramsci comparte el frente con todos los críticos del positivismo (y del socialismo positivista de la Segunda Internacional).⁸ En su posición hay sin embargo también algo original, porque la manera *concreta* de ser de la historia en cuanto "creación del espíritu" es la "serie ininterrumpida de *tirones* operados sobre las demás fuerzas activas y pasivas de la sociedad". Ahora bien, ¿qué son estos tirones? Nótese aquí que los revolucionarios "operan" los "tirones" sobre las demás fuerzas "activas" y "pasivas" de la sociedad, una expresión bastante singular para aludir al conjunto de las clases sociales, que en la definición se convierten en otras tantas "fuerzas", o sea, *lugares* o *puntos* donde pueden actualmente o potencialmente originarse otros "tirones".

Por lo tanto, la realidad social es pensada por Gramsci como una realidad de carácter esencialmente práctico, donde momentos de actividad y de pasividad se entrelazan y superponen por razones que se pueden en cada ocasión investigar y explicar (p. ej., la tradicional pasividad política de los campesinos), y se alternan de manera contradictoria (por lo cual existe la activación de una fuerza que lleva

⁷ Ver el comentario a este artículo en Rapone (2011, pp. 11-37) y Taboni (1979).

⁸ En los *Cuadernos de la cárcel* Gramsci habla de "*imprevisible* (como dice Bergson)". Cfr. Gramsci, 1981-2000, t. 2, p. 14. Haré referencia a esta traducción, cambiándola siempre que lo considere necesario. Esta referencia se confirma por las numerosas alusiones a Bergson y a términos claves de su pensamiento, que se encuentran en los artículos de Gramsci entre 1917 y 1921.

a una serie de "tirones", es decir, que esta fuerza intenta salir de su condición de subordinación política y social). En este marco, los "revolucionarios" deben hacerse cargo de manera consciente de este carácter práctico y conflictivo, es decir, abierto, *revolucionario*, de la realidad social y, por lo tanto, volverse los *intérpretes* más coherentes de la historia. La conclusión política consiste en que hay que interpretar de esta manera activa, práctica, también la posición neutralista del Partido Socialista en el contexto bélico: la neutralidad no se puede pensar como el equivalente de un *quedarse fuera* del choque entre fuerzas a nivel nacional e internacional, porque de esta manera el partido se quedaría en una posición de pasividad, enfriaría toda su capacidad de modificar las demás fuerzas que, en contra, siguen dando "tirones".

En este texto se puede vislumbrar lo que, mucho más tarde, sería la filosofía de la praxis. Vislumbrar, justamente, porque hasta los *Cuadernos Gramsci* no expresa la necesidad de reflexionar *ex professo* sobre la naturaleza práctica de la realidad, incluyendo en ella, y por ende en la práctica, también el pensamiento (en el sentido de las *Tesis sobre Feuerbach*), y por consiguiente no llega a pensar la posibilidad de una *praxis* que no solo no se reduzca al espíritu del idealismo, sino que sea la forma concreta, no especulativa, de ese mismo *espíritu*; es decir, su reducción crítica o traducción en términos político-ideológicos.⁹

Así se ve que la filosofía de la praxis posibilita pensar la manera en que las *fuerzas* sociales y políticas se *identifican* con la historia en cuanto *revolución* (es decir, de "pasivas" se tornan "activas"); y, por otro lado, permite pensar concretamente la identificación entre historia y revolución. La historia es revolución no porque sea un flujo indetenible, o, en sentido idealista, porque sea una especie de desarrollo de un principio inherente. La cuestión se desplaza, porque la identidad entre historia y revolución procede del hecho de que la realidad es *práctica*, es decir, un entrelazamiento abierto de relaciones prácticas, al fondo políticas, que siempre son inestables, justamente porque, en cuanto *relaciones*, suponen la presencia de *fuerzas* que todas son, al menos potencialmente, si no actualmente, *activas*. En otras

⁹ Para una reconstrucción de la lectura de las *Tesis sobre Feuerbach*, especialmente de la segunda tesis, en los *Cuadernos de la cárcel*, véanse: Thomas, 2009, pp. 308 y 448; Frosini, 2010, pp. 35, 74-75, 79-80, 83, 144, 181, 192-93. Sobre el desarrollo de la teoría de la traducibilidad en los *Cuadernos*, ver Frosini, 2003a, 2016b.

palabras: la filosofía de la praxis implica, necesariamente, la traducción del *proceso* histórico en una sucesión de diferentes configuraciones de las *relaciones de fuerzas* en un determinado contexto nacional e internacional.¹⁰

Se trata entonces de identificar los que Gramsci llama los *nudos históricos*, es decir los puntos de una determinada situación, de una específica configuración de las relaciones de fuerzas, en donde algunas relaciones reciben, respecto a las demás, una relevancia decisiva para poder influir sobre el conjunto social.¹¹

El análisis de la “crisis” y los “nudos” de las “relaciones de fuerzas”

En cuanto en ellos se condensa el aspecto dinámico de una *situación*, los *nudos* son los momentos que desencadenan las crisis y, al mismo tiempo, son momentos o formas de ejercicio de la hegemonía. De hecho, hegemonía y crisis nunca se pueden separar por completo: la hegemonía es siempre la gestión de una crisis latente o manifiesta, en curso o tan solo posible.

La imbricación estructural entre hegemonía y crisis se presenta, con gran claridad, en un texto intitulado *Momentos de vida intensamente colectiva y unitaria en la vida del pueblo italiano* del Cuaderno 9 (§ 103), donde Gramsci escribe:

Estos momentos, en las diversas fases históricas, pueden haber sido de distinta naturaleza, de distinto alcance e importancia nacional-popular. [...] Estos momentos pueden haber tenido carácter y naturaleza distinta: guerras, revoluciones, plebiscitos,

¹⁰ Sobre la noción de *relaciones de fuerzas* en el pensamiento de Gramsci, cfr. Razeto Migliaro y Misuraca (1978).

¹¹ Al hablar de *nudos*, retomo una expresión utilizada por Gramsci en varias ocasiones —en los escritos políticos (cfr. p. ej. *Contro il pessimismo*, 1924 y *Alcuni temi della questione meridionale*, 1926) y luego en los *Cuadernos*— para indicar el hecho que en determinados momentos y circunstancias se *concentra* una red de relaciones contradictorias, que determina la posibilidad de lograr un cambio significativo en el desarrollo de un proceso histórico. Así, p. ej., en el Cuaderno 15 (§ 70), Gramsci habla del papel desempeñado por Lorenzo de Medici: “La función de Lorenzo es importante para reconstruir el nudo histórico italiano que representa el paso de un periodo de desarrollo imponente de las fuerzas burguesas a su decadencia rápida, etcétera” (Gramsci 1981-2000, t. 5, p. 239).

elecciones generales de especial importancia y significado. (Gramsci, 1981-2000, t. 4, p. 75).

La hegemonía está en lograr *encarnar* (en el sentido dicho antes) la *historia*, es decir, la dinámica de las relaciones de fuerzas en cuanto movimiento, desarrollo. En otras palabras, se conquista la hegemonía si se consigue colocarse desde el punto de vista de la vida nacional en su conjunto, incluyendo y gestionando los conflictos que necesariamente brotan del desnivel de poder que la hegemonía intenta instituir o consolidar. Pero, al mismo tiempo, la hegemonía supone que de los grupos sociales a los que el proyecto hegemónico se dirige, la clase dominante espera una respuesta, una forma de activa colaboración. De ahí las distintas etapas del proceso hegemónico, que son las guerras, las revoluciones, los plebiscitos, la elecciones, etc., es decir, otros tantos momentos en que el conflicto de las clases se condensa y se resuelve, se controla y se absorbe; en que, en fin, la clase dominante está obligada a pedir a las clases subalternas una respuesta a la pregunta relativa a su activa colaboración al proyecto de desarrollo de la vida nacional propuesto por la clase dirigente.

En un determinado momento, a este movimiento de control y absorción Gramsci le da un nombre específico: el de *revolución pasiva*. La revolución pasiva consiste en la capacidad de regular la dinámica social desencadenada por la lógica hegemónica, *volviéndose parte de esta misma dinámica*. De ahí el carácter contradictorio de la fórmula. En el siglo XIX la revolución pasiva es el largo ciclo de lo que en el Cuaderno 1 (§ 48) Gramsci llama "jacobinismo de contenido" (1981-2000, t. 1, p. 123), que permite a la burguesía hacerse con el poder del Estado, evitando el *trauma* de una revolución popular. En el siglo XX, la revolución pasiva, según la define en el Cuaderno 8 (§ 236), es el corporativismo fascista en cuanto parte de un proyecto de "política totalitaria", que permite a la burguesía mantener el poder neutralizando la propuesta hegemónica alternativa del movimiento obrero (1981-2000, t. 3, p. 344).

En este sentido, la revolución pasiva cambia en el siglo XX su forma y su contenido respecto al siglo anterior. Si en ambos casos ella surge como *contragolpe* de una revolución popular—la francesa y, ahora, la rusa—, la situación no es la misma. En el primer caso se trataba de evitar los excesos jacobinos, pequeñoburgueses, democráticos, que

brotaban desde el interior de la burguesía misma, y la respuesta fue una forma diferente —pasiva— de la misma hegemonía. Ahora, en cambio, se trata de enfrentar las consecuencias devastadoras de un desafío a la hegemonía misma de la burguesía. Este punto cambia las cosas de manera notable.¹² El factor desencadenante de las crisis son la guerra y la revolución de 1917, es decir, dos *nudos* del mismo tipo que hubo también en el pasado. La diferencia es que, por un lado, la guerra tiene unas proporciones, un alcance y una magnitud inédita; y que, por otro lado, la revolución proletaria tiene, por primera vez, éxito, logrando consolidarse en un nuevo poder estatal.

Guerra y revolución son la prueba de que otro proyecto hegemónico está listo. Este proyecto se basa en lo que Gramsci llama *fenómeno sindical*, una expresión en que él resume toda una serie de procesos que, por fin, con la guerra, han hecho bloque, desencadenando una crisis de hegemonía que la existencia de la Unión Soviética —a pesar de la dificultad que significa superar el nivel económico-corporativo de su estructura estatal— no permite cerrar por completo. En este sentido, la época de la posguerra se caracteriza por una serie de revoluciones pasivas a nivel regional (Estados Unidos, Italia-Europa), pero “el rasgo distintivo de la situación mundial [...] es la crisis de hegemonía” (Vacca, 2017, p. 149).¹³

La existencia de la crisis corresponde a la presencia viva y actual de una propuesta hegemónica alternativa a la de la burguesía. En consecuencia, el *nudo* de las relaciones de fuerzas habrá que analizarlo en relación con todos estos elementos: la crisis del Estado liberal y el nuevo nivel o tipo *totalitario* de la política; el desafío hegemónico representado por el *sindicalismo*; la revolución de 1917; la guerra mundial en cuanto producto del imperialismo.

La crisis del Estado liberal marca una tendencia general. Según Gramsci, el mismo desarrollo y expansión de la hegemonía burguesa a lo largo del siglo XIX *empuja* hacia la emergencia de otro tipo de política y, por ende, de Estado, dentro de la *envoltura* del Estado liberal. La

¹² La distinción entre las dos formas de revolución pasiva ha sido puesta en luz por De Felice (1977-1979, pp. 162-66).

¹³ Sobre el *fenómeno sindical* ver los párrafos §§ 47 y 59 del Cuaderno 15 (1981-2000, t. 5, pp. 219-220, 232-233).

entrada —aunque pasiva— de las masas populares en la esfera estatal *despierta* la posibilidad de que estas masas se organicen de manera autónoma, *sindical*. De ahí se sigue que, en el momento en que —en el siglo xx— este grado de organización alcanza una difusión *nacional*, los *nudos* se convierten en otros tantos *desgarros* en el tejido de la revolución pasiva liberal, porque dejan *ver* la presencia, de hecho, de otro tipo de ordenamiento jurídico dentro del ambiente representado por la estructura del Estado liberal; y este nuevo ordenamiento corresponde a una concreta alternativa hegemónica.¹⁴

La crisis del Estado liberal marca, como he dicho, una tendencia general. El punto de inflexión es, para Gramsci, 1871. Después de la Comuna y con el arranque del imperialismo, el *rumbo* de la hegemonía empieza a cambiar, en el sentido que se perfila un tipo en parte nuevo: a la necesidad de conquistar el poder, se añade —y toma cada vez más importancia— la de mantenerlo frente a las amenazas del proletariado.

La época del imperialismo, de 1871 a 1914, representa ya un momento cualitativamente diferente respecto a la *edad clásica* de la hegemonía burguesa. En este período, explica Gramsci entre el Cuaderno 1 (§ 48) y Cuaderno 13 (§ 7), se utiliza la expansión hacia el espacio exterior para poder reconstruir la base de la hegemonía en el espacio interior, y este hecho da comienzo a una dinámica en parte nueva, porque articula el nexo nacional/internacional como un instrumento de producción hegemónica al interior del Estado nacional (1981-2000, t. 1, p. 123, t. 5, p. 22). O sea, se superpone el eje social de la hegemonía al eje nacional de la expansión colonial, creando la dicotomía entre *naciones capitalistas* y *naciones proletarias* que, a su vez, forma la base de masas tanto del anarco-sindicalismo como del nacional-socialismo (Giovanni Pascoli, Edmondo De Amicis), como, en fin, del nacionalismo *tout court*.¹⁵ En la expansión colonial se entrelazan y confunden, de hecho, dos dinámicas muy distintas, incluso opuestas: por un lado, el acaparamiento de las materias primas

¹⁴ Para una exposición muy nítida de este proceso de desarrollo hacia formas de política totalitaria en el marco jurídico del Estado liberal, véase De Felice (1977-1979, p. 196).

¹⁵ Al respecto ver la elaboración de Gramsci en Cuaderno 1, § 58 (1981-2000, t. 1, p. 133); Cuaderno 2, §§ 51-52 (1981-2000, t. 1, pp. 248-251); Cuaderno 6, §§ 129 y 144 (1981-2000, t. 3, pp. 101-102, 108); Cuaderno 7, § 82 (1981-2000, t. 3, p. 196); Cuaderno 9, § 4 (1981-2000, t. 4, pp. 14-15); Cuaderno 14, § 14 (1981-2000, t. 5, p. 107).

en las periferias (con la producción de amplias capas de aristocracia obrera en el centro) y, por otro lado, la idea de una emigración masiva del *hombre-trabajo* —como Gramsci le llama en un texto del Cuaderno 9 (§ 127) Gramsci 1981-2000, t. 4, p. 98— que tiene como una de sus consecuencias posibles el apoyo proletario al colonialismo —de ahí surge el llamado *nacional-socialismo* italiano de principios del siglo XX— (1981-2000, t. 4, p. 98).

Este proceso presenta, sin embargo, también otras implicaciones. Con el imperialismo, la dimensión internacional se torna inmediatamente decisiva para el poder hegemónico nacional, y el Estado nacional cambia su estructura, porque pierde gran parte de su autonomía a nivel internacional. En un texto muy importante del Cuaderno 9 (§ 99) Gramsci escribe: “La personalidad nacional (como la personalidad individual) es una abstracción fuera del nexo internacional (y social). La personalidad nacional expresa una ‘distinción’ del complejo internacional, por lo tanto está vinculada a las relaciones internacionales” (1981-2000, t. 4, p. 70). Gracias al imperialismo, se hace evidente el hecho de que todo proceso nacional es la expresión específica, *local*, de un proceso *global*. Esta implicación del nivel nacional con el nivel mundial recibe con el imperialismo una forma concreta, una articulación política.

El imperialismo es, paradójicamente, una forma de integración mundial, que relativiza la dicotomía entre *naciones proletarias* y *naciones capitalistas*. El carácter de articulación política de las relaciones internacionales, que el imperialismo revela, pone en luz la existencia de una dinámica común hacia la reconstrucción de la hegemonía sobre una base nueva, en un contexto en que se van formando áreas de hegemonía a nivel global (en este sentido, el *Risorgimento* italiano es la expresión “pasiva” de relaciones internacionales, pero esto no excluye el hecho de que pueda ser una propuesta hegemónica a nivel nacional).¹⁶

Sin embargo, en la gestión y reproducción de la propia hegemonía, la burguesía no puede evitar *brindar* continuamente a las clases hegemónicas la oportunidad de formar una alternativa. Esta es una dinámica que abarca toda la edad moderna. Como señala en

¹⁶ Sobre el *Risorgimento* en cuanto expresión local pasiva de una dinámica global véanse De Felice (1977-1979) y Vacca (2017).

el Cuaderno 3 (§ 18), en el momento en que se empieza a desmontar el "Estado federación de clases" (Gramsci 1981-2000, t. 2, p. 30) —o sea, el *Estado* feudal que resulta de una pluralidad de ordenamientos jurídicos distintos y estructurado en *estamentos* bien definidos— y se comienza paulatinamente a delinear un bloque histórico homogéneo, unificado bajo un único régimen jurídico,¹⁷ en este mismo momento tienen su punto de arranque los intentos de auto-organización por parte de las clases subalternas. Cuando estas *pierden* sus formas de vida feudales —formas dadas, estáticas— tienen la oportunidad de reconquistar formas de autonomía gracias al *sindicalismo*.

En este sentido, no hay hegemonía sin la formación, en el mismo acto, de una hegemonía alternativa potencial. El elemento nuevo que la revolución pasiva añade a esta dinámica consiste en el uso de la esfera de la *privacidad* (o sea, de la dimensión *civil*, de la *sociedad civil* como externa a la *sociedad política*) como un instrumento político para poder *canalizar* la capacidad de maniobra de las clases subalternas.¹⁸

Sin embargo, el conjunto formado, por un lado, por la crisis del Estado liberal y la formación de una *política totalitaria*, y, por otro lado, por el paso al imperialismo y la articulación política del nexo nacional/internacional, hace inevitable la producción de un vínculo nuevo entre la relación público/privado y la hegemonía. En la época de la política totalitaria el instrumento para poder controlar a la dinámica social ya no es la dimensión *civil* (en el sentido de una *sociedad civil*). La hegemonía deberá ser de *nuevo* tipo, porque tendrá que *encarnar* aquella tendencia a la superación de la dicotomía liberal-burguesa público/privado que se presenta con el sindicalismo, es decir, con la búsqueda de nuevas formas —no parlamentarias— de representación política por parte de las clases subalternas. En el presente italiano de los años 20 y 30, el corporativismo fascista intenta hacerse representante de esta tendencia:

17 El *bloque histórico* se piensa a veces como un bloque social, es decir como la resultante de una política de alianzas entre clases sociales distintas. En realidad, el bloque histórico es para Gramsci un nexo concreto (en este sentido *histórico*) entre la estructura y la superestructura en un tipo de Estado, con todos sus elementos jurídicos, políticos y culturales. Cfr. Vacca (2017, pp. 178-79).

18 Sobre la *privacidad* como rasgo constitutivo de la hegemonía burguesa liberal véase Cuaderno 1, § 47 (Gramsci 1981-2000, t. 1, p. 122). Sobre el carácter *civil* de la *hegemonía* post-jacobina véase Cuaderno 8, 52 (Gramsci 1981-2000, t. 3, p. 244).

el *corporativismo* como, a la vez, método para la gestión de la fuerza de trabajo y nueva forma de mediación entre economía y política.¹⁹

Sobre la disgregación de un sistema hegemónico

La crisis de hegemonía tiene su origen en la existencia concomitante de una serie de condiciones *actuales*, que son en parte *estructurales* o relativamente *permanentes* y en parte *coyunturales* u *ocasionales*.²⁰ La combinación en que estas condiciones producen una crisis no se puede determinar materialmente. Sin embargo, no cabe duda de que la crisis depende de la presencia de una propuesta hegemónica alternativa *global*, y este carácter global existe sólo si el proyecto en cuestión consigue articular, de manera coherente, *todos* los niveles de las relaciones de fuerzas, desde el económico-social hasta al militar, pasando por el estrictamente político. Esta articulación no es siempre, claro está, algo unívoco. Muchas veces la alternativa se perfila de manera borrosa, no del todo consciente e incluso casi sólo potencial. Sin embargo, la presencia de unas fuerzas que en la sociedad civil se organizan paulatinamente, intentando salir de su condición de subalternidad, es el principal y más importante elemento de crisis de la hegemonía dominante.

Esto llega a decir que, a pesar de las apariencias, en la dinámica hegemónica no hay espacios vacíos: la crisis no equivale a un *vaciamiento* o a un *quitar*, es decir, a una regresión a la *pura fuerza*. O, mejor dicho, la emergencia en primer plano de la *fuerza* es la manifestación de una situación de *empate catastrófico* entre dos fuerzas, que se enfrentan sin que una de las dos consiga prevalecer o mostrar de poder prevalecer. En este sentido, se trata de una situación muy peculiar, que no puede extenderse más allá de una fase de resolución violenta del conflicto. Esta

19 Véanse Cuaderno 1, § 43 (Gramsci 1981-2000, t. 1, p. 101), Cuaderno 1, § 135 (Gramsci 1981-2000, t. 1, pp. 181-83), Cuaderno 8, § 236 (Gramsci 1981-2000, t. 3, pp. 343-44).

20 Sobre las condiciones generales de una *crisis de hegemonía* véase Cuaderno 13, § 23 (Gramsci 1981-2000, t. 5, p. 52). La crisis de hegemonía se enmarca en la noción de *crisis orgánica*, que Gramsci trata a la luz de las *relaciones de fuerzas*. Véase, al respecto, Cuaderno 4, § 38 (Gramsci 1981-2000, t. 2, pp. 167 y ss.).

situación de empate —que da lugar al *cesarismo*— no puede solucionar la crisis de hegemonía, sino de manera transitoria y provisional.²¹

La crisis de hegemonía consiste entonces en el hecho que una serie de dinámicas de diferentes orígenes se *condensan* y, de este modo, hacen *visible* a los ojos de las fuerzas subalternas el mismo dominio hegemónico, la existencia de la hegemonía. En el caso de la posguerra, la dinámica lenta pero continua de la política totalitaria se ha cruzado y *sobrepuesto* a la del imperialismo-colonialismo, que, a su vez, ha sido el principal factor de aceleración y condensación de las contradicciones en la guerra.²² La guerra ha disgregado la hegemonía en el plano nacional como en el internacional, con la crisis de las relaciones entre los Estados. El problema de la hegemonía (o sea, de su crisis), se plantea entonces sobre ambos niveles —el nacional y el geopolítico— y la clase obrera podrá ganar sólo si logra formular su propuesta en los dos planos.

Por esta razón, es un error representar la crisis hegemónica como un vacío de hegemonía, como un lugar político donde, entre un régimen hegemónico y el siguiente, *aflora* o se hace visible el *entramado* del poder que normalmente se *esconde* por debajo de la *pátina* de los discursos hegemónicos; y donde, por consiguiente, las relaciones se presentan no sólo en un estado más o menos *puro*, sino que ellas también pueden articularse o rearticularse nuevamente, en un vacío de determinación previa, que hace posible instituir un nuevo régimen de verdad. Esta es la posición que defiende Laclau en *New Reflections on the Revolution of Our Time*, cuando presenta la crisis de hegemonía como el efecto de una dislocación de la estructura, como un desajuste (*maladjustment*) que es irrepresentable en términos espaciales, en una palabra, como un *evento* (1990, p. 42). La crisis de significación, el *colapso* de las cadenas de la significación, equivale a un poner en cero la articulación hegemónica y a la apertura de un instante puntual de indeterminación absoluta, en el cual todo es posible.

²¹ Sobre el cesarismo, véase Antonini (2016).

²² Althusser (1967) ha reconstruido el análisis llevado a cabo por Lenin de los acontecimientos de 1917, subrayando el hecho que dicho análisis presupone que ellos no surgen de una dinámica unitaria y que, por ende, para entenderlos de manera realística hace falta recurrir a la lógica de la sobredeterminación. El mismo enfoque está presente en el análisis gramsciano de la crisis hegemónica.

De ahí se sigue que la crisis de hegemonía será exclusivamente una crisis negativa, como elocuentemente explican los términos elegidos por Laclau: *des*-ajuste y *dis*-locación. Se trata pues de pensar la manera en que un orden determinado colapsa y cómo en el vacío, que de este acontecimiento resulta, una decisión puntual abre otro, nuevo y alternativo espacio de orden. Se trata de una decisión que, por esto, necesita presuponer a un *sujeto*, que sin embargo es un sujeto antes del momento de su sujetivación (Laclau, 2000, p. 79), es decir, antes de cualquier organización de su continuidad por parte de un nuevo discurso —lo que Laclau llama *mito*— (Laclau, 1990, pp. 61-68).

Lo que me interesa recalcar de este modelo de explicación de la crisis hegemónica es que el colapso de lo que Laclau llama *estructura* (el discurso hegemónico, es decir, el sistema de significados instituidos por diferencia: el entramado de la *objetividad*) sólo se puede pensar de manera negativa. En sentido riguroso, ese colapso equivale a un vaciamiento, y es por esto que la decisión se hace posible.²³

En términos gramscianos hay que pensar de manera muy diferente. En primer lugar, el colapso de un discurso hegemónico es más bien representado como una *disgregación*. Es decir, un discurso hegemónico siempre es un conjunto más o menos estable de discursos diferentes, a los cuales se consigue dar un orden determinado por un objetivo general. En este sentido, sería más correcto hablar siempre de un *sistema hegemónico*, para aludir a su carácter complejo y relativamente inestable. En segundo lugar, si se trata de una disgregación, la disrupción de un sistema hegemónico no deja aflorar sino sus *pedazos*, que son también ellos siempre proyectos hegemónicos que habían quedado subordinados al proyecto dominante. Estos pedazos no son necesariamente proyectos hegemónicos globales; de hecho, su subalternidad respecto al discurso dominante deriva de su escasa o insuficiente capacidad de universalizarse, es decir, de no haber formulado una posición coherente para todas las cuestiones cruciales de la vida nacional y de su proyección internacional. En tercer lugar, la

²³Laclau habla de una incompatibilidad entre *política* y *espacio*, en donde con espacio se entiende toda estructura de articulación. Por lo contrario, política se identifica con el *tiempo*, en el sentido de una irrupción (o mejor dicho de una *dis*-rupción) puntual, de carácter negativo, cuyo éxito la convierte inmediatamente en espacio, articulación, objetividad, hegemonía, etc. (Laclau 1990, pp. 68 y ss.).

crisis, es decir, la disgregación del sistema hegemónico, se determina por la elaboración de un sistema alternativo, en el sentido de un sistema global, que se presenta como alternativa total al pre-existente. El proyecto hegemónico es pues una visión de lo que es la civilización en todos sus aspectos.

Estas consideraciones se desprenden de un texto clave, escrito por Gramsci en el Cuaderno 13 (§ 23) bajo el título *Observaciones sobre algunos aspectos de la estructura de los partidos políticos en periodos de crisis orgánica*. La primera parte de este parágrafo, que reproducimos a continuación, se basa sobre una versión anterior (en el Cuaderno 4, § 69) que se titulaba *Sobre los partidos* y que en la presente redacción resulta profundamente ampliada y enriquecida, dado que sólo ahora el tema de la crisis orgánica aparece con fuerza:

En cierto punto de su vida histórica los grupos sociales se separan de sus partidos tradicionales, o sea que los partidos tradicionales en aquella determinada forma organizativa, con aquellos determinados hombres que los constituyen, los representan y los dirigen no son ya reconocidos como su expresión por su clase o fracción de clase. [...] ¿Cómo se crean estas situaciones de oposición entre representantes y representados, que del terreno de los partidos (organizaciones de partido en sentido estricto, campo electoral-parlamentario, organización periodística) se refleja en todo el organismo estatal, reforzando la posición relativa del poder de la burocracia (civil y militar), de la alta finanza, de la Iglesia y en general de todos los organismos relativamente independientes de las fluctuaciones de la opinión pública? En cada país el proceso es distinto, si bien el contenido es el mismo. Y el contenido es la crisis de hegemonía de la clase dirigente, que se produce ya sea porque la clase dirigente ha fracasado en alguna gran empresa política para la que ha solicitado o impuesto con la fuerza el consenso de las grandes masas (como la guerra), o porque vastas masas (especialmente de campesinos y de pequeñoburgueses intelectuales) han pasado de golpe de la pasividad política a una cierta actividad y plantean reivindicaciones que en su conjunto no orgánico constituyen una revolución. Se habla de *crisis de autoridad* y esto precisamente

es la crisis de hegemonía, o crisis del Estado en su conjunto. (Gramsci 1981-2000, t. 5, p. 52).

También en esta versión el centro de gravedad del texto reside en la vida de los partidos políticos y en la dinámica de su crisis. Sin embargo, se precisa que esta crisis, cuya forma general es dada por la separación y el conflicto entre representantes y representados (a nivel de partido como de Estado), se debe al hecho que las masas de los gobernados han entrado en una dinámica incompatible con la *lógica* que hasta la fecha ha sustentado las relaciones de fuerzas al interior del Estado. Esto puede pasar por varias razones. Lo que cuenta es sin embargo el hecho que, las clases dirigentes viéndose obligadas a *involucrar* las masas de manera activa (véase a este propósito el pasaje del Cuaderno 9, § 103 citado en el tercer apartado de este artículo), les ofrecen la posibilidad de potenciar su propio discurso hegemónico. De ahí que la crisis de hegemonía no se puede pensar como el *cese* de una *creencia* (p. ej. la creencia en la autoridad), sino todo lo contrario, este mismo cese es la expresión exterior de la formación de una alternativa hegemónica concreta.

64

Hegemonía, ideología y sentido común: la visibilidad de las hegemonías alternativas

Lo antes dicho nos lleva a considerar la relación entre hegemonía, ideología y sentido común. En efecto, si la hegemonía es una actividad que se ejerce sobre otros niveles, subordinados y parciales, de hegemonía, ¿qué son, donde se ubican y qué función tienen en este “sistema” la ideología y el sentido común? No es esta la ocasión para discutir detenidamente la extensión semántica de estas expresiones en los *Cuadernos de la cárcel*.²⁴ Me limitaré aquí a dar unas indicaciones sobre lo que, en mi opinión, es la orientación fundamental del pensamiento de Gramsci al respecto.

El sentido común, exactamente como la filosofía profesional, son ideologías, es decir maneras más o menos coherentes y efectivas de organizar una visión del mundo. El sentido común, según el tratamiento

²⁴ Para una presentación amplia de estas nociones véase Frosini (2003b, cap. 9) y sobre la noción de ideología ver Frosini (2014).

que Gramsci hace en el Cuaderno 11 (§ 12) es entonces una actividad ideológica que se caracteriza por la falta de coherencia y efectividad en su labor de organización de la visión del mundo de los grupos sociales que se encuentran en cada ocasión *inmersos* en él (Gramsci 1981-2000, t. 4, pp. 256-58).

Sin embargo, el sentido común, en cuanto es una forma de ideología, no carece del todo de actividad: es un conjunto de creencias, opiniones, etc. en donde la pasividad y la actividad se entrelazan siempre. En un cierto sentido, se puede definir como un *umbral* entre el discurso coherente de la filosofía y los elementos dispersos que forman parte del sentido común. Estos elementos son de varios tipos: religión y folklore fundamentalmente; pero, aparte de eso, también ideas políticas, científicas, filosóficas, etcétera. Los elementos del sentido común tienen entonces orígenes muy diferentes: la religión y el folklore forman parte de la cultura popular, las ideas políticas no necesariamente, y las ideas científicas y filosóficas necesariamente nacen fuera de la cultura popular. Sin embargo, todos estos elementos se convierten en componentes del sentido común, en la medida en que se encuentran bajo el mismo régimen ideológico de falta de coherencia, es decir, de falta de elaboración crítica.

Este punto resalta con gran eficacia en un pasaje del Cuaderno 11 (§ 12), donde Gramsci nota que lo que en realidad caracteriza el sentido común no es el origen de sus elementos, sino el carácter acríptico de su combinación, y concluye afirmando que antes que todo es indispensable hacer un "inventario" de la "infinitud de huellas" que el "proceso histórico" ha dejado en cada uno (Gramsci 1981-2000, t. 4, p. 246). Ese inventario no implica la renuncia a los elementos locales, tradicionales, de la cultura de cada uno, como p. ej. el dialecto, las canciones y los cuentos populares etc., incluso la creencias religiosas. Gramsci no quiere *destruir* y escribir luego sobre una página blanca. Hacer un inventario de las *huellas* —es decir, de los elementos dispersos que forman el entramado del sentido común— consiste en un trabajo de restitución de estos elementos a su dimensión hegemónica. Se trata, en otras palabras, de reinterpretarlos a partir de su naturaleza fundamentalmente política, histórica, reorganizándolos a partir de la perspectiva y de las necesidades de las clases subalternas, cuya

ideología ellos forman. Así lo que es una ideología disgregada puede convertirse en un proyecto hegemónico.

En cuanto es un *umbral* entre la filosofía y una gran serie de elementos de la cultura nacional, el sentido común es un lugar de lucha y de disputa, porque es criticándolo, reformándolo y reorganizándolo que la filosofía ejerce su función, que consiste entonces en producir una visión del mundo que otorgue coherencia a la ideología de la clase dirigente y que consiga articular alrededor de esta ideología toda una *constelación* de formaciones ideológicas menos coherentes pero relacionadas de forma subalterna a la ideología hegemónica. Y por otro lado, en cuanto se preocupa por criticar y reformar el sentido común, la filosofía tiene una estrecha relación con la hegemonía: ejerce una función hegemónica, es parte de una actividad hegemónica más amplia, incluso ocupa en el contexto del sistema hegemónico un lugar privilegiado, que deriva del hecho de que la filosofía —en cuanto es una actividad dirigida a los problemas de la sociedad en su conjunto y, al mismo tiempo, se caracteriza por un elevado grado de abstracción— es capaz de organizar ese mismo sistema también en sus partes no filosóficas, asignando, por decirlo así, a cada una su función. En efecto, se puede decir que en el momento en que el sentido común entra en contacto con la filosofía, se ve involucrado en una dinámica de tipo hegemónico; es decir, el carácter disgregado e incoherente del sentido común es —por lo menos parcialmente y, en medida variable, acorde a la época, al país, etc.— reformulado y reformado por una actividad hegemónica.²⁵

Esta actividad de articulación del sentido común en base a una visión del mundo marca el cambio: en sí mismo, el sentido común se caracteriza por el predominio de elementos de *espontaneidad*. Sin embargo, la espontaneidad es aquí el signo no de la falta de un trabajo hegemónico, sino de su carácter total o parcialmente *indocumentado*, donde indocumentado quiere decir nada más que en el trabajo de organización hegemónica que aparece como espontaneidad, prevalece la falta de una visión del mundo global y coherente.²⁶ De hecho, la espontaneidad pura no existe; lo que se da es la falta de control, el carácter asistemático de la actividad ideológica que se ejerce en el

25 Al respecto véase el Cuaderno 8, § 173 (Gramsci 1981-2000, t. 3, pp. 303-4).

26 Cfr. Cuaderno 11, § 12 (Gramsci 1981-2000, t. 4, p. 245).

sentido común, el carácter semicasual de las influencias hegemónicas que se cruzan y chocan en este vasto campo.²⁷

Por esta razón, se puede decir que en el espacio social no hay momentos del todo exentos de hegemonía, y que una crisis orgánica no se puede pensar como la desaparición —aunque sea sólo por un *instante*— de toda determinación hegemónica. La crisis es más bien la desarticulación (más o menos generalizada) de una determinada estructura hegemónica. Esta desarticulación deja *ver* a las masas populares las virtualidades hegemónicas que en aquella estructura quedaban *incluidas y subordinadas*, es decir, reducidas a funciones internas de aquella y por esta razón no se dejaban *visualizar*.

Hay que insistir sobre esta doble implicación recíproca, entre el carácter global de la hegemonía y la visibilidad de las *capas* de los discursos hegemónicos subordinados. Si la fórmula hegemónica dominante es global, es decir, si se relaciona con el conjunto de las relaciones de fuerzas a nivel nacional e internacional, el carácter contingente del sistema hegemónico no aparece como tal. La visibilidad del carácter hegemónico de sus elementos coincide con su crisis, con su disgregación. Todo lo que aparecía como obvio y evidente se vuelve expresión de una determinada manera de organizar las relaciones de fuerzas.

Esta visibilidad es un hecho ideológico de gran calado: no tiene nada que ver con una idea de convicciones subjetivas o, peor aún, de sugerencias. Expresa una nueva estructura práctica que se está consolidando en la sociedad y en el Estado, y que ha llegado a un punto crítico, porque ha cuestionado el carácter *natural* del sistema hegemónico. En este sentido, se puede decir que la visibilidad del carácter contingente de la organización hegemónica de la relaciones de fuerzas coincide con la existencia de formas de organización autónomas de las clases subalternas, de manera que, a partir de estas

27 "De la expresión 'espontaneidad' pueden darse diversas definiciones, porque el fenómeno al que se refiere es multilateral. Antes que nada hay que señalar que no existe en la historia la espontaneidad 'pura': ésta coincidiría con la 'pura' mecanicidad. En el movimiento 'más espontáneo' los elementos de 'dirección consciente' son simplemente incontrolables: no han dejado ningún documento verificable. Puede decirse que el elemento de la espontaneidad es, por ello, característico de la 'historia de las clases subalternas' e incluso de los elementos más marginales y periféricos de estas clases" (Cuaderno 3, § 48, Gramsci 1981-2000, t. 2, pp. 51-52).

organizaciones, *todos* los discursos hegemónicos presentes en la sociedad conocen una redistribución orgánica.

Referencias Bibliográficas

Althusser L. (1967). Contradicción y sobredeterminación (Notas para una investigación). En *La revolución teórica de Marx* (Marta Harnecker, Trad., pp. 71-106). Ciudad de México, México: Siglo XXI.

Ancona C. (1965). L'influenza del *Vom Kriege* di Clausewitz nel pensiero marxista da Marx a Lenin [La influencia del *De la guerra* de Clausewitz en el pensamiento marxista de Marx a Lenin]. *Rivista storica del socialismo*, 8(25-26), 129-54.

Antonini F. (2016). "Il vecchio muore e il nuovo non può nascere": cesarismo ed egemonia nel contesto della crisi organica ["Lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer": cesarismo y hegemonía en el contexto de la crisis orgánica]. *International Gramsci Journal*, 2(1), 167-84. Recuperado de <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss1/26/>

De Felice F. (1977-1979). Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci [Revolución pasiva, fascismo, americanismo en Gramsci]. En F. Ferri (Ed.), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Firenze nei giorni 9-11 dicembre 1977* (Vol. 1, pp. 161-220). Roma, Italia: Editori Riuniti-Istituto Gramsci.

Frosini F. (2003a). Sulla "traducibilità" nei "Quaderni" di Gramsci [Sobre la "traducibilidad" en los "Cuadernos" de Gramsci]. *Critica marxista*, (6), 29-38.

Frosini F. (2003b). *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere* [Gramsci y la filosofía. Ensayo sobre los *Cuadernos de la cárcel*]. Roma, Italia: Carocci.

Frosini F. (2010). *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci* [La religión del hombre moderno. Política y verdad en los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci]. Roma, Italia: Carocci.

- Frosini F. (2014). Ideologia em Marx e em Gramsci [Ideología en Marx y en Gramsci]. *Educação e Filosofia*, 28(56), 559-82.
- Frosini F. (2016a). De la mobilisation au contrôle: les formes de l'hégémonie dans les "Cahiers de prison" de Gramsci [De la movilización al control: las formas de la hegemonía en los "Cuadernos de la cárcel" de Gramsci]. *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 128(2), 1-15. Recuperado de <http://mefrim.revues.org/2918>.
- Frosini F. (2016b). Traducibilità dei linguaggi e filosofia della praxis: su una fonte crociana dei "Quaderni" [Traducibilidad de los lenguajes y filosofía de la praxis: sobre una fuente croceana de los "Cuadernos"]. *Critica marxista*, (6), 39-48.
- Gramsci A. (1980). Neutralità attiva ed operante [Neutralidad activa y operante]. En S. Caprioglio (Ed.), *Cronache torinesi. 1913-1917* (pp. 11-12). Torino: Einaudi.
- Gramsci A., Gerratana, V. (Ed.). (1981-2000). *Cuadernos de la cárcel* (Vols. 1-6, A. M. Palos, Trad.). Ciudad de México, México: Era.
- Gramsci A. (1982). La lingua unica e l'esperanto [La lengua única y el esperanto]. En S. Caprioglio (Ed.), *La città futura, 1917-1918* (pp. 672). Torino: Einaudi.
- Gramsci A. (2009). *Epistolario*, Vol. 1, gennaio 1906-dicembre 1922 (D. Bidussa, et al., Eds.). Roma, Italia: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Kanoussi D. (2000). *Una introducción a Los cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci*. Ciudad de México: Plaza y Valdés.
- Laclau E. (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time* [Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo]. Londres, Reino Unido: Verso.
- Laclau E. (2000). Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics [Identidad y Hegemonía: el rol de la Universidad en la constitución de la lógica política]. En J. Butler, E. Laclau, S. Žizek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left* (pp. 44-89). Londres, Reino Unido: Verso.

- La Porta L. (2009). Crisi organica [Crisis orgánica]. En G. Liguori y P. Voza (Eds.), *Dizionario gramsciano, 1926-1937* (pp. 180-82). Roma, Italia: Carocci.
- Lenin, N. (1967), Rapporto presentato all'apertura della VII Conferenza del partito del governatorato di Mosca [Informe presentado en la apertura de la VII Conferencia del partido de la gobernación de Moscú]. En *Opere complete* (Vol. 33, pp. 67-84). Roma, Italia: Editori Riuniti. (Trabajo original publicado en 1921).
- Lukács G. (1978). *Il giovane Marx* [El joven Marx] (A. Bolaffi, Trad.). Roma, Italia: Editori Riuniti. (Trabajo original publicado en 1954).
- Paggi L. (1970). *Antonio Gramsci e il moderno principe. Nella crisi del socialismo italiano* [Antonio Gramsci y el Príncipe moderno. En la crisis del socialismo italiano]. (pp. 3-42). Roma, Italia: Editori Riuniti.
- Paggi L. (1984). *Le strategie del potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese. 1923-1926* [Las estrategias del poder en Gramsci. Entre el fascismo y el socialismo en un solo país. 1923-1926]. Roma, Italia: Editori Riuniti.
- Rapone L. (2011). *Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919)* [Cinco años que parecen siglos. Antonio Gramsci del socialismo al comunismo. 1914-1919]. Roma, Italia: Carocci.
- Razeto Migliaro L. y Misuraca P. (1978). *Sociologia e marxismo nella critica di Gramsci. Dalla critica delle sociologie alla scienza della storia e della politica* [Sociología y marxismo en la crítica de Gramsci. De la crítica de las sociologías a la ciencia de la historia y de la política]. Bari, Italia: De Donato.
- Roccu R. (2017). Passive revolution revisited: From the Prison Notebooks to our "great and terrible world" [La revolución pasiva revisitada: de los Cuadernos de la Cárcel a nuestro "mundo grande y terrible"]. *Capital & Class*, 1-24. DOI: 10.1177/0309816817692120.
- Taboni P. (1979). La gramsciana "neutralità attiva ed operante" [La "neutralidad activa y operante" gramsciana]. *Differenze*, 10, 119-87.

- Thomas P. D. (2006). Modernity as "passive revolution": Gramsci and the Fundamental Concepts of Historical Materialism [La modernidad como "revolución pasiva": Gramsci y los conceptos fundamentales del materialismo histórico]. *Journal of the Canadian Historical Association / Revue de la Société historique du Canada*, 17(2), 61-78.
- Thomas P. D. (2009). *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony, and Marxism* [El momento gramsciano. Filosofía, hegemonía y Marxismo]. Leiden, Países Bajos: Brill.
- Vacca G. (2017). *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci* [Modernidades alternativas. El novecientos de Antonio Gramsci]. Torino, Italia: Einaudi.
- Voza P. (2004). Rivoluzione passiva [Revolución pasiva]. En F. Frosini y G. Liguori (Eds.), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere* (pp. 189-207). Roma, Italia: Carocci.

Gramsci contemporáneo: ecos de la voluntad nacional-popular en América Latina

*Contemporary Gramsci: Echoes of the National-Popular Will
in Latin America*

Martín Cortés
Universidad Nacional General Sarmiento, Argentina

RESUMEN El artículo se centra en el concepto gramsciano de voluntad nacional-popular a partir de su productividad para dar cuenta, especialmente, de dos aspectos centrales de la constitución de los sujetos políticos: la necesidad de inscribirse en una historia, entendida como articulación de diferentes momentos de resistencia y lucha política; y la centralidad de un momento "jacobino" que produzca unidad política y, de ese modo, contribuya a la construcción de dicha historia. A partir del trabajo sobre este concepto, el texto se inscribe en una serie de discusiones latinoamericanas en torno de los modos de leer a Gramsci en la región y de las posibilidades de interpretar desde sus categorías los procesos políticos de los últimos años.

PALABRAS CLAVE príncipe moderno; unidad política; política latinoamericana.

ABSTRACT *The article focuses on the Gramscian concept of national-popular will based on its productivity to account, especially, for two central aspects of the constitution of political subjects: the need to enroll in a history, understood as articulation of different moments of resistance and political struggle; and the centrality of a "Jacobin" moment that produces political unity and, in this way, contributes to the construction of that history. Based on the work on this concept, the text is part of a series of Latin American discussions on ways to read Gramsci in the region and the possibilities of interpreting from their categories the political processes of recent years.*

KEY WORDS *Modern Prince; Political Unity; Latin American Politics.*

| | |
|----------------------------|------------|
| RECIBIDO RECEIVED | 11-10-2017 |
| APROBADO APPROVED | 30-11-2017 |
| PUBLICADO PUBLISHED | 13-12-2017 |

NOTA DEL AUTOR

Martín Cortés, Universidad Nacional de General Sarmiento y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, Argentina.

Una versión previa de este texto fue presentada en el Coloquio Internacional Antonio Gramsci, realizado en Campinas, Brasil, en agosto de 2017.

Correo postal: Acevedo 830 PB B, Ciudad de Buenos Aires, Argentina (1414).

Correo electrónica: martincort@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3338-5133

¿Existe una tradición latinoamericana de lecturas de Gramsci?

A ochenta años de su muerte, el carácter global de la figura de Antonio Gramsci es incontestable. Sus textos y reflexiones se han traducido a lo largo y ancho del planeta, deviniendo acervo de diferentes tendencias políticas, distintos abordajes disciplinares y diversos temas de indagación. En los últimos años, a su vez, han comenzado a surgir interrogantes en torno de las diferentes estrategias de lectura de Gramsci de acuerdo a la geografía que se indague. En parte, estos interrogantes surgen de los importantes giros que se vienen dando en las investigaciones que se llevan adelante en Italia. Allí, luego de las desventuras que el propio Gramsci atravesó en los años noventa tras la disolución del Partido Comunista Italiano, se percibe un tímido resurgir de su figura, a través de algunas reivindicaciones teórico-políticas y, sobre todo, de una revisita filológica a su obra que se condensa en la nueva edición en curso de los *Quaderni del carcere*, nada menos que como *Edizione Nazionale*, es decir, colocando al sardo en la escena de los grandes hacedores de la cultura italiana. Esta tercera oleada, tras la clásica edición temática de Felice Platone y Palmiro Togliatti en la posguerra, y la edición crítica y cronológica de Valentino Gerratana en 1975, se beneficia de nuevos descubrimientos ligados con la datación de la escritura de Gramsci y apunta a restituir una cantidad de problemas que Gerratana solucionó a través de decisiones editoriales (respecto de fragmentos tachados, de abreviaciones, etcétera). Se trata, en suma, de una edición filológicamente más trabajada, aun si posiblemente resulte un poco más engorrosa para la lectura.¹ No es nuestro propósito entrar en el debate sobre estas diversas ediciones, sino, como sugiere la pregunta que abre este apartado, interrogar las características de las lecturas latinoamericanas de Gramsci, si tal cosa pudiera pensarse como tal. Sólo que este comienzo es obligado porque, en las discusiones recientes, aparece más de una vez la tesis de que si algo caracteriza a las interpretaciones propuestas en América Latina es su carácter de apropiaciones “políticas” del pensamiento del comunista italiano.

¹ Para una historia general de las discusiones en torno de la figura de Gramsci, ver Liguori (2012). Sobre la nueva *Edizione Nazionale*, se puede consultar el número especial dedicado a la misma por la revista *Studi Storici* (2011, número 4), que incluye textos de, entre otros, Giuseppe Vacca, Giuseppe Cospito, Fabio Frosini y Leonardo Rapone.

Menudo problema: ya volveremos sobre qué podría significar esto. Digamos antes que estas discusiones apenas si han tomado un carácter escrito, pues solo algunas intervenciones, entre otros de Guido Liguori y de Fabio Frosini, se han detenido en esto que aparece como una “característica” del gramscismo latinoamericano.² Sin embargo, dos de los más importantes eventos gramscianos realizados en este especial 2017, el *convegno* Egeonia e Modernità. Il Pensiero di Gramsci in Italia e nella Cultura Internazionale, realizado en Roma en el mes de mayo, y el Coloquio Internacional Antonio Gramsci, realizado en Campinas, Brasil, en el mes de agosto, estuvieron atravesados por las discusiones sobre los distintos modos de apropiación *geográfica* de Gramsci.³ Y, como las actas mostrarán prontamente, no se trató meramente de constatar diferencias de estilo, sino de confrontar operaciones de lectura, en discusiones que tuvieron incluso momentos ríspidos en virtud de las distintas vías de reclamar el *derecho* a Gramsci.

En cualquier caso, la discusión no deja de probar cierta vitalidad del gramscismo, al fin y al cabo nadie discute los modos de apropiarse de un autor si no se busca, justamente, proceder a su apropiación. Para comenzar este trabajo, quisiera sugerir algunas características de lo que podría pensarse como una tradición gramsciana latinoamericana. No afirmaré con total convicción que tal cosa existe, pero sí que podemos encontrar una serie de formas de lectura que interpelan al lector latinoamericano en el sentido más profundo, es decir, incluso más allá de lo que ese lector sabe de sí (el término *interpelación* no es inocente: está usado en el estricto sentido althusseriano, nadie decide libremente ser o no interpelado, más bien la interpelación antecede a la posibilidad de elaborarla). Para volver entonces a los elementos apenas sugeridos anteriormente, podríamos decir que si algo podría caracterizar una

²Se puede consultar al respecto el suplemento especial “Global Gramsci”, del periódico italiano *La Repubblica* del 19 de febrero de 2017, donde Liguori refiere a la suerte de Gramsci en distintos países del mundo. Para la Argentina, afirma: “Forte, come in tutta l’America Latina, l’articolazione tra teoria y política” (Liguori, 2017, p. 16). De Frosini puede leerse la entrevista “Hégemonie, praxis, traduction” en el sitio *periode.net* (Frosini, 2017) o la entrevista “Gramsci, Althusser y el marxismo”, que le realizara el sitio mexicano “Los Tiempos Equívocos” (Frosini, 2016).

³Aquí podrían agregarse las Jornadas Incursiones Gramscianas Argentinas, realizadas en Buenos Aires en junio de 2017, instaladas explícitamente en el debate en torno de las lecturas argentinas, y latinoamericanas en general, de Gramsci.

lectura latinoamericana de Gramsci, sería el hecho de estar atravesada por un *uso* político del revolucionario sardo, lo cual también podría nombrarse, con algo más de distancia, como un política del uso de Gramsci. El término (*uso*) ciertamente no es neutral ni novedoso: evoca directamente el título de uno de los trabajos más relevantes del gramscismo latinoamericano: *Los usos de Gramsci*, publicado por Juan Carlos Portantiero en 1981. Allí se revisan una cantidad de temas centrales del pensamiento de Gramsci, como problemas mismos de interpretación teórica y para ponerlos en diálogo con las preguntas latinoamericanas que aquejaban entonces al sociólogo argentino que pasaba sus días de exilio en México. Ahora bien, la palabra *uso* podría sugerir una *instrumentalización* de Gramsci, y aquí ya pasaríamos del tono descriptivo al tono crítico: los latinoamericanos trataríamos a Gramsci alejados del interés sustantivo, para hacerlo decir las cosas que queremos decir (que a la vez han sido muchas y han cambiado con el tiempo, de modo que Gramsci ha estado efectivamente presente para decir cosas bastante diferentes). En parte esto es así, pero es preciso también contraponer dos precauciones a este sumario juicio: en primer lugar que la tradición latinoamericana es profundamente atenta a la letra gramsciana, estudiosa de sus momentos, traductora voraz y casi instantánea de las distintas ediciones de sus obras (luego de la edición Togliatti traducida rápidamente en Argentina a partir de los cincuenta, y la edición Gerratana que también pocos años después de publicarse en Italia es traducida por *Era* en México, bien podríamos preguntarnos, parafraseando a Ricardo Piglia en su *Respiración artificial*: ¿quién de nosotros traducirá la *Edizione Nazionale*?), aun si es menos dada a las operaciones filológicas. En todo caso, hay una relación fuerte entre teoría y política: ni un practicismo que sólo usa a Gramsci para legitimarse, ni un trabajo en la interioridad del texto para salir luego hacia la política. La segunda precaución que podría sugerirse parte de la singularidad de Gramsci como autor: su *uso* no es un problema accesorio o menor, sino que es, en buena medida, el corazón de su teoría: ella exige *ser usada*. A propósito de la traducción, Walter Benjamin (2010) sugería que cuando estamos frente a una obra potente, del orden de lo que suele llamarse *clásico*, es ella misma la que consiente y auspicia la traducción, pues se trata de la búsqueda

de un lenguaje total (aun si el hecho mismo de la traducción sugiere la imposibilidad de dicha búsqueda). Algo análogo podría decirse de Gramsci: el uso político está consentido y auspiciado por la obra, no es un momento exterior ni posterior. Es justamente al calor de la interrogación política que sus reflexiones parecen cobrar vida, incluso si ella puede hacerse, frente a una obra tan amplia y compleja, desde tan disímiles puntos de partida.

Si aceptáramos entonces la plausibilidad de una tradición gramsciana latinoamericana, nos quedaría de todos modos una larga investigación para encontrar las razones de esta tradición. Elegimos quedarnos, por el momento, con una serie de indicaciones: es claro que Gramsci *nos habla* a los latinoamericanos. Acaso una de las razones de ello remita a un contenido que atraviesa buena parte de sus lecturas: un elemento sumamente atrayente para los lectores latinoamericanos de Gramsci ha sido la posibilidad de formular una pregunta fuerte en torno de la relación entre pasado y presente. Y a través de ella pensar modos de inscribir las preguntas por la emancipación en la historia nacional. Tempranamente, la introducción de Gramsci en la región venía con la potencia de preguntas que se formulaban desde una periferia (la italiana) que buscaba sus modos específicos de la emancipación, aun si inscrita en las grandes preguntas universales de la filosofía de la praxis. Esa misma inquietud podía ser *traducida* a América Latina. Por eso, desde el *Echeverría* de Héctor Agosti, tan tempranamente como en 1951, a Gramsci se lo encuentra allí donde los intelectuales latinoamericanos se preguntan por el cruce entre los dilemas políticos de su presente y las deudas de una larga historia de frustraciones en el acontecer de las luchas populares. En este sentido Gramsci operó siempre como una suerte de *lección de método* —José Aricó (1985) utilizaba esta expresión para referirse a Mariátegui, que bien cabe a Gramsci— que partía en sus análisis de las características nacionales de las contradicciones sociales, esto es, de su dimensión estructural y también de su dimensión histórica y cultural, fundamental para descifrar la forma concreta de la lucha de clases. A partir de esa lectura nacional se realiza la proyección hacia las preguntas universales por la emancipación, y no de manera inversa.

Sobre esa doble base (la inquietud política y la pregunta por la relación entre pasado y presente), se podría hacer una larga lista de indagaciones que han ido tejiendo aquello que aquí nos animamos a llamar *gramscismo latinoamericano*. Haciendo caso omiso de esa larga historia, cuya reconstrucción no es tema de este trabajo,⁴ todavía al día de hoy se multiplican los trabajos que acuden a Gramsci instigados por la actualidad política y con vocación de revisar la historia. Lógicamente, los procesos políticos latinoamericanos de las últimas dos décadas (los llamados gobiernos progresistas, posneoliberales o nacional-populares, diferencia menor para nosotros, al menos en este escrito) no salieron indemnes de esta vocación analítica propia del gramscismo latinoamericano. Este texto se incorpora a esa discusión, como veremos, solo lateralmente. Nos interesa sugerir la posibilidad de explorar, con Gramsci, algunas características de estos procesos, especialmente aquellas ligadas con, precisamente, los modos de interrogar la relación entre pasado y presente. Para ello, haremos un largo rodeo por reflexiones de Gramsci al respecto, para volver al final sobre las preguntas del presente, y allí confrontarnos también con otros modos de lectura, también afincados en Gramsci, de estos tiempos.

Variaciones sobre la voluntad colectiva nacional-popular

Para Gramsci, pasado y presente encarnan una relación fundamental, en términos filosóficos y políticos. Y a la vez una relación opaca, no transparente. Su importancia radica en la certeza de que ninguna empresa política transformadora atañe solamente al presente, sino que es también un modo de reescritura de la historia, de modificación del pasado. Pero la opacidad está en el hecho de que esa relación no es autoevidente, sino que requiere de un esclarecimiento, de una intervención política sobre el peso que el pasado ejerce en el presente, al modo en que lo decía Marx en su *Dieciocho brumario*. Esa intervención lejos está de borrar el pasado, o de actuar contra él; su propósito es más bien el de reescribirlo en un sentido emancipatorio,

⁴ Para el caso específico argentino, hemos reconstruido recientemente, junto con Raúl Burgos las distintas tradiciones de lectura que comienzan a desarrollarse en el país en los años cincuenta (Burgos y Cortés, 2017). Para una mirada general sobre la región, se puede consultar el volumen *Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in America Latina* (Kanoussi, Schirru y Vacca, 2011).

esto es, reconstructivo de los distintos episodios en los que las clases subalternas expresaron su soreliano *espíritu de escisión*. Gramsci destina especialmente el breve y conciso Cuaderno 25 al problema de la historia de las clases subalternas. Allí se combina esta pregunta política con el oficio de historiador: Gramsci persigue ambos fines, por un lado una política que redima el pasado, en un sentido que se puede leer como muy afín a las reflexiones contemporáneas de Walter Benjamin (sus *Tesis sobre el concepto de historia* son de 1940), por el otro un modo de hacer historia capaz de recuperar experiencias de las clases subalternas, de sustraerlas del aplastante relato de los vencedores.

En la primera de las notas que lleva por título "Criterios Metodológicos" (Cuaderno 25, Nota 2),⁵ nos habla Gramsci de una historia de los grupos sociales subalternos que aparece siempre *necesariamente* como "disgregada y episódica" (Gramsci, 2000, p.178). Allí, en ese carácter *necesario*, está el sentido político de la afirmación, pues no podría ser de otro modo ya que la dominación consiste en el hecho de que los grupos dominantes rompen la iniciativa de los subalternos. Esta ruptura aborta todo intento de unificación, de modo que sólo la victoria "permanente" (Gramsci mismo usa las comillas), rompe la subordinación, y con ella, la sustracción de la propia historia. Aquí aparece también la advertencia historiográfica: no hay que dejarse llevar por la apariencia de que los subalternos no tienen historia, sino que hay que indagar en ella a contraluz (o a contrapelo), rescatando sus iniciativas autónomas de las operaciones de apropiación de las clases dominantes. La conclusión historiográfica: la *monografía* es la forma primordial de trabajo del *historiador integral*.

La conclusión política requiere una vuelta más e involucra al Estado. Más criterios metodológicos, reunidos en la Nota 5 del mismo Cuaderno: "La unidad histórica de las clases dirigentes ocurre en el Estado, y la historia de aquéllas es esencialmente la historia de los Estados". Dicho de otro modo, unos renglones más abajo: "Las clases subalternas, por definición, no están unificadas y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en 'Estado'" (Gramsci, 2000, p.182). Habría una suerte de equivalencia entre unificación, escritura de

⁵ Para todas las referencias a los *Cuadernos*, utilizamos la edición mexicana de le Editorial Era, traducción de la edición Gerratana de 1975.

la historia y Estado, tanto que se trata de procesos confluyentes, que parecen no mostrar preeminencia de ninguno en particular: un sector social se unifica, deviniendo Estado, construyendo así, su historia. Claro está que no es lo mismo devenir Estado para dominar que hacerlo en pos de la conquista de la *autonomía integral* y bajo el impulso del *espíritu de escisión* (si bien Gramsci admite, en el mismo párrafo, que entre grupos subalternos también hay una relación asimétrica donde uno emerge como hegemónico; y esto trae también sus complejidades). Sin embargo, en lo que refiere a la narración histórica parece haber una estructura común: convertirse en Estado (*diventare stato* en el original) supone colocar un gesto retrospectivo, garantizado por la fuerza de la política, que reconstruye la historia pasada como un relato, ya no como un conjunto de trabajosas monografías. Este sería, a su modo, otro nombre para la revolución: del episodio al Estado, de la monografía a la Historia (con mayúscula).

Continuemos entonces por la vía de la política. ¿Cuál es la importancia política de la reconstrucción de la historia de las clases subalternas? Ella se liga con lo que, en otro momento de los *Cuadernos* Gramsci llama *espíritu estatal*. Este, según la nota 4 del Cuaderno 15 “presupone la continuidad tanto hacia el pasado, o sea con respecto a la tradición, como hacia el futuro, o sea que presupone que todo acto es el momento de un proceso complejo, que está ya iniciado y que continuará” (Gramsci, 1999, p. 177). Una vez más, produce Historia. En este caso, el espíritu estatal (concepto que, por cierto, Gramsci anota para seguir desarrollando) es lo que distingue a un movimiento serio de una “expresión arbitraria de individualismos más o menos justificados”. Política e historia: un movimiento serio, con espíritu estatal, lo es porque se sabe parte de una historia. Incluso podría decirse con más precisión: lo es porque se construye a sí mismo como parte de una historia.

En esta dirección, y mirando hacia América Latina, podemos volver sobre una categoría fundamental del pensamiento de Gramsci: la voluntad nacional-popular. Se trata de un problema íntimamente ligado con la cuestión de la historia que venimos sugiriendo; para Gramsci hay voluntad nacional-popular si hay una densidad histórica capaz de invocar la acción política en el presente, para defenderla,

para realizarla, para combatir en su nombre. Ahora bien, Gramsci problematiza lo *nacional-popular* desde su *falta*, es preciso pensar lo que todavía no existe, o lo que falló en su proceso de constitución. No existe una cultura nacional italiana, y los intelectuales despliegan sus itinerarios con extrañeza respecto del pueblo (y viceversa). Este problema se le aparece a Gramsci en sus preguntas por la literatura nacional, con la hipótesis de que la debilidad de la misma es un signo más de una historia común que no logra constituirse, razón por la cual se trata tanto de un problema cultural como político. Entonces, a propósito de la cultura italiana y de sus intelectuales, Gramsci afirma, en el Cuaderno 23, reescribiendo una nota del 6:

El pasado no vive en el presente, no es elemento esencial del presente, o sea que en la historia de la cultura nacional no hay *continuidad y unidad*. La afirmación de una continuidad y unidad es sólo una afirmación retórica o tiene valor de simple propaganda sugestiva, es un acto práctico, que tiende a crear artificialmente lo que no existe, no es una realidad en acción. (Gramsci, 2000, p. 153, cursivas nuestras).

82

Pasado y presente: no hay continuidad, nos dice Gramsci. Ella aparece como mera retórica o propaganda, no como *realidad en acción*, de modo que la historia que parece hilvanarse se disuelve en el aire, resulta inaprehensible para un proyecto político que pretenda pensar la nación. La voluntad nacional-popular, reiteramos, es aquello que *falta* en Italia. Del mismo modo que las producciones latinoamericanas afines a Gramsci pensaron el problema de nuestra región: ¿no es acaso esa la pregunta de Mariátegui?: había que bucear en la historia peruana, en sus configuraciones singulares y en sus sujetos políticos para producir una política que colocara al socialismo como realización de esa voluntad nacional reconstruida. Ese mismo procedimiento es el que, adelantábamos, parecen admirar los lectores latinoamericanos de Gramsci: un socialismo que hable nuestra lengua.⁶

⁶ La afinidad entre Gramsci y Mariátegui, especialmente afincada en un marxismo heterodoxo y *situado* nacionalmente, ha sido crecientemente explorada en América Latina, sobre todo a partir de los años setenta. En este sentido, cabe destacar los trabajos pioneros de Robert Paris (1983) y José Aricó (1978).

La *falta* de la política que produzca una voluntad nacional-popular se entrecruza en más de una ocasión con esa historiografía que, por su parte, debe escribir la historia de esa falta. A propósito de Maquiavelo, Gramsci se encomienda, en el Cuaderno 13, a proyectar la escritura del moderno *Príncipe*. En ese proyecto hay varios elementos que nos interesan especialmente. Una de las primeras partes, nos dice Gramsci, debe estar dedicada a la *voluntad colectiva*, para preguntarse: “¿cuándo se puede decir que existen las condiciones para que pueda suscitarse y desarrollarse una voluntad colectiva nacional-popular?” (Cuaderno 13, Nota 1). La pregunta genérica tiene su correlato histórico respecto del propio Maquiavelo: “¿Por qué en Italia no se dio la monarquía absoluta en tiempos de Maquiavelo?”. La respuesta, una vez más, es tanto política como historiográfica, y ambiciosa: “Hay que remontarse hasta el Imperio Romano (cuestión de la lengua, de los intelectuales, etcétera), comprender la función de las Comunas medievales, el significado del catolicismo, etcétera: en suma, hay que hacer un esbozo de toda la historia italiana, *sintético pero exacto*” (Gramsci, 1999, p.16, cursivas nuestras).

Como venimos diciendo, el trabajo de reconstrucción histórica, que puede entonces involucrar “toda la historia italiana” apunta a producir “continuidad y unidad”, pues esa es la condición fundamental para la producción de una voluntad nacional-popular. Sin embargo, esta misma nota —y en general los apuntes sobre Maquiavelo y, como veremos, sobre el jacobinismo— nos alerta acerca de un procedimiento que tiene algo de paradójico: para poder producir una historia, convocar aquella “continuidad y unidad”, es preciso *interrumpir* la historia de las clases dominantes y producir, mediante alguna forma de *golpe*, una unidad a partir de los elementos dispersos de los sectores subalternos. La *falta* de una voluntad nacional-popular es en el caso específico italiano, como se sabe, la falta de un elemento *jacobino* que permitiera construir un horizonte político común por sobre los disgregados intereses económico-corporativos (en el mismo sentido del “devenir Estado” al que antes nos referíamos). De cara a esta falta, este es el proyecto del *Príncipe* moderno:

El Príncipe de Maquiavelo podría ser estudiado como una ejemplificación histórica del “mito” soreliano, o sea de una

ideología política que se presenta no como fría utopía ni como doctrinario raciocinio, sino como una creación de fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar en él la voluntad colectiva. (Gramsci, 1999, p.13).

Gramsci elige no un oxímoron sino dos, contrapuestos, para definir al Príncipe: no es *fría utopía*, es decir, una producción basada en un cálculo racional, una utopía degradada por el recurso a una lectura casi matemática de la política (podríamos adivinar aquí una nueva crítica al economicismo, acaso el sentido último de la intervención gramsciana en el marxismo). Por el contrario, es *fantasía concreta* porque existe y no existe al mismo tiempo. La fantasía está en la producción de una unidad política, de una voluntad colectiva que, en los hechos, no existe, y que, esto es más importante aún, no está llamada a existir, ni por la Historia, ni por el desarrollo de las fuerzas productivas—aquí se podría evocar también al Maquiavelo de Althusser (2004), leído claramente en esta senda gramsciana: como quien piensa como fundar un Estado a partir de *nada*—. Es una producción *política* “que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado”: este pueblo disperso constituye la parte *concreta* de la fantasía. La estructura del razonamiento podría ser similar a las reflexiones sobre el sentido común y los núcleos de buen sentido, como elementos que también existen “dispersos y pulverizados”, pero devienen fuerza política si son articulados políticamente (en el Cuaderno 28, Gramsci utiliza la figura del *alfilerazo* —*colpo di spillo* en italiano— como aquello que despierta al buen sentido y corrige el *opio intelectual*). Es el corazón de lo que podríamos considerar como el materialismo político de Gramsci: la producción de un horizonte transformador operando sobre los elementos que existen en el presente, agregándoles su unidad como proyecto o formación política. La figura de aquello que se *agrega* nos resulta fundamental: la lectura de las condiciones políticas es una virtud del Príncipe, tanto como la capacidad de *producir* una unidad entre aquello que está desunido, ese es el *plus* de la política.

En el mismo intenso primer apartado del Cuaderno 13, leemos:

El moderno *Príncipe* debe tener una parte dedicada al *jacobinismo* (en el significado integral que esta noción ha tenido históricamente y debe tener conceptualmente), como ejemplificación de cómo se ha formado en concreto y cómo ha actuado una voluntad colectiva que al menos en algunos aspectos fue creación *ex novo*, original. (Gramsci, 1999, p.16).

Ex novo es sin dudas una afirmación fuerte, que queda del lado de la fantasía, de la nada que precede a la política. Nada no porque no haya nada, sino porque no hay garantías de que la política suceda. Pero Gramsci invita a pensar la voluntad colectiva inscrita en el "real y efectivo drama histórico", que no es sino el lado *concreto* de aquella fantasía.

Podríamos detenernos, aunque sea muy sucintamente, aquí en la importancia que Gramsci atribuye al elemento *jacobino*. Históricamente, éste remite a la fuerza que suscitó y organizó voluntades colectivas y fue capaz de producir Estados modernos. Bajo la sombra del ejemplo francés, una vez más Gramsci piensa Italia a partir de la *falta*: lo que *faltó siempre* fue esa fuerza progresista capaz de arrancar a los sectores dinámicos de la situación *económico-corporativa* e invitarlos a construir una nación. Lo que no sucedió en Italia, sí en Francia, fue la *irrupción* de las grandes masas en la vida política, aquello que ya aparecía en Maquiavelo en la proposición de reforma popular de la milicia. La fuerza del jacobinismo es aquella capaz de torcer la historia, aun si debe hacerlo atendiendo a las posibilidades que ésta provee: como nos dice Gramsci en la nota 24 del Cuaderno 19, el jacobinismo es un temperamento, pero también es un contenido (a propósito de lo cual afirmaba que Trotsky sería un caso de temperamento jacobino sin su contenido, mientras Lenin correspondería a un caso de *adecuación* entre temperamento y contenido). Ese temperamento es capaz de empujar la historia hacia adelante:

Este rasgo, característico del jacobinismo (pero antes también de Cromwell y de los "cabezas redondas") y por lo tanto de toda la gran revolución, de forzar la situación (aparentemente) y de crear hechos consumados irreparables, empujando hacia adelante a la burguesía a fuerza de patadas en el trasero, por parte

de un grupo de hombres extremadamente enérgicos y resueltos. (Gramsci, 1999, p. 400).

El jacobinismo crea hechos consumados, produce una nueva realidad, "irreparable", lee las potencialidades de su época para conducirla más allá de lo que ella parece capaz de dar. Emerge así una tensión constitutiva de la política, aquella que se dirime entre lo que existe y lo que puede producirse. Ese sería el arte, maquiavélico y jacobino (y *gramsciano*), de la política: saber leer las potencias de una coyuntura, más allá de los términos en que esa coyuntura se presenta a sí misma, siempre acechados por el estado de las cosas. El moderno Príncipe sabrá leer lo que está allí oculto, agregándole su unidad política, como decíamos antes. La lectura es inmanente, y en tal sentido no es iluminista, pero es crítica y excede las posibilidades aparentes de la coyuntura, y en tal sentido sí alumbraba una posibilidad *nueva*.

Volviendo al Cuaderno 13, y como si siguiera hablando de un libro, otra parte del moderno Príncipe estará dedicada a la "reforma intelectual y moral", es decir, a la concepción del mundo. La reforma debe ser cultural, política y sobre todo, contra cualquier reduccionismo culturalista, económica ("el programa de reforma económica es precisamente el modo concreto en que se presenta toda reforma intelectual y moral"). La reforma es el punto de partida de la construcción de una voluntad colectiva nacional-popular. Ambas cuestiones, reforma intelectual y moral y voluntad colectiva nacional-popular son, para Gramsci, "dos puntos fundamentales", que hacen a la primera parte del moderno Príncipe y que deben ser expuestos con dramatismo, alejados de la "fría y pedante exposición de raciocinios". Ahora bien, es preciso subrayar las características que Gramsci atribuye al Príncipe respecto de ambos puntos. Al hablar de la reforma, nos dice que el príncipe es "pregonero y organizador"; respecto de la voluntad colectiva, el Príncipe "es al mismo tiempo el organizador y la expresión activa y operante" (Gramsci, 1999, p. 17).

Organización y expresión. Podría leerse allí, para cerrar al menos la lectura apegada al texto gramsciano, un fino equilibrio que nuevamente nos remite a esa relación entre la política del Príncipe y los elementos a ser organizados. El Príncipe es expresión porque representa algo que efectivamente existe, que no es sino la potencia

popular, aun si se trata de elementos dispersos y pulverizados. Porque se dirige a ellos es que se trata de un discurso dramático, alejado del doctrinarismo, preocupado por hablar la lengua popular. Sin embargo, debe ser también organizador, productor de esos mismos elementos. No los toma tal cual existen, sino que con ellos produce una novedad. En este sentido, nos encontramos en la misma problemática que con la historia: es la intervención política sobre los elementos dispersos lo que produce su unidad, como afirmamos antes que es la intervención política la que puede producir la unidad de la historia, de aquello que antes eran fragmentos y episodios. La intervención política produce una nueva realidad (le *agrega* la unidad) de cara al futuro pero también, y fundamentalmente, de cara al pasado. El Príncipe interpreta, organiza, escribe la historia. Organización y expresión: es preciso retener esa relación, esa *dialéctica*.

Aquí podemos volver a reiterar la importancia de la figura del *devenir Estado*: para Gramsci es fundamental el momento de la unidad, es allí donde se produce la política que transforma la historia. Desde luego que esto sucede sobre la base de un gran esfuerzo que acontece antes y más allá del momento de la unidad, y que para Gramsci es especialmente importante, pero sin unidad todo aquello pierde valor, queda en un plano, aunque necesario, inorgánico. Allí se puede ver la crítica a los límites del mito soreliano, que interpreta la forma dramática pero se detiene antes del momento político, dejando a la voluntad colectiva "en su fase primitiva y elemental". Esta fase puede ser eficaz en su faceta destructiva, pero si no propone una forma política de afirmación y construcción alternativa, está condenada a repetir la dispersión.

Preguntas latinoamericanas

Si la lectura de Gramsci hecha hasta aquí pudiera sintetizarse rápidamente, diríamos que el proyecto de una voluntad colectiva nacional-popular tiene como doble condición la posibilidad de inscribirse en una historia y, al mismo tiempo, la operación política de construir esa historia, lo cual supone a la vez la construcción de un sujeto político capaz de encarnarla y batirse en su nombre. Dicho esto, podríamos cerrar preguntándonos si la realidad latinoamericana de los

últimos años no sugiere exploraciones por estas sendas gramscianas, que puedan además colocarse en la posible tradición latinoamericana de lectura de Gramsci a la que aludimos al iniciar este trabajo.

Desde nuestro punto de vista, pensar este problema desde América Latina sugeriría la pregunta por la posibilidad de leer los procesos políticos latinoamericanos de los últimos años (el ciclo progresista, posneoliberal, nacional-popular, de acuerdo a los diversos modos en que estos diez o quince años fueron llamados), como un intento por construir nuevas voluntades nacional-populares. Hacer este ejercicio implicaría poner el énfasis en los modos de discusión de la historia de los últimos años, así como en las capacidades políticas de las fuerzas progresistas de construir nuevos horizontes políticos sobre la base de las crisis del neoliberalismo que los antecedieron. Así, lo que está en juego, finalmente, es el modo de concebir la relación entre los gobiernos progresistas y los ciclos de protesta y movilización social que los precedieron. Es un hecho que las cosas se dieron de esta manera: el neoliberalismo entró en crisis entre los años noventa e inicios de siglo a través de un largo y diverso ciclo de protestas y activación de movimientos populares en distintos países de la región. A ello le sucedieron, también con ritmos e intensidades diferenciadas, los gobiernos que dominaron parte de la región en los últimos años, al menos hasta 2015. A su vez, no debe obviarse el hecho de que los gobiernos acceden al poder político mediante elecciones formales, lo cual coloca toda una serie de dilemas específicos respecto de las posibilidades y complejidades de actuar en el marco de una democracia cuyas reglas actúan como limitante de determinadas perspectivas o incluso como amenaza en tiempos de crisis. Con todo, el problema es el de las formas de traducción de la energía social en materia estatal, en gobierno. Sobre esto se ha venido discutiendo largamente en la región. Las miradas más críticas sostienen que al momento de cristalizarse la alternativa post-crisis al nivel del Estado, aun si es con un signo progresista, esto implica una regresión en las condiciones sociales y políticas de las clases subalternas, o supone directamente una política de desmovilización de sectores radicales y una pérdida de vocación transformadora por parte de sectores que pasan del ciclo de resistencia al ciclo de gobierno. Algunas de estas lecturas fueron

realizadas también sobre la base de contribuciones conceptuales gramscianas. Se debe destacar especialmente el trabajo de Massimo Modonesi, quien en los últimos años ha leído el ciclo de los gobiernos progresistas en América Latina desde la categoría de *revolución pasiva* (Modonesi, 2013). Se trata de un serio trabajo que invita a una larga discusión que aquí apenas esbozaremos, porque no solo involucra una caracterización política de los últimos quince años, sino también un trabajo de revisión y actualización sobre el concepto en cuestión y, más importante aún, una mirada de largo aliento sobre los modos en que el mismo fue apropiado en la larga y densa historia del gramscismo latinoamericano (Modonesi, 2017). Nos permitimos una cita algo extensa que sintetiza el balance de Modonesi del ciclo progresista, al menos en materia de subjetivación política de los sectores subalternos:

Hay que reconocer un reflujo hacia la subalternidad, una pérdida de capacidad antagonista y de márgenes de autonomía de los actores y movimientos sociales que fueron protagonistas de las luchas sociales en América Latina a la hora de la activación del ciclo antineoliberal. Como contraparte, se hacen evidentes tendencias a la institucionalización, delegación, desmovilización y despolitización (cuando no al autoritarismo, burocratización, clientelismo, cooptación y represión selectiva) que caracterizan los escenarios políticos dominados por la presencia de gobiernos progresistas. Afloran las “perversiones” de proyectos de transformación que, al margen de las declaraciones de intención, están despreciando, negando o limitando la emergencia y el florecimiento de la subjetividad política de las clases subalternas, centrándose en iniciativas y dinámicas desde arriba que lejos de promover procesos democráticos emancipatorios, reproducen la subalternidad como condición de existencia de la dominación. (Modonesi, 2013, p. 234-235).

Esta lectura se basa fundamentalmente en la tesis de la *perversión*, esto es, en la idea de que existía una potencialidad transformadora en los sectores subalternos activados en la lucha contra el neoliberalismo que, lejos de ser expresada o realizada en los gobiernos progresistas, es recortada y amputada, es decir, *pervertida*. No es el centro de esta reflexión la discusión en términos de caracterización, sino que

pretendemos solamente subrayar cómo este modo de lectura de los procesos políticos conduce a un modo particular de utilización del concepto de *revolución pasiva*. Aun en la complejidad que este concepto implica, aquí se trata centralmente de la idea de que las transformaciones que se llevan adelante implican desmovilización, subalternización y ejercicio del poder *desde arriba*. El resultado global, aun si reconoce cambios efectivos, sería la reconstitución de relaciones jerárquicas de dominación.⁷

Clarifiquemos: tenemos un desacuerdo *político* con esta lectura, pero no es ese el nudo de la discusión, pues al mismo tiempo reconocemos la agudeza con la que puede señalar ciertos déficit efectivos de los procesos recientes en materia de construcción política, tanto como la productividad de un ejercicio que ofrece a nuestra época la fuerza interpretativa de uno de los conceptos centrales de los *Cuadernos de la Cárcel*. Nos interesa poner a disposición otro posible enfoque, y otro énfasis, que posiblemente se pierde desde la perspectiva recién descrita, y a eso apuntamos con la reflexión en torno de la voluntad nacional-popular desplegada en este texto. Como afirmábamos más arriba, si situamos el problema en las formas de *traducción* de la energía social en materia estatal, de la protesta en gobierno, el enfoque de la *revolución pasiva* trabaja con el énfasis en aquello que se *pierde*, a partir de la lectura de la traducción como una amputación de los alcances transformadores de aquella energía social. Sugerimos, por el contrario, que una lectura de los procesos latinoamericanos desde la voluntad nacional-popular permite pensar las virtudes de esa *traducción*. No se trataría de una lectura complementaria con la anterior, pues implica ciertos desacuerdos de fondo, sino de la incorporación de otra serie de inspiraciones gramscianas a la interpretación del presente latinoamericano, que buscan poner en valor esos ejercicios

⁷ Podrían mencionarse otros textos que abordan los procesos políticos recientes bajo este prisma de la *perversión*, incluso aludiendo también a la noción de *revolución pasiva* (por caso, Svampa, 2015 y Bonnet, 2015), pero ciertamente con mucho menor desarrollo del mismo que el que ofrece Modonesi. Por otro lado, por tratarse solamente de una proposición exploratoria, acotamos este contrapunto a ciertos usos de Gramsci que se reivindicán interiores a la tradición marxista, aun en una amplia acepción de la misma. Un trabajo más exhaustivo, en este sentido, deberá incluir las prolíficas discusiones con ecos gramscianos que se articulan alrededor de la cuestión del populismo, en la senda abierta principalmente por Ernesto Laclau hace algunas décadas y que hoy reconoce numerosas vías de trabajo en diversos países de América Latina y Europa.

de *traducción*. Nuestra opción por la voluntad nacional-popular como clave de lectura de la época nos conduce, evidentemente, a privilegiar la productividad del momento de unidad política y, por ello, a enfatizar más en lo que se gana (precisamente: la unidad) que en las potenciales radicalidades que se pierden. La pregunta que queda en todo caso postergada es aquella en torno del *restablecimiento* de relaciones de dominación: ciertamente los procesos progresistas no implicaron rupturas en la dominación capitalista, pero lo que nos interesa subrayar es que si ese es el interrogante último que persiste como lo que distingue entre revolución pasiva y transformaciones efectivas de la vida y la organización popular, algo de toda la riqueza y singularidad de esta época puede llegar a diluirse.

Ahora bien, ya hemos sostenido que la voluntad colectiva nacional-popular entraña dos elementos característicos: la proposición de una historia común, y el momento jacobino como constitución de la unidad del sujeto político. Un pequeño paso a través del primero de estos elementos nos puede ayudar a establecer el contrapunto con lo anterior: en esta senda podría señalarse que los primeros signos de trabajo en común entre las diversas experiencias nacionales, más allá de las diferencias que las distinguieron, tuvieron que ver con la relación entre pasado y presente. Los procesos políticos latinoamericanos se forjaron reescribiendo su propia historia nacional y, aunque se trata de una característica general, cabe destacar que en algunos casos implicó la refundación de los acuerdos mismos que constituyen a las naciones, a través de reformas constitucionales —e involucrando incluso cambios en la nominación de los países en cuestión, en lo que constituye un enorme ajuste de cuentas con el pasado—. Así emergió con proyección regional la certeza de que toda disputa por el presente es también un ensayo de reescritura de la historia. Se trata, así, de una discusión que ponía en juego las culturas nacionales, las voluntades nacionales. Aquí el sentido profundamente regional de esto es por cierto una novedad epocal, sobre la cual también cabría profundizar, ya que entraña la necesidad de repensar esa dimensión nacional de la voluntad colectiva que tanto importaba a Gramsci. En todo caso, no debe entenderse a la nación como una esencia cultural estática, sino más bien como un punto de partida epistémico. Es el espacio en el cual el marxismo se

valida, donde su potencia crítica se encuentra con un entramado histórico específico, con el modo concreto en que se despliegan las relaciones sociales capitalistas en un territorio determinado. Por eso bien podría valer, en el capitalismo contemporáneo, pensar esto en términos regionales (quedaría pendiente una pregunta, para América Latina pero hoy también para Europa, en torno de si es posible algo así como una “voluntad colectiva regional-popular”).

Hemos aludido ya a aquel potente filón del pensamiento de Gramsci que posiblemente explique su fortuna en América Latina: la importancia otorgada a la pregunta en torno de la historia nacional en términos de reflexión *situada*. La posibilidad de pensar al socialismo como un modo de continuación de la historia de las luchas populares de una nación, constituyó una poderosa vía de crítica de las versiones más ortodoxas del marxismo latinoamericano, y a la vez la apertura de preguntas sobre la singularidad de los sujetos políticos y los entramados sociales en la región. Y en esa dirección, implicó un punto de partida para preguntarse por las desventuras del socialismo y su relación con el movimiento popular en el continente. En este sentido, atendiendo a la cuestión de la historia recién mencionada cabría también colocar una pregunta por los modos en los que estos procesos políticos han actualizado la pregunta por la relación entre los dilemas nacionales y los significantes propios de las tradiciones de izquierdas. No solo la revolución y el socialismo como nombres propios han pasado por la reciente coyuntura regional, sino que en términos de fuerzas sociales y políticas articuladas en torno de los gobiernos progresistas, hemos asistido a una fluidez en cierto sentido inédita en materia de aproximación de formaciones y tradiciones políticas de izquierda al gobierno.⁸

Dicho esto, señalábamos que la dimensión más sensible para pensar estos procesos a la luz de la voluntad nacional-popular se articula en torno del problema de la operación de interrupción, de ruptura, de la intervención política que permite emprender ese ensayo de

⁸ Específicamente en el caso argentino, siempre caracterizado por la dramática distancia entre peronismo e izquierdas, se podría arriesgar que el kirchnerismo ha resultado sin dudas una experiencia novedosa en materia de rearticulación de esta relación, tanto por los espacios concretos de izquierda que lo integraron, como por la recurrente aproximación de sus figuras a la historia y simbología de (al menos una parte) las izquierdas argentinas.

construcción de una historia enfocada desde los sectores subalternos. Aquí entramos de lleno en la tensión sostenida en aquella “dialéctica” entre expresión y organización. Si aceptamos pensar el presente al interior de la problemática de la voluntad nacional-popular: ¿De qué modo adviene en la América Latina de estos años el momento jacobino que expresa y organiza esas voluntades disgregadas?

Nos animamos a proponer, aquí de modo apenas incipiente, apoyarnos en las reflexiones aquí planteadas de Gramsci para enfocar la cuestión de otro modo: sin dudas la movilización y la *irrupción* de las masas en la política es una condición para la producción de una voluntad colectiva de nuevo tipo. Sin embargo, para que esa irrupción no sea espasmódica o trascienda el momento negativo, es preciso el elemento jacobino, esto es, la dirección que le dé el cuerpo de un proyecto afirmativo. El Príncipe es esa instancia articuladora necesaria. Como momento de constitución de una alternativa política efectiva, es a la vez una forma de *traducción* de aquellos elementos dispersos. Gramsci se pronuncia con claridad respecto de la necesidad del momento de la unidad, del momento del “devenir Estado”. Una vez más, como en todo proceso de traducción, algo se pierde o se transforma en el camino. Y ese problema queda del lado de la coyuntura, del análisis de las condiciones históricas específicas. Si hay *expresión* y *organización*, es porque no existe transparencia entre el momento de la dispersión y el momento de la unidad. Esto vale, en Gramsci, para la política misma. Pero quizá en América Latina esta cuestión sea dramáticamente efectiva. La dimensión jacobina, e incluso diríamos “estado-céntrica”, es un signo histórico distintivo de la política latinoamericana, que incluye a los grandes momentos de síntesis de lo popular, tanto como a las más terribles tragedias que la región ha atravesado —las tensiones de este dilema acaso también podrían pensarse en torno de las reflexiones de Gramsci en el *Cuaderno 8* (1984, p. 283) alrededor de la *estadolatría* como fenómeno necesario en términos provisorios para algunos grupos sociales, pero problemático cuando deviene *fanatismo teórico*—.⁹ En este marco, y a la luz de las grandes iniciativas políticas

⁹ Entramos aquí en un tema adyacente que ciertamente debiera ser tratado con detenimiento para desarrollar los argumentos aquí esbozados. Se trata de la discusión corriente en torno de la recurrencia de la política “desde arriba” en América Latina, acaso como un signo distintivo de sociedades cuyos sectores subalternos tendieron a constituirse como sujetos políticos en

transformadoras tomadas desde los gobiernos a lo largo de estos años —y en el contexto global en que han sido tomadas—, sugerimos que no sólo no hay una relación de transparencia o mera expresión respecto del nivel de la lucha social, sino que el jacobinismo podría pensarse como una marca distintiva de esta época, y como la marca que permitió llevar adelante un proceso de transformaciones posiblemente inédito en la historia de la región, aun con todas sus limitaciones (y, nuevamente, teniendo en cuenta el contexto global). No se trata tampoco de hacer una llana celebración de esto, sino de enfrentar los dilemas teóricos y políticos que entraña, y que hacen sin dudas a la agenda de las discusiones presentes en las izquierdas latinoamericanas. Gramsci no nos dará, naturalmente, la respuesta a estos problemas, pero sí puede seguir operando positivamente para pensarlos, en tanto en su pluma late la pregunta por los modos de irrupción de los sectores subalternos, los momentos jacobinos que los articulan y las tensiones y, sobre todo, los sacrificios que entraña la posibilidad de *devenir Estado*.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros* (B. Baltza Álvarez, Trad.). Madrid, MD: Akal.
- Aricó, J. (1978). Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano. En J. Aricó (Comp.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Ciudad de México, México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Aricó, J. (1985). El marxismo en América Latina: ideas para abordar de otro modo la vieja cuestión. *Opciones*, Santiago de Chile, (7), 72-91.
- Benjamin, W. (2010). La tarea del traductor. En *Ensayos escogidos*. Buenos Aires, Argentina: El Cuenco de Plata.
- Bonnet, A. (2015). *La insurrección como restauración. El kirchnerismo*

estrecha relación con el Estado —respecto de esta cuestión, reenviamos, entre otros, a Zavaleta Mercado (2013) y Portantiero (1981). Se trata de una cuestión histórica pero a la vez siempre actualizada, de allí que no pueda soslayarse sin riesgos esta dimensión de la vida popular latinoamericana. En cualquier caso, reiteramos, queda para desarrollar el interrogante en torno de la relación entre el “jacobinismo” que identificamos en los gobiernos progresistas y la centralidad histórica del Estado como espacio de constitución de la unidad política.

- (2002-2015). Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Frosini, F. (2017). Hégémonie, praxis, traduction: entretien sur Gramsci avec Fabio Frosini [Hegemonía, praxis, traducción: entrevista sobre Gramsci con Fabio Frosini]. *Période*. Recuperado de <http://revueperiode.net/hegemonie-praxis-traduction-entretien-sur-gramsci-avec-fabio-frosini/>.
- Frosini, F. (2016). Gramsci, Althusser y el marxismo, entrevista de Jaime Ortega. *Grado Cero*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Uzo4FJs6434>.
- Gramsci, A. , Gerratana, V. (Ed.). (1999). *Cuadernos de la Cárcel* (Vol. 5, A. M. Palos, Trad.). Ciudad de México, México: Era.
- Gramsci, A. , Gerratana, V. (Ed.). (2000). *Cuadernos de la Cárcel* (Vol. 6, A. M. Palos, Trad.). Ciudad de México, México: Era.
- Kanoussi, D. Schirru, G., y Vacca, G. (ed.) (2011). *Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in America Latina* [Estudios gramscianos en el mundo. Gramsci en América Latina]. Bologna, Italia: Il Mulino.
- Liguori, G. (2012). *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche. 1922-2012* [Gramsci disputado. Interpretaciones, debates y polémicas. 1922-2012]. Roma, Italia: Editori riuniti.
- Liguori, G. (2017, 19 de febrero). Passione mondiale [Pasión mundial]. *Robinson*, suplemento de La Repubblica, 12.
- Modonesi, M. (2013). Revoluciones pasivas en América Latina. Una aproximación gramsciana a la caracterización de los gobiernos progresistas de inicio de siglo. En M. Modonesi (coord.) *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*. Ciudad de México, México: UNAM.
- Modonesi, M. (2017). Usos del concepto de revolución pasiva en América Latina. *Observatorio latinoamericano y caribeño*, Buenos Aires, (1), 52-79.
- Paris, R. (1983). Mariátegui y Gramsci: prolegómenos a un estudio contrastado de la difusión del marxismo. *Socialismo y participación*, Lima, (23), 31-54.

Portantiero, J. C., (1981). *Los usos de Gramsci*. Ciudad de México, México: Folios.

Svampa, M. (2015). América Latina: de nuevas izquierdas a populismos de alta intensidad. *Memoria*, México, (256), 32-37.

Zavaleta, Mercado, R. (2013). El Estado en América Latina. En R. Zavaleta Mercado, *Obra completa* (Vol. 2). La Paz, Bolivia: Plural.

Populismo y revolución pasiva. Sobre “los usos de Gramsci” en América Latina

*Populism and Passive Revolution. About “The Uses of Gramsci”
in Latin America*

Pablo Pizzorno
Universidad Nacional de San Martín, Argentina

RESUMEN El ciclo político regional de los últimos años ha reabierto una serie de discusiones que parecían desterradas del campo político e intelectual. Recientemente, frente a la crisis de varias de las experiencias políticas de la región, distintos autores han intentado hacer un balance de este ciclo a partir de una comparación con los populismos clásicos latinoamericanos. Recurriendo a categorías de origen gramsciano, principalmente el modelo de la llamada revolución pasiva, estos análisis ven en la intervención populista una clausura *desde arriba* de las dinámicas sociales que habrían animado el inicio de estos procesos. Retomando algunos antecedentes de este debate en las ciencias sociales argentinas, este trabajo intenta problematizar la visión de los populismos latinoamericanos —tanto clásicos como actuales— que subyace en dichas miradas y, en ese sentido, propone una relectura de los orígenes del peronismo en relación a estas categorías.

PALABRAS CLAVE populismo; peronismo; Gramsci; América Latina.

ABSTRACT *In the context of crisis of Latin American populist governments, some authors have made a comparison between these governments and classic populisms of the region. Using Gramscian categories, mainly the passive revolution concept, these analyzes see in the populist intervention a closure from above of the social dynamics that would have encouraged the beginning of these processes. Taking up some background of this discussion in the Argentine social sciences, this paper tries to problematize the interpretation of Latin American populisms —both classic and current— that underlies those views and proposes in that sense a review of the origins of Peronism.*

KEY WORDS *Populism; Peronism; Gramsci; Latin America.*

RECIBIDO RECEIVED 02-06-2017

APROBADO APPROVED 31-10-2017

PUBLICADO PUBLISHED 13-12-2017

NOTA DEL AUTOR

Pablo Pizzorno, Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina.

Agradezco la lectura y comentarios de Agustín Artese.

Correo electrónico: ppizzorno@gmail.com.

ORCID: 0000-0002-5018-3605

La tradición de todas las generaciones muertas oprime
como una pesadilla el cerebro de los vivos.

(Marx, 2015, p. 151).

La oleada de gobiernos progresistas que supo atravesar a buena parte de la región parece estar llegando a su fin. Aunque aún es muy prematuro para saber si se trata de un reflujo momentáneo o definitivo, las recientes salidas del poder del Frente para la Victoria (FPV) en Argentina y el Partido de los Trabajadores (PT) en Brasil marcan el cierre de la fase abierta con la asunción de dichos gobiernos a inicios de este siglo. Este retroceso, que se suma a la crisis de la experiencia chavista en Venezuela, ha interrumpido el ciclo de gobiernos que sobrevino a la crisis del modelo neoliberal dominante en la década de los noventa.

Más allá de los interrogantes sobre su futuro, el saldo de la década larga de estas administraciones en el poder ha recuperado una serie de debates que parecían relegados en el campo político e intelectual. Por un lado, una parte central de las polémicas se ha manifestado como entusiastas rechazos o adhesiones en bloque a dichos gobiernos. Allí se reprodujo la intensa politización que acompañó a varias de estas experiencias y que marcó en cada país una férrea controversia entre sus simpatizantes y detractores. Sin embargo, una veta particular de estos debates es la que se generó al interior de los sectores que habían apoyado el ciclo de movilizaciones sociales previo a la llegada de los gobiernos progresistas y que empezó a marcar el cierre de la fase neoliberal.

Al interior de este campo, la forma de caracterizar a las administraciones emergentes reintrodujo discusiones teóricas de larga data en la política latinoamericana. La proliferación de gobiernos genéricamente llamados progresistas, de izquierda o populistas reanimó viejas polémicas entre las tradiciones de izquierda y la nacional-popular, atravesadas ahora por nuevos dilemas y por otros no tan nuevos. En ese sentido, mientras un sector de las izquierdas tomó distancia de estas experiencias, subrayando principalmente sus presuntas líneas de continuidad con la década anterior, otras ensayaron diversos modos de aproximación política.

El propósito de este texto es debatir con algunas de las lecturas recientes del proceso regional que hoy parece en retirada, particularmente con ciertas miradas críticas que interpretan ese período esencialmente como un dique de contención a la radicalización de las masas. Para eso, aquellas perspectivas han recurrido a la noción gramsciana de *revolución pasiva*, reeditando en buena medida una interpretación canónica de las izquierdas sobre los populismos clásicos latinoamericanos que pone el énfasis en su capacidad regeneradora del orden y en su presunto impacto desmovilizador sobre las iniciativas populares de carácter autónomo. No obstante, la hipótesis de este trabajo es que, a pesar de que efectivamente no puede perderse de vista la veta ordenancista del populismo, la pasivización o desmovilización popular que tiene lugar en el modelo de revolución pasiva no puede ser asimilado a esas experiencias históricas. Para ello, sobre el final, se propondrá un análisis del célebre discurso “transformista” de Perón en la Bolsa de Comercio en 1944 y su posterior desenlace en el marco de los orígenes del peronismo.

Sobre la crítica a los populismos del siglo XXI: la “expropiación de las energías sociales”

La llegada de Hugo Chávez al gobierno de Venezuela en 1999 inició una ola que se expandió por Sudamérica y cubrió sucesivamente a Chile (2000), Brasil (2003), Argentina (2003), Uruguay (2005), Bolivia (2006), Ecuador (2007) y Paraguay (2008). El primer inconveniente, sin embargo, aparece a la hora de encontrar una denominación común para estos gobiernos. Genéricamente llamados progresistas o de izquierda, algunos de ellos fueron rotulados también como populistas, en una expresión que se difundió tanto de forma condenatoria como positiva.

En un libro reciente, Marcelo Leiras, Andrés Malamud y Pablo Stefanoni (2016) aceptan el rótulo de “izquierda” para referirse genéricamente a estos gobiernos, a falta de un atributo más adecuado para describirlos. Los autores comparten el haber desistido de la noción de populismo para analizar este proceso, cuya proliferación a la hora de analizar estas experiencias se ha extendido, para Leiras, “como una nube venenosa” (2016, p. 13). Como se verá a continuación,

el significado de estas categorías no está exento de controversias y su uso varía según la valoración que se haga de cada caso.

El concepto de populismo fue revigorizado en las ciencias sociales de los últimos años, no casualmente en coincidencia con el reciente ciclo político de la región. A pesar de su histórico uso en forma peyorativa, empleado críticamente desde diversas tendencias ideológicas, en la última década surgieron miradas que valorizaron la noción de populismo como modo de participación política de los sectores populares. La referencia ineludible es el aporte de Ernesto Laclau (2005), quien vio en el populismo un mecanismo de articulación de demandas sociales a través de la emergencia de un liderazgo que encarna un proceso de identificación popular. Para Laclau (2005, p. 107), la formación de una identidad populista requiere la división dicotómica de la sociedad en dos campos: a diferencia del discurso institucionalista, que intenta hacer coincidir los límites de la formación discursiva con los límites de la comunidad, en el populismo el *pueblo* es un componente parcial (la *plebs*, la parte de los que consideran los menos privilegiados) que se identifica con el todo (el *populus*, el cuerpo de todos los ciudadanos).

La intervención de Laclau motivó una serie de miradas que acuñaron el concepto de populismo de forma positiva, generalmente en sintonía con el apoyo a los gobiernos sudamericanos de los últimos años, y a la vez en abierta polémica con las lecturas condenatorias que ubican al populismo como un fenómeno opuesto a la democracia. Por su parte, con amplia circulación en los medios de comunicación, el discurso descalificador del populismo entiende a este como enfrentado a la república y a la división de poderes y en general sitúa su crítica desde una perspectiva eminentemente liberal e institucionalista. De este modo, los debates en torno al populismo no pocas veces se resuelven en diatribas a favor o en contra con escaso margen para explorar matices hacia su interior.

No obstante, otro tipo de crítica a los populismos ha sido ensayada al interior del campo contestatario y opuesto a las tentativas de reconstrucción neoliberal. Desde esta corriente, la detracción a los populismos latinoamericanos se concentra en los límites de estas experiencias en el poder y en el señalamiento a su incapacidad de

avance en transformaciones de carácter estructural. Desde diferentes variantes, genéricamente podría decirse que, en los últimos años, a la crítica tradicional de la izquierda clásica se han sumado lecturas que hacen hincapié en cuestiones como la denuncia al extractivismo como modelo de desarrollo y en la demanda de autonomía de los movimientos sociales, poniendo el énfasis en la crítica de lo que denominan la matriz neodesarrollista y estadocéntrica de los populismos actuales.

Un reciente libro de Maristella Svampa (2016) se ubica en esta última perspectiva. A través de una rigurosa reconstrucción del estado del arte del debate sobre populismo en las ciencias sociales, la autora recupera dicha noción para dar cuenta del ciclo político que vivió la región en los últimos años y, sobre todo, para diferenciarse del uso de la expresión “giro a la izquierda”. Para Svampa, aquella expectativa generada con la llegada de estos gobiernos finalmente no fue concretada y, en su lugar, más que un giro a la izquierda, lo que hubo fue una proliferación de experiencias populistas.

Dice la autora:

Lejos ya de aquellas caracterizaciones que al inicio del cambio de época aludían a un “giro a la izquierda”, en 2015, la reflexión sobre los populismos realmente existentes en América Latina nos inserta en otro escenario político, más pesimista, que vuelve a traer a luz la tensión insoslayable que los recorre: así, en la actualidad, los diferentes casos nacionales nos advierten sobre las conflictivas relaciones entre los modelos de democracia, sobre las confrontaciones cada vez más ásperas entre gobiernos progresistas y movimientos sociales, sobre las crecientes limitaciones de los proyectos económicos en el marco del neoextractivismo reinante; en fin, sobre las renovadas tentaciones hegemónicas de los regímenes instalados. (Svampa 2016, p. 498).

Más allá de la clasificación sociológica que establece Svampa en su libro para caracterizar los populismos sudamericanos (entre *populismos plebeyos* para Venezuela y Bolivia y *populismos de clase media* para Argentina y Ecuador), el análisis descripto hace una lectura general del proceso regional que parte de la premisa del progresivo

abandono de sus rasgos iniciales más dinámicos y transformadores. El relato, fuertemente crítico, concluye que

No es lo mismo hablar de una nueva izquierda latinoamericana que de los populismos del siglo XXI. En el pasaje de una caracterización a otra algo importante se perdió, algo que evoca el abandono, la pérdida de la dimensión emancipatoria de la política y marca la evolución hacia modelos de dominación de corte tradicional, basados en el culto al líder, su identificación con el Estado, y en la aspiración de perpetuarse en el poder (2016, p. 502).

En el recorrido que establece Svampa, el populismo es el modelo que emerge ante el abandono de los rasgos vitales transformadores y la pérdida de protagonismo de los movimientos sociales que acompañaron el inicio de estas experiencias políticas. De este modo, en Bolivia, el ala indigenista del gobierno de Evo Morales fue sucumbiendo al ala estatista, "orientada cada vez más hacia un esquema tradicional de dominación, de corte populista" (2016, p. 462). Dicha "inflexión populista" vinculada a la segunda etapa del gobierno de Morales, a partir de 2009/2010, da cuenta de la primacía política de la "narrativa estatalista" por sobre la "narrativa indígena-comunitaria", que se vio reflejada en 2011 en el conflicto del TIPNIS por la construcción de una carretera sin consulta a las poblaciones originarias y, en líneas generales, en la cerrada defensa del extractivismo hidrocarburífero que realiza el gobierno boliviano. En definitiva, dice Svampa, "en el marco de la nueva hegemonía nacional-estatal, aquella energía social que abrió a un nuevo ciclo histórico ha ido menguando su fuerza y capacidad transformadora" (2016, p. 463). En tanto, para la autora, los casos argentino y ecuatoriano, a pesar de sus diferencias, coinciden en "una suerte de expropiación/resignificación de la energía social movilizada en favor de un sector dirigente de las clases medias" (2016, p. 473).

La imagen recurrente de las energías sociales expropiadas apunta a un elemento central de esta caracterización de los populismos sudamericanos: la de una obturación del desarrollo autónomo de las fuerzas sociales. En este esquema, que ciertamente acude a lecturas clásicas de la izquierda sobre los regímenes nacional-populares,

los populismos cumplen la función de dique de contención de la acumulación política de los sectores subalternos, entregando ciertas concesiones a cambio de mantener el control sobre los dirigidos. En un artículo reciente, escrito junto a Massimo Modonesi, la autora afirma que la consolidación de estos populismos se logró a partir de la desactivación de los movimientos sociales que habían protagonizado la resistencia al neoliberalismo.

En medio del cuestionamiento epocal del neoliberalismo [dicen los autores] una serie de proyectos progresistas supieron controlar y monopolizar lo plebeyo, a través de una política orientada concreta y discursivamente hacia lo social, subrayando su origen “desde abajo” mientras, al mismo tiempo, verticalizaban la relación con los movimientos sociales. (Modonesi y Svampa, 2016).¹

El insumo teórico que los autores encuentran para describir este proceso se halla en las nociones de revolución pasiva, transformismo y cesarismo de Gramsci. Para Modonesi, el carácter fundamental de los populismos como revolución pasiva es que, a través de la incorporación de demandas subalternas, estos “promovieron, fomentaron o aprovecharon una *desmovilización* o *pasivización* más o menos pronunciada de los movimientos populares y ejercieron un eficaz control social o, si se quiere, una hegemonía sobre las clases subalternadas, que socavó —parcial pero significativamente— su frágil e incipiente autonomía y su capacidad antagonista” (2012, p. 1372). De este modo, el autor defiende una interpretación del concepto de revolución pasiva que no se restrinja únicamente a un proceso de modernización conservadora de carácter elitista —uno de los posibles significados que se verá a continuación— sino que la entiende como “una forma de guerra de posiciones, con vocación y práctica hegemónica, que contiene una componente progresista (y otra regresiva) [sic] y, por

¹ Un artículo de similar orientación de Claudio Katz (2013) se refirió de esta forma a la experiencia kirchnerista: “Para algunos teóricos, el carácter populista de la gestión actual constituye uno de sus grandes méritos. Rechazan la connotación peyorativa de ese término y lo identifican con el sostén de un liderazgo, que canaliza demandas mayoritarias por vías informales. Pero con esta rehabilitación se justifica también el control ejercido desde arriba, para contener la radicalización de los oprimidos. Fue exactamente lo que hizo Kirchner al principio de su mandato con el manejo de los planes sociales”.

lo tanto, puede servir para analizar procesos y fenómenos nacional-populares y populistas en América Latina" (Modonesi, 2016, p. 96).

En ese sentido, el transformismo es visto como la incorporación de organizaciones sociales e intelectuales a las filas de los gobiernos populistas, "en la medida en que elementos, grupos o sectores enteros de los movimientos populares fueron cooptados y absorbidos por fuerzas, alianzas y proyectos conservadores y, en particular, se 'mudaron' al terreno de la institucionalidad y de los aparatos estatales", lo cual redundó en políticas redistributivas "generalmente de corte asistencialista" y en sus "correspondientes procesos de desmovilización y control social o, eventualmente, de movilización controlada" (Modonesi, 2013, p. 222). Esta incorporación es entendida como un mecanismo funcional a la consolidación de "un proceso controlado desde arriba, donde la modificación del sistema de dominación no se traduce en un cambio en la composición de la clase dominante" (Modonesi y Svampa, 2016).

Finalmente, el cesarismo es el otro elemento característico que los autores ven en los gobiernos populistas. Al igual que los populismos clásicos latinoamericanos de los años treinta y cuarenta, "los cuales operaron como solución de compromiso, como forma de temperar y desactivar el conflicto, abriendo una época de revolución pasiva que resultó bastante exitosa" (Modonesi, 2012, p. 1377), los populismos del siglo XXI se basan en los fuertes liderazgos carismáticos para contener a las fuerzas subalternas y evitar cualquier desborde al control gubernamental. Para el autor, este rasgo "remite a un formato caudillista" que, en definitiva, "no sólo equilibra y estabiliza el conflicto sino que además afirma y sanciona la verticalidad, la delegación y la pasividad como características centrales y decisivas" (Modonesi, 2012, p. 1383).

"Los usos de Gramsci": populismo, revolución pasiva y trayectorias obreras.

Recurrir a Gramsci para analizar la realidad latinoamericana no constituye una novedad. Por el contrario, algunos de los mejores esfuerzos de la tradición de izquierda por interpretar las dificultades de un continente reacio a la aplicación ortodoxa de varios preceptos

del marxismo, fueron precisamente en base a nociones provenientes del aporte gramsciano. Un aporte ineludible en ese sentido es el de los llamados *gramscianos argentinos*, quienes, en el marco de la llamada *nueva izquierda* de los años sesenta, integraron el grupo *Pasado y Presente*, que tenía entre sus principales animadores a unos jóvenes José Aricó y Juan Carlos Portantiero. La influencia del sardo, no obstante, acompañaría a ambos autores mucho más allá de aquellas primeras actividades intelectuales y políticas.²

A fines de los ochenta, en su obra sobre el itinerario de Gramsci en América Latina, Aricó (1988/2005) adjudicaba la influencia gramsciana a la constatación de la brecha que había advertido entre las realidades latinoamericanas y los paradigmas teóricos y políticos que orientaron su recorrido intelectual desde aquellos años juveniles. Tempranamente, el cordobés se había convencido de que tales paradigmas requerían una *traducción* en clave latinoamericana, recurriendo precisamente al concepto gramsciano de *traducibilidad* y que refiere a la posibilidad que tienen algunos experimentos históricos de encontrar una equivalencia en otras realidades. En la búsqueda incesante de Aricó por recrear un marxismo latinoamericano, la conexión con Gramsci era posible a partir de establecer similitudes históricas y culturales entre ambos mundos.

Uno de los conceptos más complejos de Gramsci aplicado a estas latitudes fue el de revolución pasiva. El sardo lo había puesto en práctica en su estudio sobre el *Risorgimento* italiano, en la segunda mitad del siglo XIX, para advertir el proceso por el cual los sectores moderados se impusieron a los grupos subalternos en la dirección política de la lucha por la unificación nacional y en la posterior conformación del estado italiano moderno. En su relato, Gramsci (1959/2008) describe cómo las iniciativas populares autónomas, lideradas por Mazzini y Garibaldi, ceden terreno ante la salida negociada expresada por Cavour, representante de los grupos monárquicos piemonteses que luego terminaron incorporando a sus filas a integrantes del movimiento popular. De este modo, la revolución pasiva o *revolución-restauración* se vislumbra como proceso de conformación *desde arriba* de un estado

²Sobre los gramscianos argentinos, entre otros trabajos, puede remitirse a Burgos (2004), Hilb (2009), Cortés (2015) y Tapia (2016).

nacional, a la manera de un reformismo moderado dirigido por élites estatales que neutraliza la presencia de los elementos populares más radicales, diferenciándose así de una revolución de tipo jacobina.

No obstante, el de revolución pasiva es uno de los conceptos gramscianos más complejos porque fue utilizado por el sardo para referirse a distintos procesos. Habiéndolo concebido para analizar históricamente el *Risorgimento* y, análogamente, como clave de reflexión para el período de reacción conservadora posterior a la Revolución Francesa en la Europa del siglo XIX, Gramsci (1984) recupera el término en forma contemporánea en sus escritos sobre "americanismo y fordismo", indagando en los cambios del patrón de acumulación que señalaban "el paso del viejo individualismo económico a la economía planificada" (1984, p. 285), como una forma de recomposición del capitalismo norteamericano ante la crisis surgida por la caída de la tasa de ganancia.³ En ese sentido, Dora Kanoussi y Javier Mena (1985) han afirmado que la revolución pasiva es el concepto central de los *Cuadernos de la cárcel*, referido en términos generales a "la formación, consolidación y defensa del bloque histórico de la sociedad capitalista" (1985, p. 125) y a través del cual Gramsci integra diversos niveles de análisis entre filosofía, historia y política.

Si bien no ocupó un lugar central en su producción teórica, tanto Aricó como Portantiero sobrevolaron el concepto de revolución pasiva como categoría de análisis para dar cuenta de la realidad latinoamericana, atravesada por procesos históricos de formación estatal bien distintos a lo que indicaba la experiencia europea. Aricó (1980/1988) ya había dedicado un libro a explorar las zonas grises del pensamiento de Marx en relación a Latinoamérica, señalando que su fuerte impronta societalista le había impedido advertir las peculiaridades de una historia regional en la que la construcción estatal se había configurado esencialmente *desde arriba* y protagonizado por elites. Allí no podía identificarse la trayectoria típica de la formación estatal europea, en la que una rica historia de

³Portantiero (1977/1987) abordó este uso de revolución pasiva en el primer texto de su libro *Los usos de Gramsci*, una de las obras más importantes para la difusión del pensamiento gramsciano en Latinoamérica, titulado "Estado y crisis en el debate de entreguerras". Allí el autor argentino relata cómo en la Europa del período de entreguerras empieza a tomar forma un nuevo modelo hegemónico y una nueva articulación entre economía y sociedad, traducida en una nueva estructura estatal que adoptó tanto formas democráticas como totalitarias.

nacionalidades desarrolladas a lo largo de los siglos conformaba el tejido cultural y social sobre el que se cimentaron los estados modernos. Por el contrario, la dinámica latinoamericana, señalaba Aricó (1980/1988, p. 105), era esencialmente opuesta a la concepción propia de Marx sobre el estado, ya que un principio central de su teoría era la negación de este como centro productor de la sociedad civil. De este modo, al analizar América Latina, donde el proceso aparecía invertido de manera tal que la estatalidad no procedía de una historia “nacional” sino que se manifestaba como creación de una realidad inédita, aquellas formaciones nacionales se le aparecían a Marx “como meras construcciones estatales impuestas sobre un vacío institucional y sobre la ausencia de una voluntad popular” (1980/1988, p. 107).

Un contexto como el recién descrito se asemeja bastante al imaginado por Gramsci en una revolución pasiva. En *Los usos de Gramsci*, Portantiero (1977/1987, p. 124) indicaba que América Latina se trataba de una región no asimilable plenamente al “Occidente” del esquema gramsciano, idóneo para el despliegue de la guerra de la posición y la acumulación contrahegemónica en las trincheras de una sociedad civil desarrollada, pero tampoco al atraso de “Oriente” cuyo insuficiente desarrollo, de una sociedad civil “primitiva y gelatinosa” y un estado autocrático, alentaba la estrategia de la guerra de maniobra y la toma del poder por asalto. Portantiero, en cambio, la asemejaba al “Occidente” periférico y tardío, donde Gramsci ubicaba a Italia, España, Polonia y Portugal. Esta clase de países, más cerca del escenario latinoamericano que del modelo canónico europeo, mostraba otro tipo de relaciones entre la política y la sociedad. Se trataba de sociedades en las que la política tenía “una influencia enorme en la configuración de los conflictos, modelando de algún modo a la sociedad” (1977/1987, p. 124), a pesar de la existencia de una sociedad civil relativamente desarrollada. Por otro lado, decía Portantiero, se trataba de un estado que “si bien trata de constituir la comunidad nacional no alcanza los grados de autonomía y soberanía de los modelos ‘bismarckianos’ o ‘bonapartistas’” (1977/1987, p. 127).

En ese sentido, la solución de compromiso que establece el modelo de la revolución pasiva hizo de ella un concepto asimilable para diversos autores a la emergencia de los populismos clásicos

latinoamericanos. La incorporación de sectores subalternos a alianzas policlasistas que redundaron en una mayor redistribución de beneficios sociales y, en líneas generales, en una extensión de la ciudadanía de la clase trabajadora, contrasta con la poca relevancia que han tenido en dichos casos las experiencias de izquierda clasista. Frente a esto, la respuesta clásica de las izquierdas precisamente ha apuntado al presunto carácter obturador y manipulatorio de la experiencia populista en relación a la clase obrera. Desde este punto de vista, como en las lecturas reseñadas al principio, la incorporación de grupos subalternos a la experiencia populista cumple la función de un dique de contención de la radicalización autónoma de las masas.

La formulación teórica más acabada de esta perspectiva, que -aunque no incluía el concepto de revolución pasiva- indudablemente ha influido en lecturas como las reseñadas al principio, fue llevada a cabo por Emilio de Ípola y el propio Portantiero en un artículo escrito desde su exilio mexicano a inicios de la década de los ochenta. La tesis central de aquel texto se hacía explícita desde el inicio: ideológicamente y políticamente no hay continuidad sino ruptura entre populismo y socialismo. Para de Ípola y Portantiero (1981/1989), si bien los populismos latinoamericanos habían tenido una función históricamente progresiva, la de constituir un *pueblo* como sujeto político amalgamando demandas nacional-populares, en los populismos dicho momento nacional-popular siempre terminaba subsumido en su principio opuesto, el nacional-estatal, fetichizando en el estado capitalista el ilusorio orden superador de un cuerpo social fragmentado. La otra dimensión de la crítica se vinculaba a la "concepción organicista" del populismo que "organiza desde arriba a la comunidad, enalteciendo la semejanza sobre la diferencia, la unanimidad sobre el disenso" (1981/1989, p. 29). De esta forma, de Ípola y Portantiero anudaban en un mismo movimiento la objeción al populismo como dique de contención transformista y como orden autoritario ajeno al despliegue del pluralismo democrático. Ambos principios se condensaban en la crítica al *jefe carismático* o líder populista, cuya "palabra decisiva" bloquea, con mayor o menor

negociación, cualquier esbozo de disidencia o superación a los límites infranqueables del orden nacional-estatal y organicista.⁴

Sin embargo, la extensión generalizada de un concepto no puede hacerse sin tener en cuenta las permanentes precauciones de Gramsci a la hora de analizar las peculiaridades de cada caso. Para el sardo, en los procesos de revolución pasiva era determinante “el criterio interpretativo de las modificaciones moleculares que en realidad modifican progresivamente la composición precedente de las fuerzas y se convierten por tanto en matrices de nuevas modificaciones” (Gramsci, 1959/2008, p. 168). En otras palabras, las complejas transacciones que integran la operación “revolución-restauración” o “revolución sin revolución” obligan a una minuciosa lectura que contrapesa los elementos progresivos y los regresivos que toman parte en cada caso. Por este motivo, Aricó (1988/2005, p. 130) aclaraba que la compleja realidad política que esconde este mecanismo “no puede ser leída como puro proceso de conservación, desde el momento que detrás del aparente inmovilismo de una ‘envoltura política’ ocurre en realidad una transformación molecular de las ‘relaciones sociales fundamentales’”.

Si revolución pasiva es un concepto de alta abstracción que alude a procesos de carácter estructural, dos figuras complementarias como transformismo y cesarismo, que podrían entenderse como manifestaciones políticas concretas de este proceso, deben ser tenidas en cuenta para completar la vinculación entre revolución pasiva y populismo. La operación transformista, en efecto, está estrechamente relacionada con la revolución pasiva: se trata del proceso de incorporación de dirigentes provenientes de grupos radicales a la clase política tradicional. Este había sido el modo por el cual los sectores moderados, según Gramsci, habían logrado en la Italia del siglo XIX decapitar las conducciones de los grupos radicales autónomos: primero atrayendo individualidades de forma *molecular*, y en una segunda fase, incorporando agrupaciones enteras que pasaban al campo moderado. Esta función no era otra cosa para el sardo que la demostración de que los sectores moderados, a diferencia de los radicales mazzinianos, representaban un grupo social relativamente

4 Sobre la inscripción de este texto en la saga del debate sobre populismo, véanse los recientes trabajos de Martín Retamozo (2014 y 2017).

homogéneo cuya supremacía no se limitaba a la dimensión coercitiva reducida únicamente al dominio, sino que era capaz de desplegar una verdadera "dirección intelectual y moral" sobre otros grupos sociales. Para Gramsci, una clase hegemónica, además de ser dominante, debía ser dirigente. Allí aparecía la operación transformista, ya que "la dirección política pasa a ser un aspecto de la función de dominio, en cuanto la absorción de las élites de los grupos enemigos conduce a la decapitación de estos y a su aniquilamiento por un período a menudo muy largo" (1959/2008, p. 93).

Es evidente que la noción de transformismo ha sido emparentada a los populismos latinoamericanos a partir de la incorporación de estos a conducciones políticas de los grupos subalternos. Se ha señalado la relación de las organizaciones sindicales con el primer peronismo como un ejemplo paradigmático del populismo clásico. En tanto, para los *populismos del siglo XXI*, las lecturas reseñadas hacen hincapié en la *cooptación* estatal de los movimientos sociales que gozaban previamente de una trayectoria política autónoma. Aquí, ciertamente, el espíritu de la noción de transformismo, estrechamente ligado en la definición gramsciana al despliegue hegemónico de un grupo social sobre otros, cede paso a una operación esencialmente manipulatoria y unilateral efectuada desde el estado.

En ese sentido, otros estudios sobre los *nuevos movimientos sociales* (Natalucci, 2012; Cortés, 2008) han cuestionado que la institucionalización de dichas organizaciones haya sido vista únicamente desde la perspectiva de la cooptación, reproduciendo así una división estanca entre lo social y lo político que resalta el carácter destituyente de la política en desmedro del instituyente. Estos trabajos proponen pensar a la institucionalización "no como cooptación de una fracción o partido político ni como sumisión/integración al gobierno sino como una mediación de la sociedad civil y el régimen político, de tal modo que puedan redefinirse las formas de participación, los mecanismos de representación y los dispositivos de legitimación que conforman una comunidad política" (Natalucci, 2012).

La otra figura gramsciana, la del cesarismo, es la prototípica de los primeros análisis de la izquierda frente a los populismos latinoamericanos. Se trata de un concepto heredado de la noción

marxista de bonapartismo, que también fue una figura muy extendida entre los partidos de izquierda para referirse a las experiencias populistas en América Latina. La asunción de liderazgos carismáticos con apoyo popular y en ocasiones emparentado al ejército propició la conexión con *El 18 Brumario* que, en el caso del peronismo, fue esgrimida por las fuerzas de izquierda de la época para condenar la movilización del 17 de octubre de 1945 y negar la condición de auténticos obreros a los gremios que allí se habían movilizado. En dicha ocasión, socialistas y comunistas echaron mano al mote de *lumpemproletariado*, junto a las consabidas advertencias de Marx y Engels respecto a la predisposición de estos sectores marginales a integrar las filas reaccionarias. Fueron estos partidos, que se proclamaban portavoces de la clase obrera, quienes más enérgicamente sintieron la necesidad de distinguir a las huestes peronistas del verdadero proletariado argentino (Pizzorno, 2016a).

Tras la caída de Perón, hacia fines de los 50, una lectura de este tipo sería reelaborada teóricamente desde el marxismo por Milcíades Peña, un joven intelectual de origen trotskista que construyó una de las caracterizaciones paradigmáticas de la izquierda argentina respecto al peronismo. Para Peña (1971), el ingreso masivo a la industria de trabajadores rurales sin experiencia de clase había disminuido la combatividad de la clase obrera y generado las condiciones para que se impusiera el proyecto de un sindicalismo construido y tutelado desde el estado.⁵ Esa había sido la tarea fundamental de la Secretaría de Trabajo y Previsión (STP) durante el gobierno militar del 4 de junio de 1943, luego consagrada en el modelo de organización sindical que caracterizó a la década peronista. En lugar de que los obreros fueran hacia los sindicatos, decía Peña, los sindicatos, a través de la STP, fueron hacia los obreros. Así se creó la nueva Confederación General del Trabajo (CGT) que, si bien fue la organización a través de la cual el

⁵ Las premisas de Peña sobre la naturaleza del vínculo entre clase obrera y peronismo eran en buena medida tributarias de las de Gino Germani, el sociólogo italo-argentino a cargo de la primera interpretación académica relevante sobre los orígenes del peronismo. El padre de la sociología argentina explicaba la emergencia del peronismo a partir de las *masas disponibles* que constituían los trabajadores migrantes, sin experiencia ni conciencia de clase, que se desplazaban del interior rural a la ciudad. Este esquema, que diferenciaba a los obreros *nuevos* de los *viejos* ya adaptados a la vida industrial y a las asociaciones de clase, sería desmontado a inicios de los años setenta por Miguel Murmis y Portantiero, quienes demostraron el relevante papel que tuvieron dirigentes y organizaciones gremiales tradicionales en la génesis del peronismo.

peronismo concedió importantes mejoras a los trabajadores, esta "fue desde el primer momento en todo lo esencial, una repartición estatal. No surgió de la movilización autónoma de la clase obrera" (1971, p. 62). En ese sentido, agregaba:

Pronto la burguesía acusó a Perón de "agitar artificialmente la lucha de clases" e incitar a los obreros en su contra, pero la acusación carecía de sentido. En realidad, Perón hizo abortar, canalizando por vía estatal, las demandas obreras, el ascenso combativo del proletariado argentino, que se hubiera producido probablemente al término de la guerra. Porque es evidente que si Perón no hubiera concedido mejoras, el proletariado hubiera luchado para conseguirlas. La plena ocupación y la creciente demanda de obreros hacía económicamente inevitable que mejorase la situación de los trabajadores. El bonapartismo del gobierno militar preservó, pues, al orden burgués, alejando a la clase obrera de la lucha autónoma, privándola de conciencia de clase, sumergiéndola en la ideología del acatamiento a la propiedad privada capitalista. Desde el punto de vista de los intereses históricos de la clase obrera, también en la Argentina fue cierto que el gobierno bonapartista, "sirviendo en realidad a los capitalistas engaña más que ningún otro a los, obreros, a fuerza de promesas y pequeñas limosnas" (Lenin). (Peña, 1971, p. 71).

Peña caracterizaba como bonapartista al gobierno surgido del 4 de junio de 1943, señalando que este no representaba a ninguna clase en particular pero extraía su fuerza de los conflictos entre las diversas clases, hallando su apoyo directo en el ejército, la policía, la burocracia y el clero. Pero como en relato de Marx sobre Luis Bonaparte, la aparente autonomía que adquiriría el estado bajo la figura del líder carismático, se revelaba en última instancia imposible debido al inestable arbitraje que ejercía entre las clases en pugna.⁶ Para Peña, el accionar del estado

⁶ En un sentido similar, a fines de los años sesenta, el brasileño Francisco Weffort (1967/1999) acuñó la expresión "estado de compromiso" para referirse a la experiencia populista en Brasil, resultado de la irrupción de las clases populares en el proceso de desarrollo urbano e industrial y de la incapacidad de la burguesía de asegurar su hegemonía de clase a partir de 1930. En ese contexto, para el autor, los grupos dominantes se vieron obligados a recurrir a intermediarios —primero Vargas y luego los presidentes que siguieron hasta 1964— que puedan establecer alianzas con los sectores populares. En esta alianza que expresa la relación populista, dice

y de la STP había cumplido con sus concesiones a los trabajadores un rol eminentemente conservador, alejando a la clase obrera de la lucha autónoma y entregándola a la aceptación de la ideología capitalista. Sin embargo, esta contribución a la reproducción del orden burgués no había sido correspondido por la propia burguesía, que combatió la labor de la STP sin advertir su fin último, que no era otro que abortar el inminente ascenso combativo de la clase trabajadora.

Gramsci, inspirado en el trabajo de Marx sobre el bonapartismo, había desarrollado la idea de cesarismo como la intervención de una personalidad heroica cuyo liderazgo emergía en situaciones de empate catastrófico entre una fuerza progresiva y una regresiva. Sin embargo, esta resolución, que se enmarca en el cuadro de una revolución pasiva, no tenía un sentido político *per se*, ya que podía existir tanto un cesarismo progresista como uno regresivo. Se trataba, para Gramsci, "de ver si en la dialéctica 'revolución-restauración' es el elemento revolución o el elemento restauración el que prevalece, ya que es cierto que en el movimiento histórico jamás se vuelve atrás y no existen restauraciones *in toto*" (1984, p. 71). Como en la propia definición de revolución pasiva mencionada anteriormente, el sardo se inclinaba a la hora del análisis histórico por la reconstrucción de los matices de cada experiencia en particular antes que por una generalización *a priori*.

En ese sentido, Gramsci previno en una de sus notas acerca de qué recaudos era preciso tomar a la hora de analizar un movimiento de tipo cesarista, bonapartista o *boulangista* (por el general Boulanger, de fugaz popularidad en Francia entre 1896 y 1890). Su argumento estaba precedido por una crítica al *economismo*, que tenía por blanco a las corrientes más ortodoxas y deterministas dentro del marxismo. Gramsci cuestionaba cómo aquellos análisis extraían conclusiones de forma muy esquemática y superficial sobre procesos históricos complejos cuyo estudio requería una mayor rigurosidad. Así, señalaba:

Quando se produce un movimiento de tipo boulangista el análisis debería ser conducido, siguiendo una visión realista, según esta línea: 1) contenido social de la masa que adhiere al movimiento;

Weffort, "la hegemonía coincide siempre con los intereses de las clases dominantes, no sin dejar de satisfacer ciertas aspiraciones fundamentales de las clases populares" (1967/1999, p. 149).

2) ¿qué función tiene en el equilibrio de fuerzas que se va transformando, como lo demuestra el nuevo movimiento por el hecho de nacer?; 3) ¿qué significado, desde el punto de vista político y social, tienen las reivindicaciones que presentan los dirigentes y que encuentran aprobación? ¿A qué exigencias efectivas corresponden?; 4) examen de la conformidad de los fines con el fin propuesto; 5) sólo en última instancia y presentada en forma política y no moralista, se plantea la hipótesis de que un movimiento de este tipo será necesariamente desnaturalizado y servirá a fines muy distintos de aquellos que esperan las multitudes adheridas. Por el contrario, esta hipótesis es afirmada en previsión, cuando ningún elemento concreto (y que aparezca por lo tanto con la evidencia del sentido común y no a través de un análisis "científico" esotérico) existe aún para confirmarla. De allí que tal hipótesis aparezca como una acusación moral de doblez y de mala fe o de poca astucia, de estupidez (para los secuaces). La lucha política se convierte así en una serie de hechos personales entre quienes lo saben todo, y han pactado con el diablo, y quienes son objeto de burla por parte de sus propios dirigentes, sin querer convencerse de ello a causa de su incurable estupidez. (1984, p. 46).

Como ha dicho Portantiero (1977/1987, p. 126), es como si este pasaje hubiera sido dedicado a los análisis clasistas de los movimientos populistas en América Latina. En ella, Gramsci reclama un examen minucioso de cada experiencia boulangista (o populista, para el caso) respecto a la masa social que moviliza, sus reivindicaciones concretas y su rol en la relación de fuerzas en la que interviene. Sólo de allí se podría desprender la hipótesis de que se trata un movimiento destinado a traicionar los reclamos de sus adherentes. Gramsci se burla, de este modo, de los análisis *a priori* que leen en clave manipulatoria el vínculo entre las masas populares y los líderes movimientistas de este tipo.

Precisamente, fue el Portantiero de los años setenta quien construyó una interpretación de Gramsci en sintonía con una aproximación política desde la izquierda a las experiencias populistas. Se trata, por cierto, de una perspectiva luego abandonada, en el marco de la trágica experiencia del peronismo de los años setenta, cuya

ruptura fue plasmada en el artículo escrito junto a de Ípola mencionado anteriormente. Sin embargo, la originalidad del aporte de Portantiero en su intento, mediado por la influencia de Gramsci, de conjugar la tradición marxista y la populista, continúa siendo una operación teórica relevante a la hora de reconstruir estos debates.⁷

En su análisis, el argentino veía cómo el razonamiento gramsciano aportaba un enfoque en el que predominaba la primacía de la política, que le permitía tomar distancia del economicismo mecanicista del marxismo ortodoxo y del clasismo fundamental de allí derivado como estrategia política por parte de la izquierda tradicional. Así, el concepto de hegemonía, como capacidad para unificar la voluntad disgregada por el capitalismo de las clases populares, orientaba una tarea organizativa destinada a la construcción de la unidad política de los sectores subalternos que para Gramsci, en clave italiana, residía en una articulación obrero-campesina que también incorporara a los intelectuales. Se trataba, en ese sentido, de la construcción de una *voluntad colectiva nacional-popular* como producto de la acción hegemónica de las clases subalternas.

Lo nacional-popular se erige, de este modo, como el momento de constitución política de un sujeto colectivo que articula al conjunto de las clases subalternas, que recoge una historia y una tradición propia de los sectores populares, y que disputa el sentido de *lo nacional* que las clases dominantes fetichizan en el estado. “Para ello”, diría Portantiero, “es la propia categoría de *pueblo* la que debe ser construida, en tanto voluntad colectiva. El pueblo no es un dato sino un sujeto que debe ser producido” (1977/1987, p. 153). De manera análoga a lo que Marx llamaba el pasaje del proletariado a la condición de *clase nacional* en el *Manifiesto Comunista*, para Portantiero el tránsito de la situación de *clase* a la conformación de *lo popular* implicaba un proceso de acción política hegemónica que se condensaba en la construcción de un

⁷ Los artículos citados de *Los usos de Gramsci* en este trabajo son el texto del mismo nombre, aparecido en 1977 (y redactado en 1975) como prólogo a los escritos del sardo publicados en la colección de *Cuadernos de Pasado y Presente* que dirigía Aricó, y las “Notas sobre crisis y producción de acción hegemónica”, originalmente una ponencia presentada en un seminario organizado por la UNAM en Morelia en 1980. Este último texto fue retirado por Portantiero de las ediciones posteriores de *Los usos de Gramsci*, acaso por considerarlo parte de una propuesta teórica y política que pronto abandonaría definitivamente. Hemos indagado en algunas tensiones de este recorrido intelectual en Pizzorno (2016b).

"pueblo", no como el despliegue de una esencia inmanente ya dada previamente, sino como una elaboración propia del arte de la política.

En ese sentido, Portantiero observaba que la constitución política de las clases populares adquiriría en Latinoamérica una trayectoria distinta a la del modelo canónico europeo en el que se basaban las tesis clasistas. En este continente, el desarrollo de la clase trabajadora no podía ser asimilado con el desarrollo de grupos económicos que gradualmente se iban constituyendo socialmente hasta coronar esa presencia en el campo de la política como fuerzas autónomas. En el modelo europeo, esta trayectoria había ido típicamente de la acción sindical a la conformación del partido de clase. En cambio, en Latinoamérica la constitución del sujeto popular estaba moldeado por la política y por la ideología desde un comienzo, a partir de la intervención de grandes movimientos populares que había emergido en momentos de crisis de estado y de desequilibrios profundos en la sociedad.

El populismo clásico, de este modo, es entendido por Portantiero como una forma específica de compromiso estatal, producto de la crisis del estado liberal que nace con la primera posguerra y se consolida a partir de 1930, dando lugar a nuevas formas de organización de poder generalmente llamadas corporativas, en el sentido de un estado cada vez más conformado como articulación de organizaciones sociales. Allí, el "estado de compromiso nacional-popular" fue producto de una complicada estrategia de transacciones y de una incorporación permanente de clases auxiliares al sistema político, en la medida que ninguna fracción podía asegurar el control político del tránsito a la industrialización, reforzando los roles arbitrales del aparato estatal. En ese contexto, agregaba el autor, las clases populares latinoamericanas atravesaron el pasaje de su acción corporativa a la acción política de una forma *sui generis* y "quien las constituyó como 'pueblo' no fue el desarrollo autónomo de sus organizaciones de clase (o de los grupos ideológicos que se reclamaban como de clase), sino la crisis política general y el rol objetivo que asumieron en ella como equilibradoras de una nueva fase estatal". "De tal modo", concluía, "fueron los populismos los que recompusieron la unidad política de los trabajadores a través [...] de la acción de élites externas a la clase y de líderes como Cárdenas, Vargas o Perón" (1977/1987, p. 166).

En ese sentido, Portantiero señala que la presencia de las clases populares en los movimientos nacional-populares fue imaginada como anómala, generalmente indicada como *falsa conciencia*, cuyas características “han llenado de perplejidad a las izquierdas latinoamericanas, que jamás supieron que hacer frente a ese desafío, demasiado extraño para su pétrea imaginación” (1977/1987, p. 129). Si la forma “europea” de constitución política había implicado un sucesivo crecimiento de luchas sociales que luego se expresaban como luchas políticas, la “desviación” latinoamericana consistía en que ese crecimiento era constitutivo de una crisis política y fundante de una nueva fase estatal en la que los sectores subalternos ingresaban al juego político sin haber agotado aquella hipotética trayectoria de acumulación autónoma. Se trataba, en definitiva, de una lectura que veía en la intervención populista un momento decisivo de la constitución política de las clases populares, antes que un bloqueo estatal a un hipotético camino de radicalización desde abajo.

El bombero piromaniaco: sobre la intervención populista en los orígenes del peronismo

118

El 25 de agosto de 1944, el secretario de Trabajo y Previsión del gobierno militar, Juan Domingo Perón, dio un célebre discurso en la Bolsa de Comercio frente a representantes del mundo de los negocios. Se trata de una alocución muy recordada precisamente porque en ella se hizo manifiesta la propuesta del coronel a los miembros del poder económico, con rasgos perfectamente asimilables al tipo de operación que aquí hemos visto como revolución pasiva.

En aquella ocasión, Perón reiteró algunos de los tópicos que venía predicando desde su asunción en octubre de 1943 al ex Departamento Nacional del Trabajo, transformado por decreto un mes después en la STP. Allí, el funcionario aseguró ante los empresarios que el problema social se resolvía de una sola manera: buscando una armonía entre la clase trabajadora y la clase capitalista que fuera propiciada por el estado. Agregó, en ese sentido, que una riqueza sin estabilidad social podía ser poderosa, pero siempre frágil, y que ése era el peligro que intentaba evitar por todos los medios la cartera estatal a su cargo.

En el discurso del secretario de Trabajo y Previsión, los motivos de ese peligro se debían al estado de las masas populares en el país. A tono con la prédica anticomunista del gobierno militar, Perón explicó que las masas obreras no organizadas eran caldo de cultivo para la agitación del activismo comunista. La Argentina, decía el coronel, no era ajena a la consolidación global de las ideologías extremas, que él mismo había podido comprobar en su travesía europea, y la inminente era de posguerra no haría más que profundizar su difusión. Perón, de este modo, advertía a los empresarios que los días de agitación podían estar más cerca de lo que ellos creían y que, si no se actuaba a tiempo, la situación podía terminar en una verdadera guerra civil de consecuencias indeseadas. "Está en manos de nosotros", agregaba, "hacer que la situación quede resuelta antes de llegar a ese extremo, en el cual todos los argentinos tendrán algo que perder, y en forma directamente proporcional a lo que uno posea: el que tenga, así, mucho, lo perderá todo, y el que no tenga nada, quedará como antes" (Perón, 2002, p. 325). El auditorio, naturalmente, estaba compuesto de la primera clase de argentinos.

Para Perón, la solución a este problema estaba en el accionar preventivo del estado, que debía dejar, como había afirmado tras la creación de la STP, su "abstencionismo suicida" para garantizar una justa regulación a la relación entre patronos y obreros. La organización sindical, en ese sentido, ocupaba un lugar preponderante porque era la forma en que las masas populares podían dejar atrás su desorden y abocarse a una relación orgánica con el capital tutelada por el estado. Se trataba, para Perón, de la creación de un verdadero sindicalismo gremial que pudiera discutir sus intereses de igual a igual con los capitalistas, pero de ningún modo un sindicalismo político como el que predicaban socialistas y comunistas. Los empresarios debían entender que un buen sindicalismo no era perjudicial para ellos, sino que, por el contrario, este constituía el medio para dejar atrás la lucha y llegar a un acuerdo con la parte trabajadora.

En ese sentido, además de la necesidad de fomentar la organización sindical, Perón introdujo otro elemento novedoso a la prédica anticomunista del gobierno militar, que apuntaba a atacar las causas de propagación del comunismo. De este modo, afirmaba:

Este remedio es suprimir las causas de la agitación: la injusticia social. Es necesario dar a los obreros lo que estos merecen por su trabajo y lo que necesitan para vivir dignamente, a lo que ningún hombre de buenos sentimientos puede oponerse. Se trata más de un problema humano y cristiano que de un problema legal. Es necesario saber dar un treinta por ciento a tiempo que perder todo después. (2002, p. 328).

No sin demostrar olfato para los problemas de su tiempo, Perón ofrecía una solución a los empresarios que consistía en que ellos cedieran una parte de su ganancia para finalmente desterrar los peligros de la rebelión social. Al exagerar la influencia comunista, mucho más palpable en su discurso que en la realidad, el secretario de Trabajo y Previsión buscaba ganarse el apoyo de aquellos hombres de los negocios, asegurándoles que no encontrarían un defensor más decidido que él de los intereses capitalistas. No obstante, de sus palabras también se desprendía alguna velada amenaza, cuando afirmaba que si no se lograba la unidad de los argentinos y se terminaba en un enfrentamiento, él y sus hombres, como profesionales de la lucha, irían a ella con la decisión de no perder.

De este modo, el célebre discurso de la Bolsa parece hecho a medida de las lecturas que ven en la intervención populista un dique de contención a la radicalización de las masas. En él, a la manera de una revolución pasiva, se proponía una solución de compromiso cuyo objetivo era desactivar el impulso autónomo de los sectores populares. Perón, en el intento de ganarse la confianza de los empresarios, dramatizaba el impacto de una agitación inminente de la clase obrera y proponía a la clase propietaria la entrega de ciertas concesiones para lograr el ingreso domesticado de los trabajadores al estado. Lo que ocurrió, sin embargo, fue que, como advirtió Milcíades Peña, esta inestimable colaboración de Perón con la salvaguarda del orden burgués no fue correspondida por la burguesía.

En su discurso, Perón intentó ganarse el favor de los sectores patronales advirtiendo que la experiencia europea de posguerra marcaba la hora de la radicalización proletaria. Como parte de la cruzada anticomunista en curso, propuso sumar al repertorio habitual del gobierno militar —la represión abierta al comunismo— una salida

que mitigara las causas de propagación de las ideologías radicales, poniendo en primer plano a la justicia social. Precisamente, como ha señalado Gerardo Aboy Carlés (2001, p. 131), este significante tenía una plasticidad conceptual que le permitía aparecer al lado de las reformas sociales como una consigna de dicotomización del espacio político, y al mismo tiempo podía ser un llamado a la conciliación social, como las tantas veces que se empleó como término antagónico a la lucha de clases. El discurso de la Bolsa es el ejemplo paradigmático de su segundo uso, en el marco de una convocatoria ordenancista, a la manera de lo que aquí se ha repasado como revolución pasiva.

Sin embargo, como decíamos, esta estrategia de Perón que había tenido buena acogida en otras latitudes no corrió la misma suerte con la burguesía argentina. Como ha dicho Juan Carlos Torre (1990/2011, p. 123), faltó en esos sectores la sensación de amenaza de un movimiento obrero combativo, que en los países fascistas había llevado a los círculos patronales a acompañar políticas de reformas laborales, aún al precio de sacrificios inmediatos. Por otro lado, también el relato canónico de *El 18 Brumario* ofrecía una resolución similar, en la cual la burguesía francesa, ante la creciente inestabilidad de la Segunda República, se había visto obligada a tolerar el golpe de estado de un personaje ajeno a sus filas. En el relato de Marx, "la masa extraparlamentaria de la burguesía" se había apartado de sus representantes políticos del Partido de Orden, enfrentados con Bonaparte, porque exigía una vuelta a la normalidad que le permitiera abocarse a sus negocios privados sin sobresaltos (2015, p. 223).

La propuesta transformista de Perón no corrió con igual suerte en el auditorio de la Bolsa de Comercio. Por el contrario, si había una preocupación entre los presentes ésa era la propia política social del coronel en la STP, la cual, como ha dicho Torre (1990/2011, p. 124) en lugar de pacificar, lo que hacía era aumentar el estado de movilización del mundo del trabajo para invitar luego a las clases propietarias a actuar en consecuencia. En definitiva, para los hombres de negocios, Perón se comportaba —en palabras de Alain Rouquié— como un bombero piromaníaco, que provocaba incendios para ser luego llamado a apagarlos.

Hacia fines de 1944, la Unión Industrial Argentina afirmaba que “no existía hasta ayer en nuestro país un verdadero proletariado industrial contrapuesto a las fuerzas capitalistas”. Y continuaba:

Agréguese la indisciplina que necesariamente engendra en los establecimientos el uso siempre más generalizado de cierta terminología que hace presentar a los patronos en una posición de prepotencia y a cada arreglo, no como un acto de justicia, sino como una “conquista” que de ser necesario los trabajadores sabrán defender aún con la fuerza (*La Nación*, 22-12-1944).

El comunicado, crítico con la gestión de la STP, apuntaba a esta como un factor de organización obrera. La sindicalización masiva y el arbitraje estatal de los conflictos habían aumentado el poder de los trabajadores en la negociación con los patronos. Pero además, este cambio iba acompañado de una retórica desafiante que era percibida como una creciente indisciplina en el ámbito laboral. En el mismo sentido se habían pronunciado las patronales agrarias frente a la sanción del Estatuto del Perón, en octubre de 1944, afirmando que la medida “habrá de sembrar el germen del desorden social al inculcar en gentes de limitada cultura aspiraciones irrealizables y colocar al jornalero por encima del mismo patrón en comodidades y remuneraciones” (Torre, 1990/2011, p. 122).

El año 1945 profundizaría la reacción patronal contra el accionar de la STP. En abril, sesenta y tres entidades empresarias manifestaron su rechazo a un proyecto oficial que auspiciaba la implantación del salario mínimo, vital y móvil, un aumento general de salarios y la participación de los trabajadores en las ganancias. La ofensiva sería profundizada en junio con la publicación de una solicitada conocida como el “Manifiesto de las Fuerzas Vivas”, en el que más de trescientas entidades de todo el país salían al cruce de Perón y la STP. Decía el documento:

Las fuerzas económicas acudieron al Excmo. señor Presidente en un intento de última esperanza, movidos por la intranquilidad creciente de un ambiente de agitación social que venía a malograr la pujante y disciplinada eficiencia del esfuerzo productor, y cuya gravedad hallaba origen en el constante impulso que se le deparaba desde dependencias oficiales. Una larga serie de medidas,

actitudes, resoluciones o discursos han venido convirtiendo a la agitación social en la cuestión más grave que este gobierno debe afrontar. Lejos de nuestro ánimo desconocer la existencia del problema social, inseparable de la naturaleza humana y sus necesidades y, por ende, de carácter permanente y universal, cuya solución es fruto de una recta colaboración de las partes, regida por la alta y serena intervención del Estado, sometido como aquellas al imperio de la Justicia, igual para todos. Nos referimos a la creación de un clima de recelos, de provocación y de rebeldía, en el que se estimula el resentimiento y un permanente espíritu de hostilidad y reivindicación, por efecto del cual se destruye la solidaridad en la justicia, única fuente de trabajo, de bienestar y progreso. (*La Prensa*, 16-5-1945).

En la descripción de los representantes patronales, el ambiente de agitación social era ya directamente atribuido al impulso que se le daba desde el accionar estatal. En lugar del dique de contención que Perón había prometido a los empresarios en la Bolsa de Comercio, a los ojos de estas entidades la intervención de la STP había generado lo que se consideraba la cuestión más grave de todas: un clima extendido de rebeldía y reivindicaciones obreras que amenazaba con trastocar la disciplina en los lugares de trabajo. Finalmente, deseándolo o no, la convocatoria transformista y anticomunista de Perón fue percibida por los grupos patronales como un verdadero generador de lucha de clases. Su intervención "desde arriba" había acelerado la llamada crisis de la deferencia—en un término que Torre recoge de Alain Touraine—, entendida como el fin de la aceptación de un lugar determinado en un orden hegemónico. Como ha dicho Sebastián Barros (2011), esta operación no es otra cosa que el síntoma de la emergencia de un nuevo sujeto popular que da lugar a una dislocación comunitaria, esto es, al quiebre de los lugares sociales previamente establecidos en una comunidad política. Fue Tulio Halperín Donghi (1994) quien, intuimos que en un sentido similar, afirmó que para comprobar si el peronismo había sido una revolución social bastaba con subirse a un tranvía.

Comentarios finales

La revitalización conceptual del populismo de los últimos años no pudo escapar en buena medida a las diatribas que suscitaron los populismos realmente existentes del siglo XXI. A la recuperación entusiasta del término que vio en el populismo una poderosa forma de identificación popular y que celebró la consolidación de gobiernos catalogados como tales, le hizo frente un rechazo abiertamente antipopulista que condenó dichas experiencias como fenómenos esencialmente ajenos a la democracia. Esta antinomia se reprodujo al interior del campo progresista y de la izquierda, en general coincidentes en su oposición al período neoliberal de los años noventa, que vieron reanimadas de esta forma viejas polémicas del marxismo latinoamericano frente a los regímenes nacional-populares.

Ciertamente, los populismos clásicos latinoamericanos, como el peronismo, el varguismo o el cardenismo, no son directamente comparables con los populismos del siglo XXI. Aunque pueden llamar la atención algunas de sus características en común, como la emergencia de liderazgos carismáticos identificados con una gramática popular, o la intensa politización a favor y en contra que suele dicotomizar el espacio político, sería imprudente extender las conclusiones que puedan hacerse de unos a los otros. No obstante, las lecturas de ciertas izquierdas han acudido, a veces con cierto esquematismo, a un arsenal teórico que legó el marxismo latinoamericano para examinar críticamente las experiencias populistas de la región. El pasado, en esos casos, toma fuerza política real e influye en el diagnóstico presente, así como en *El 18 Brumario* los hombres no hacen su historia bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino por aquellas que han sido legadas por las generaciones pasadas.

El objetivo de estas líneas ha sido cuestionar la idea de que los populismos latinoamericanos han cumplido esencialmente la función de un dique de contención a la radicalización de las masas; no porque el populismo no contenga una dimensión recomponedora que efectivamente pueda suturar y desactivar sus elementos más beligerantes, sino porque, como indica Gerardo Aboy Carlés (2002) ese mecanismo forma parte de una ambigüedad intrínseca del populismo, basada en la

coexistencia de tendencias antagónicas a la ruptura y a la integración. En ese marco, es indudable que los populismos clásicos tuvieron una función históricamente progresiva en lo referente al desarrollo de las clases populares y a la participación de estas en regímenes que implicaron un auténtico proceso de ciudanización de masas.

La izquierda clasista construyó una lectura del populismo como dique de contención en base a la hipótesis teleológica que presuponía el marxismo para una trayectoria autónoma de la clase obrera. Sin embargo, aquel modelo canónico estaba inspirado en la experiencia decimonónica europea, marcada por el pasaje de la lucha social autónoma a la lucha política, en un formato que iba típicamente del sindicato al partido de clase. Esta correspondencia entre condición obrera e identificación política de clase no fue replicada en la historia latinoamericana, donde los trabajadores frecuentemente adhirieron a partidos policlasistas que promovían su incorporación social. No obstante, esta incorporación, que condujo a la participación de la clase obrera en experiencias de gobierno antes de agotar su hipotética trayectoria autónoma, representó un momento inédito de unidad política y constitución popular con señas de identidad duraderas.

En el caso paradigmático del peronismo, esto último fue claramente percibido por los grupos patronales que desoyeron la propuesta transformista de Perón, puesta en escena en el discurso de la Bolsa de Comercio, al advertir que en realidad sus motivos de preocupación tenían más que ver con el accionar de la STP que con la supuesta amenaza comunista que esta venía a desterrar. En los lugares de trabajo, la burguesía argentina fue la primera en notar cómo aquella renovada y fortalecida clase obrera, conformada *heterónomamente* a partir de la intervención populista, empezaba a protagonizar un proceso aún más profundo, el de la crisis de la deferencia tradicional y del quiebre de los lugares previamente establecidos en la comunidad política. Como ha dicho Torre (2014), si bien no se libró con lenguaje marxista, Argentina fue un país que experimentó como pocos en la región la aspereza de la lucha de clases, muy lejos del horizonte de paz y orden social hacia el que apuntó Perón en los tramos iniciales de su ascenso al poder.

Las referencias al aporte gramsciano encontraron en el modelo de revolución pasiva una noción aplicable al contexto de los populismos latinoamericanos. Gramsci había pensado aquel concepto como un proceso de construcción estatal distinto al de una revolución política de tipo radical-jacobina, donde la iniciativa popular fuera esencialmente neutralizada y dirigida por elites estatales pertenecientes a los grupos dominantes. En ese sentido, una definición acotada, inspirada en la experiencia del *Risorgimento*, hace referencia a un proceso de modernización conservadora conducido desde arriba, con un sesgo fuertemente antipopular, ausencia de alianza con las masas y de características más próximas a la fórmula gramsciana de *dictadura sin hegemonía*. Ese modelo teórico que, por ejemplo, Waldo Ansaldi (1992) propone para estudiar la formación estatal argentina bajo control oligárquico, parece de improbable aplicación para los populismos, donde hay una importante presencia del elemento consensual y de movilización política de masas.

Quienes proponen el uso de esta categoría para los populismos, en cambio, sugieren una acepción más amplia de revolución pasiva, que subraye el despliegue hegemónico y la incorporación de demandas subalternas, aunque reteniendo su finalidad eminentemente *gatopardista* destinada a neutralizar una situación de acumulación popular autónoma. A nuestro criterio, a pesar de que efectivamente no puede perderse de vista la veta ordenancista del populismo, la centralidad del componente de pasivización o desmovilización que tiene lugar en el modelo de revolución pasiva no puede ser asimilado a esas experiencias históricas. Tanto los populismos clásicos como los del siglo XXI trazaron el contorno de un sujeto popular que no estaba necesariamente contenido en el desarrollo del movimiento social preexistente, por lo que su intervención frecuentemente se tradujo en la aparición de nuevas conflictividades generadas *desde arriba*, y no meramente en el intento de *temperar y desactivar* tensiones previas.

Finalmente, es cierto que los populismos, con la inestimable colaboración de muchos antipopulistas, recurrentemente han suscitado enfrentamientos en forma dicotómica, con escasa voluntad a la exploración de matices, que terminan cayendo en la simpleza del maniqueísmo. También es cierto que esa división estática suele

ignorar nudos de conflictividad social y demandas postergadas que terminan relegadas por ambos polos del debate público, como el problema actual del extractivismo y la cuestión ambiental en la coyuntura latinoamericana. Por otro lado, si bien es necesario pensar por fuera de las polarizaciones, menos recomendable es declararlas estériles e intervenir como si ellas no existieran. La construcción de una contradicción central que oriente prioritariamente el sentido de la acción política (como quien plantea una dicotomía cerrada entre extractivismo y democracia) no es algo privativo de los populismos. Y las polarizaciones políticas que emergen en momentos concretos, aunque esquemáticas o binarias, también expresan fuerza social organizada, remiten a tradiciones enquistadas en la vida nacional y condensan los espacios privilegiados de conflicto que atraviesan a una sociedad, invadiendo el sentido común y politizando la vida cotidiana. En ese sentido, asumir la relevancia de las contradicciones de un momento político determinado no supone negar las contradicciones que anidan hacia su interior, sino ordenar su jerarquía.

Referencias bibliográficas

- Aboy Carlés, G. (2001). *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*. Rosario, Argentina: Homo Sapiens.
- Aboy Carlés, G. (2002). Repensando el populismo. *Política y Gestión*, 4(5), 9-34.
- Ansaldi, W. (1992). ¿Conviene o no conviene invocar al genio de la lámpara? El uso de las categorías analíticas gramscianas en el análisis de la historia de las sociedades latinoamericanas. *Estudios sociales*, 2(1), 45-65.
- Aricó, J. (1988). *Marx y América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Catálogos. (Trabajo original publicado en 1980).
- Aricó, J. (2005). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno. (Trabajo original publicado en 1988).
- Barros, S. (2011). La crisis de la deferencia y el estudio de las identidades políticas en los orígenes del peronismo. *Papeles de*

Trabajo, 5(8), 13-34.

- Burgos, R. (2004). *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Cortés, M. (2008). Movimientos sociales y Estado en la Argentina: entre la autonomía y la institucionalidad. CLACSO, disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2008/gobpro/cortes.pdf>
- Cortés, M. (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- De Ípola, E. y J. C. Portantiero (1989). Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes. En E. De Ípola, *Investigaciones políticas* (pp. 21-36). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión. (Trabajo original publicado en 1981).
- Gramsci, A. (1984). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno* (J. Aricó, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Gramsci, A. (2008). *El Risorgimento* (G. David, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Las Cuarenta. (Trabajo original publicado en 1959).
- Halperín Donghi, T. (1994). *La larga agonía de la Argentina peronista*. Buenos Aires, Argentina: Ariel.
- Hilb, C. (Comp.) (2009). *El político y el científico. Ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Katz, C. (2013). Anatomía del kirchnerismo. FISyP, disponible en <https://fisyp.org.ar/media/uploads/anatomia.pdf>
- Kanoussi, D. y Mena, J. (1985). *La revolución pasiva: una lectura a los Cuadernos de la cárcel*. Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Leiras, M., A. Malamud y P. Stefanoni (2016). *¿Por qué retrocede la izquierda?*. Buenos Aires, Argentina, Capital Intelectual.
- Marx, K., Tarcus, H. (Ed.). (2015). *Antología*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno.
- Modonesi, M. (2012). Gobiernos progresistas y desmovilización.

- ¿Revoluciones pasivas en América Latina?. *Anuari del conflicte social*, (2), 1367-1384.
- Modonesi, M. (2013). Revoluciones pasivas en América Latina. Una aproximación gramsciana a la caracterización de los gobiernos progresistas de inicio de siglo. En Massimo M. (coord.), *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci* (pp. 209-236). Ciudad de México: UNAM.
- Modonesi, M. (2016). Revolución pasiva. Usos y abusos en América Latina del concepto gramsciano. *Gramsciana*, (2), 85-114.
- Modonesi, M. y M. Svampa (2016). Posprogresismo y horizontes emancipatorios en América Latina. *La Izquierda Diario*, 10 de agosto.
- Natalucci, A. (2011). Entre la movilización y la institucionalización. Los dilemas de los movimientos sociales (Argentina 2001-2010), *Polis*, (28). Recuperado de <http://polis.revues.org/1448>
- Peña, M. (1971). *Masas, caudillos y elites. La dependencia argentina de Yrigoyen a Perón*. Buenos Aires, Argentina: Fichas.
- Perón, J. D. (2002). *Obras completas*. Buenos Aires, Argentina: Docencia.
- Pizzorno, P. (2016a). De los senderos que se bifurcan. Orígenes y trayectorias de la identidad antiperonista (1943-1949) (Tesis de Maestría). IDAES/UNSAM, Buenos Aires, Argentina.
- Pizzorno, P. (2016b). Las grietas del dique. Tensiones populistas en De Ípola y Portantiero. *Papeles de Trabajo*, 10(18), 247-266.
- Portantiero, J. C. (1987). *Los usos de Gramsci*. Ciudad de México, México: Plaza Janés. (Trabajo original publicado en 1977).
- Retamozo, M. (2014). Ernesto Laclau y Emilio de Ípola, ¿un diálogo? Populismo, socialismo y democracia. *Identidades*, 4(6), 38-55.
- Retamozo, M. (2017). La teoría política del populismo: usos y controversias en América Latina en la perspectiva posfundacional. *Latinoamérica*, (64), 125-151. <https://doi.org/10.22201/cialc.24486914e.2017.64.56836>
- Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Buenos Aires, Argentina: Edhasa.

- Tapia, L. (2016). Explicación histórica, socialismo y democracia. La trayectoria de Juan Carlos Portantiero, *Cuestiones de sociología*, (14). Recuperado de <http://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn14a05/7290>.
- Torre, J. C. (2011). *La vieja guardia sindical y Perón*. Buenos Aires, Argentina: Ryr. (Trabajo original publicado en 1990).
- Torre, J. C. (2014). A propósito del Factor Perón. *Estudios sociales*, 46(1), 299-310. <https://doi.org/10.14409/es.v46i1.4484>
- Weffort, F. (1999). El populismo en la política brasileña. En Moira Mackinnon y Mario Alberto Petrone (Comps.), *Populismo y neopopulismo. El problema de la Cenicienta* (pp. 135-152). Buenos Aires, Argentina: Eudeba. (Trabajo original publicado en 1967).

El sentido común en la teoría del Estado de Antonio Gramsci. Reflexiones con vistas al porvenir sudamericano

Common Sense in Gramsci's State Theory. Reflections upon the South American Future

Luciano Nosetto
Universidad de Buenos Aires, Argentina

RESUMEN De cara a las transformaciones recientes en la política sudamericana, interesa reflexionar críticamente sobre la relación entre sentido común y ética estatal. A estos efectos, la obra de Antonio Gramsci adquiere singular relevancia. Es que la reforma intelectual y moral que él promueve supone precisamente la crítica del sentido común. Esta crítica no equivale a un rechazo en bloque, sino a una elaboración dialéctica, que permita superar las tensiones inherentes al fenómeno. En este artículo, estas tensiones se identifican con tres problemas distinguibles pero articulados: el desarreglo de la teoría y la práctica, la disociación de lo alto y lo bajo, y la confusión de lo viejo y lo nuevo. Esta aproximación analítica a la concepción gramsciana del sentido común permite ganar claridad sobre la tarea de una reforma intelectual y moral en condiciones de proveer el fundamento ético del Estado. Sobre esta base, el artículo cierra con algunas reflexiones sobre el empleo de las nociones de "populismo" y de lo "nacional-popular" en el discurso público sudamericano.

PALABRAS CLAVE sentido común; reforma intelectual y moral; Estado ético; populismo; nacional-popular.

ABSTRACT *Confronted with the recent changes in South American politics, this article aims at providing a critical reflection upon the relation between state and common sense. To this effect the work of Antonio Gramsci gains particular relevance. In fact, the intellectual and moral reform promoted by Gramsci supposes the critic of common sense. This critic consists not of a massive refusal, but of a dialectical work, aimed at overcoming the tensions*

inherent to the phenomenon. This article identifies these tensions with three distinguishable but nonetheless articulated problems: the disarrangement of theory and practice, the dissociation of the high and the low, and the confusion of the old and the new. This analytical approach to the Gramscian conception of common sense allows to clarify the task of an intellectual and moral reform aimed at providing the ethical foundation of the state. On this basis, the article ends with some reflections on the use of the notions of "populism" and of the "national-popular" in current South American public debate.

KEY WORDS *Common Sense; Intellectual and Moral Reform; Ethical State; Populism; National-Popular.*

RECIBIDO RECEIVED 31-07-2017

APROBADO APPROVED 10-11-2017

PUBLICADO PUBLISHED 13-12-2017

NOTA DEL AUTOR

Luciano Nosetto, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

Este artículo es fruto de las discusiones sostenidas en el marco de las Jornadas *IncurSIONES Gramscianas Argentinas. Dilemas actuales a 100 años de Octubre y a 80 años de la muerte de Antonio Gramsci*, organizadas por el Centro Cultural de la Cooperación, el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA) y el Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (UBA) en junio de 2017.

Correo electrónico: lnosetto@sociales.uba.ar.

Dirección postal: Pte. J. E. Uriburu 950, 6° piso, (C1114AAD) Buenos Aires, Argentina.

ORCID: 0000-0001-8315-3122

Durante el primer decenio del siglo XXI, la región sudamericana experimentó un giro hacia la izquierda, caracterizado por la emergencia y consolidación de gobiernos de orientación nacional-popular. Ya en el segundo decenio, muchas de estas experiencias comenzaron a evidenciar limitaciones tanto intrínsecas como extrínsecas, que preludivaron un nuevo ciclo político, marcado por la reemergencia de gobiernos de orientación neoliberal.

En el caso particular de la Argentina, este proceso de reorientación político-ideológica en clave neoliberal concitó el sorpresivo apoyo de amplios sectores sociales. La singular popularidad que se granjeó el gobierno de Mauricio Macri en sus primeros dos años obligó a reflexionar sobre los peligros de un encomio sin miramientos ni mediaciones de la voluntad popular, de la opinión pública o del sentido común. Si el anterior gobierno, de orientación nacional-popular, había encontrado uno de sus recursos de legitimación discursiva preeminentes en la apelación a las necesidades y aspiraciones del común de la gente, lo cierto es que el nuevo gobierno, de impronta neoliberal, pareció reflejar también una serie de sentimientos e ideas igualmente presentes en el decir común. Esta continuidad fue remitida por algunos al concepto ontológico de populismo elaborado por Ernesto Laclau; concepto que, al no postular ningún anclaje ideológico concreto, resulta igualmente hospitalario a populismos de izquierda tanto como de derecha (Laclau, 2005). La discusión sobre el carácter populista del gobierno de Mauricio Macri es, en todo caso, un expediente abierto (Nosetto, 2017, pp. 51-70).

Más allá de cuán plausible resulte hablar en estos casos de un "populismo de nuevos contornos", tal como lo hizo el sociólogo argentino Horacio González, lo cierto es que el nuevo gobierno encontró apoyo en una serie de concepciones individualistas, punitivistas y privatistas efectivamente presentes en el decir común. Sostiene al respecto González que

El mundo prepolítico, que en general puede ser considerado como el 'mundo de vida', contiene una dimensión no declarada de pensamientos virulentos, formas ancestrales de la reflexión punitiva, amenazas potenciales que al pasar a su estado público hacen asomar apenas su costado larvado. (González, 2015).

De identificar este mundo prepolítico descrito por González con el sentido común, deberíamos concluir que un gobierno atento a la voz del pueblo sería aquel que hiciera del individualismo, el punitivismo y el privatismo los valores preeminentes de su ética estatal.

González añade que, cuando este mundo prepolítico “se encuentra con los instrumentos comunicacionales que caracterizan una supuesta dispersión de la razón comunicativa y obtiene movimientos propios, como el que hoy se denomina ‘viralización’, se pierde en una marea ponzoñosa”. De este modo, aquellas concepciones individualistas, punitivistas y privatistas que son recogidas y reproducidas por los medios de comunicación de masas alcanzan una diseminación especialmente insidiosa por vía de las redes sociales. En esta línea, analizando las *shitstorms*, el filósofo surcoreano Byung-Chul Han sostiene:

[La *shitstorm*] es, sobre todo, un fenómeno genuino de la comunicación digital. De este modo se distingue fundamentalmente de las cartas del lector, que están ligadas al medio analógico de la escritura y se envían a la prensa con un nombre explícito. Las cartas anónimas de los lectores terminan con rapidez en las papeleras de las redacciones de los periódicos. Y la carta del lector está caracterizada también por otra temporalidad. Mientras la redactamos, de manera laboriosa, a mano o a máquina, la excitación inmediata se ha evaporado ya. En cambio, la comunicación digital hace posible un transporte inmediato del afecto. En virtud de su temporalidad, transporta más afectos que la comunicación analógica. En este aspecto el medio digital es un medio del afecto. (Han, 2014, pp. 8-9).

Con esto, Han parece retomar las advertencias del italiano Paolo Virno sobre el carácter ambivalente de la multitud. Si bien Virno deposita sus esperanzas emancipatorias en la figura plural y horizontal de la multitud, lo cierto es que el italiano no deja de reconocer que “los muchos” pueden dar lugar a “posibilidades negativas y figuras temibles”. La tesis de Virno sostiene que si la multitud “no se articula en una esfera pública, en un espacio político en el cual los muchos puedan ocuparse de los asuntos comunes, ella puede producir efectos terroríficos” (2003, pp. 32-33). En vista de la dinámica propia de las

shitstorms, resulta posible advertir que, más que una esfera público-política no estatal, las redes sociales parecen ofrecer un terreno propicio para desfogar afectos virulentos y ponzoñosos, prestos a la diseminación a gran escala.

Cualquiera sea el caso, lo que emerge de estas reflexiones impresionistas es la constatación de la ambivalencia e inestabilidad propias de la opinión pública y del sentido común. Esta constatación elemental impide sostener la simple hipótesis de que los gobiernos de orientación nacional-popular reflejan el sentir popular, mientras que los gobiernos de orientación neoliberal lo desconocen. Al desmontar esta correlación, emerge el problema de cómo concebir la relación entre los contenidos presentes en el sentido común y la orientación ética que todo gobierno pretende darle al Estado. Precisamente, es sobre la relación entre sentido común y ética estatal que se interesa lo que sigue.

Entendemos que las elaboraciones de Antonio Gramsci sobre la cultura popular resultan especialmente significativas al momento de reflexionar sobre la dirección ética del Estado. Tras un contrapunto entre las perspectivas de Gramsci y Hegel respecto de la eticidad estatal, nos dedicaremos a analizar el tratamiento gramsciano del sentido común. Hecho esto, volveremos sobre nuestros pasos, intentando colegir algunas reflexiones sobre la historia reciente y el porvenir sudamericano.

Sentido común y ética del Estado

En su *Filosofía del derecho*, Hegel dedica los párrafos finales de la constitución interna del Estado al abordaje del problema de la opinión pública (§§ 315-320). Con esto, admite Hegel que la opinión pública forma parte del concepto de Estado. Se trata, sin embargo, de una parte inorgánica y contradictoria, que exige un trabajo de mediación. Es que, por un lado, la opinión pública aparece en la forma de opiniones particulares y contingentes, que incurren en la ignorancia, la falsedad y el error infinito. Pero, al mismo tiempo, algunos de los prejuicios que circulan en la opinión pública expresan “los eternos principios sustanciales de justicia” que constituyen “el sano sentido común” (§ 317). En ese sano sentido común Hegel cifra el fundamento ético del Estado. Colige Hegel que “en la opinión pública todo es falso y

verdadero”: quien quiera alcanzar algo grande y racional deberá saber despreciarla y apreciarla en su justa medida (§ 318 Z). De este modo, la opinión pública, en tanto elemento constitutivo del Estado, alcanza su organicidad allí donde la información, la instrucción y la prensa permiten guiar las opiniones particulares hacia el sano sentido común (Hegel, 2009, pp. 470-478).

En su noción general de Estado, Antonio Gramsci introduce también la idea de un núcleo sano de sentido común. Con esto, parece volver sobre las consideraciones hegelianas en lo relativo a la opinión pública. Es sabido que la concepción gramsciana del Estado involucra a la sociedad política tanto como a la sociedad civil: mientras la sociedad política apunta a las instituciones más ostensibles del gobierno y la administración pública, agrupables bajo el nombre de “Estado-coacción”, la sociedad civil da cuenta de una diversidad de instancias en apariencia no estatales que conforman sin embargo el fundamento ético del Estado. De este modo, la dirección ética articulada a través de la sociedad civil y la dominación directa desplegada por la sociedad política permiten definir al Estado como “hegemonía acorazada de coacción” (Gramsci, 1970, pp. 290-292).

La forma más insidiosa de la hegemonía de la clase dominante se da a través del sentido común, aquel “terrible negrero de los espíritus” que adormece a las clases subalternas y las dispone al conformismo (Gramsci, 1970, p. 18). Sin embargo, sostiene Gramsci que las creencias populares contienen un “núcleo sano” de sentido común o de “buen sentido” que debe ser recuperado y desarrollado. En esto consiste la tarea de una reforma intelectual y moral que apunte a un verdadero Estado ético, es decir, a un Estado en el que la sociedad política se disuelva progresivamente y conduzca a la autorregulación de la sociedad civil (Gramsci, 1970, pp. 367-381, 290-292; Cerroni, 1965, pp. 99-103; Mouffe, 1979, p. 8).

La ponderación de las filiaciones hegelianas ha brindado una importante clave de lectura de la obra de Gramsci. Si bien el mismo Gramsci reconoce la influencia de Hegel en varios episodios de su obra, esta filiación ha sido extendida bastante más allá de las referencias explícitas del autor. Por caso, Norberto Bobbio ha colocado a Hegel en el centro de su caracterización de la sociedad civil gramsciana (Bobbio,

1985; Laleff Ilieff, 2015, p. 230; Portelli, 2000, pp. 15-16). De manera similar, Louis Althusser ha reconocido en el Estado gramsciano la continuidad del proyecto educativo de Hegel (Althusser 2003, pp. 169-170; Morfino, 2015). Ahora bien, con esta yuxtaposición de las reflexiones de Hegel y Gramsci no se apunta aquí a remarcar la deuda o la secreta complicidad del italiano con el alemán. Más bien, lo que aquí se pretende es resaltar un problema compartido por ambos, a saber: la relación problemática entre el sentido común y el Estado. Ambos desprecian al sentido común. Pero ambos reconocen también que el sentido común es portador de un núcleo de verdad del que no puede prescindirse. En la constitución de un Estado ético, no se trata entonces de abolir el sentido común, de arrancarlo de cuajo y reemplazarlo por uno nuevo, más adecuado y verdadero: se trata más bien de discernir qué creencias populares y qué prejuicios deben ser apreciados y desplegados.

En lo que sigue quisiera analizar el modo en que la reforma intelectual y moral promovida por Gramsci lidia con el elemento contradictorio pero ineludible del sentido común. Precisamente, la constitución de un Estado ético supone una crítica del sentido común, que apunta a la superación de las contradicciones que lo habitan. Hegel caracteriza estas contradicciones como la oposición entre las opiniones particulares de los individuos y los principios universales de justicia. De este modo, el planteo hegeliano no va mucho más allá de la bipolaridad ya presente en Jean-Jacques Rousseau, que señalaba que lo particular es la sede del vicio y el error, y colocaba en la voluntad general la bondad y la verdad. Comparada con Rousseau o Hegel, la caracterización gramsciana del sentido común resulta mucho más inestable, multifacética y difícil de cernir. En una contribución decisiva a la comprensión del sentido común en Gramsci, José Nun advierte que "son múltiples las referencias" sobre el tema registradas en los cuadernos de la cárcel "pero [que] falta una elaboración sistemática" (2015, p. 151). Surge la pregunta de cómo organizar esta multiplicidad de referencias dispersas.

A estos efectos, consideramos que las observaciones gramscianas sobre el folclore pueden brindarnos un buen punto de partida. Allí

Gramsci caracteriza las tensiones inherentes al sentido común popular y, respecto de la concepción del mundo propia del pueblo, sostiene:

[Se trata de una c]oncepción del mundo no solo no elaborada y asistemática porque el pueblo (o sea, el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de toda forma de sociedad que ha existido hasta ahora) no puede, por definición, tener concepciones elaboradas, sistemática y políticamente organizadas y centralizadas en su desarrollo acaso contradictorio; sino incluso múltiple: múltiple no solo en el sentido de varia y contrapuesta, sino también en el sentido de estratificada desde lo más grosero hasta lo menos grosero, por no decir ya que se trata de una aglomeración indigesta de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia. (Gramsci 1970, p. 489).

En esta línea, el carácter asistemático del sentido común es atribuible a tres coordenadas, a saber: (1) la contradicción entre las diversas concepciones teóricas de las clases subalternas, que impiden una organización política coherente; (2) la estratificación que distingue y separa lo elevado de lo bajo o lo refinado de lo grosero; y (3) la aglomeración indigesta que confunde y empasta lo viejo con lo nuevo. De este modo, la caracterización gramsciana de las tensiones inherentes al sentido común resulta más compleja y analítica que la provista por Rousseau o por Hegel. Siguiendo esta línea de razonamientos, proponemos reconocer en el sentido común la puesta en acto de tres problemas, a saber: (1) el desarreglo de la teoría y la práctica; (2) la estratificación de lo alto y lo bajo; y (3) la sobreposición de lo viejo y lo nuevo. Ante esto, la tarea de la crítica exige la superación coordinada de estos tres problemas, articulando teoría y práctica; intelectuales y masa; y pasado y presente. Interesa en lo que sigue recuperar esta triple caracterización de la tarea de la crítica. Hecho esto, derivaremos una serie de corolarios sobre los desafíos implicados en la reforma intelectual y moral, para finalizar con algunas consideraciones sobre las democracias sudamericanas.

El desarreglo de teoría y práctica

Al reflexionar sobre la relación entre ciencia y sentido común, postula Gramsci que el sentido común carece de la unidad y la coherencia que son propias de la ciencia, por lo que no constituye un orden intelectual en sentido estricto. Esta inconsistencia del sentido común se debe en parte al hecho de que las clases subalternas adoptan elementos de la concepción del mundo impuesta por las clases dirigentes. El problema es que, lejos de producir homogeneidad, esta imposición ideológica genera un desgarramiento en el hombre de pueblo: es que la concepción del mundo que recibe y que adopta de manera acrítica y superficial entra en contradicción con su experiencia cotidiana (Badaloni, 1979, pp. 102-103; Tamburrano, 1965, p. 110). En su hacer efectivo, el hombre de masa experimenta la inadecuación entre la concepción del mundo que se le impone y los problemas prácticos que se le presentan. En cierto punto, el hacer efectivo del hombre de masas se aleja de esta concepción impuesta, dando lugar a una elaboración embrionaria de nuevas concepciones de mundo, más adecuadas a su propia experiencia (Gramsci, 1970, pp. 367-382; Bravo, 2006; Luporini, 1965, p. 41). Sostiene Gramsci al respecto:

Este contraste entre el pensar y el hacer, o sea, la coexistencia de dos concepciones de mundo —una afirmada con palabras y otra que se despliega en el hacer efectivo— no se debe siempre a la mala fe. La mala fe puede ser una explicación satisfactoria para algunos individuos tomados singularmente, o incluso para grupos más o menos numerosos; pero no es satisfactoria cuando el contraste ocurre en la manifestación vital de amplias masas; en este caso tiene que ser expresión de contrastes más profundos de orden histórico-social. Significa entonces que un grupo social, provisto de una concepción propia de mundo, aunque sea embrionaria [...] tiene por razones de sumisión y subordinación intelectuales, una concepción del mundo no propia, sino tomada en préstamo de otro grupo. (Gramsci 1970, p. 367).

De este modo, el pensamiento del hombre de pueblo se encuentra desgarrado por la tensión entre los componentes conscientes que le son impuestos y las elaboraciones que surgen espontáneamente de su propia

experiencia cotidiana. A resultas de este desgarramiento, la conciencia teórica del hombre de pueblo conspira contra las posibilidades de desplegar una práctica adecuada a su propia experiencia.

Este desgarramiento de la conciencia del hombre de pueblo puede comprenderse mejor recurriendo a la definición que Benedetto Croce da de la religión en tanto que “concepción del mundo que llega a ser norma de vida” (Gramsci, 1970, p. 422; Frosini, 2010, p. 59). El sentido común carece de unidad porque el pueblo carga con una concepción del mundo que le es ajena y que lo ata a una norma de conducta que le resulta invivible. Es así que, en su conducta cotidiana, el hombre de pueblo elabora una concepción del mundo adecuada a su experiencia pero que permanece mayormente implícita y que entra en contradicción con la concepción inadecuada pero explícita que le es impuesta.

En momentos de crisis, esta elaboración autónoma puede llegar a expresarse de manera espontánea, demostrando que las masas son creadoras de valores históricos e institucionales. Ahora bien, estos valores espontáneos deben ser recuperados y organizados a fin de garantizar su eficacia política. En línea con estas reflexiones, Gramsci se detiene en la experiencia de los consejos obreros desplegada en Turín en el marco del llamado bienio rojo: los instintos, sentimientos y movimientos desplegados entonces por las masas fueron registrados por los dirigentes de la clase obrera, que intentaron depurarlos e imprimirles una dirección consciente. Respecto de este componente espontáneo de la experiencia turinesa, evalúa Gramsci:

Este elemento de “espontaneidad” no se descuidó, ni menos se despreció: fue *educado*, orientado, depurado de todo elemento extraño que pudiera corromperlo, para hacerlo homogéneo, pero de un modo vivo e históricamente eficaz, con la teoría moderna. Los mismos dirigentes hablaban de la “espontaneidad” del movimiento, y era justo que hablaran así: esa afirmación era un estimulante, un energético, un elemento de unificación en profundidad; era ante todo la negación de que se tratara de algo arbitrario, artificial y no históricamente necesario. Daba a la masa una conciencia “teorética” de creadora de *valores históricos* e institucionales, de fundadora de Estados. Esta unidad de la “espontaneidad” y la “dirección consciente”, o sea, de la

“disciplina”, es precisamente la acción política real de las clases subalternas en cuanto política de masas y no simple aventura de grupos que se limitan a apelar a las masas. (Gramsci 1970, p. 489).

Este ejemplo de una articulación progresiva de la innovación de masas se contrapone a los muchos otros ejemplos regresivos, en los cuales los sentimientos populares terminan siendo encauzados por movimientos reaccionarios de la clase dominante (Gramsci, 1970, pp. 309-312).

A fin de cuentas, el desgarramiento moral que ofusca la conciencia del hombre de pueblo y que le impide desplegar una práctica adecuada a su experiencia solo puede superarse mediante la elaboración explícita de la concepción de mundo que inhiere a su hacer y su articulación en una dirección consciente (Frosini, 2010, pp. 264-265). De este modo, el problema del desarreglo de la teoría y la práctica remite al problema de la estratificación y disociación entre la masa del pueblo y sus intelectuales.

La disociación de intelectuales y masa

El hecho de que, en su hacer efectivo, el hombre de la masa elabore una concepción del mundo alternativa explica por qué Gramsci sostiene que todos los hombres son filósofos. Precisamente, el lenguaje, el sentido común, la religión y el folclore contienen rastros de esa filosofía espontánea que los individuos de las clases subalternas elaboran y reproducen. Sin embargo, esa concepción del mundo no llega a constituir un orden intelectual en sentido estricto, dado que carece de unidad, coherencia y sistematicidad. Para desplegar ese núcleo de buen sentido que habita en el sentido común, es necesario instruir a las masas (Gramsci, 1970, pp. 307, 364-365).

En esta línea, Gramsci reflexiona tempranamente sobre el sentido de la propaganda socialista. En una intervención publicada en 1918 en *Il grido del popolo*, reconoce Gramsci que los individuos del proletariado son más o menos cultos y están más o menos preparados para comprender los conceptos socialistas. Esta disparidad de niveles exige una adaptación de la propaganda socialista. Esto no implica, sin embargo, que las publicaciones socialistas deban nivelar por lo bajo:

los periódicos socialistas no pueden enseñar el abecedario en cada una de sus tiradas. Más bien, la prensa socialista debe adaptarse al nivel medio de los proletarios; e incluso es conveniente publicar textos que presenten una complejidad superior a la media, para estimular el progreso intelectual de los lectores. Es que, sostiene Gramsci, el proletariado se da espontáneamente una jerarquía espiritual y cultural y, allí donde no llega la propaganda, debe confiarse la educación mutua (1970, pp. 41-44). De este modo, Gramsci describe una articulación de los intelectuales con la masa que, al tiempo que reconoce los diversos niveles que distinguen a las capas cultas respecto de los hombres sencillos, no por ello deja de promover la ilustración progresiva y general de todo el conjunto.

Ahora bien, tras la derrota de la experiencia de los consejos de fábrica durante el llamado bienio rojo, Gramsci toma nota de que esa organización jerárquica no se da de manera espontánea, sino que es necesario trabajar para que la articulación de intelectuales y masa se produzca. En este período de reflujo, Gramsci prestará especial atención a la necesidad de constituir un nuevo partido que le imprima una dirección al movimiento anticapitalista (Portantiero, 1977, pp. 73, 92 y ss.). En esta línea, en su intervención en el marco de la comisión preparatoria para el III Congreso del Partido Comunista Italiano, postula Gramsci que, si la clase obrera debe dirigir al conjunto de las clases subalternas en la lucha anticapitalista, es el partido comunista el que debe constituirse a su vez en dirigente de la clase obrera. Y la organización partidaria supone una articulación de una cúpula, comandada por los intelectuales, con las bases (Gramsci, 1970, pp. 184-191).

Ya en prisión, Gramsci seguirá sosteniendo que el partido político es el "crisol de la unificación" que debe producir la unidad ideológica de todo el bloque social, garantizando la articulación entre lo bajo y lo alto, entre los hombres sencillos y las capas dirigentes, entre los problemas prácticos que plantean las masas y las teorías elaboradas y coherentes que construyen los intelectuales. Son célebres sus reflexiones sobre la conexión sentimental con el pueblo: "el elemento popular siente pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual sabe, pero no siempre comprende y especialmente siente": solo en vinculación con el sentir popular podrán los intelectuales elaborar una filosofía que se

difunda y llegue a ser sentido común (Gramsci, 1970, p. 347; 1986, p. 346; Desanti, 1965, p. 158; Friedemann, 2013).

En esta tarea de crear un nuevo sentido común, Gramsci hace el elogio de la reforma protestante. Es que, a diferencia del catolicismo romano, que ha mantenido a los hombres sencillos en su filosofía primitiva del sentido común, la reforma protestante tuvo una amplia difusión en todas las capas sociales, promoviendo así el progreso intelectual general, incluso de los hombres más sencillos. Gramsci aspira a una reforma del sentido común que, a la manera de la reforma protestante, articule a filósofos, especialistas y hombres prácticos, desplegando una transformación filosófica, teórica y práctica que llegue hasta el sentido común popular (Gramsci, 1970, pp. 425-430; Frosini, 2010, p. 286; Gruppi, 1965, p. 184; Lowy, 2006, p. 290; Luporini, 1965, p. 46).

Esta tarea reformadora debe comprenderse desde una perspectiva dialéctica. Concretamente, se trata de destruir el conformismo impuesto a los hombres, dando lugar al desarrollo de la individualidad y la personalidad crítica. A su tiempo, este florecimiento del individuo dará lugar a la construcción de un nuevo hombre colectivo, de un nuevo conformismo que ya no será impuesto desde fuera, sino propuesto por el partido. La tarea de la crítica supone entonces la negación del conformismo impuesto, no para enarbolar un individualismo crítico, sino para proponer un nuevo conformismo crítico (Gramsci, 1970, pp. 353-354; Massuco Costa, 1965, p. 241).

Ahora bien, esta negación del conformismo impuesto supone la crítica de todos aquellos contenidos heredados, que hacen que el peso morbosos de lo viejo retarde el nacimiento de lo nuevo. De este modo, la posibilidad de superar la disociación entre los intelectuales y la masa exige que los intelectuales mismos se sobrepongan a la opresión que el pasado ejerce sobre el presente.

La aglomeración de lo viejo y lo nuevo

Al momento de criticar el conformismo impuesto, Gramsci reconoce que el hombre de pueblo pertenece simultáneamente a una multiplicidad de conformismos acumulados por la historia. De

este modo, el sentido común popular es un conjunto enmarañado y complejo: “Hay en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada, prejuicios de todas las fases históricas pasadas, groseramente localistas, e intuiciones de una filosofía futura que será propia del género humano unificado mundialmente” (Gramsci, 1970, p. 365).

En su descripción del sentido común italiano, Gramsci reconoce la persistencia de fósiles y anacronismos: allí conviven la idea de la tierra como centro del universo y la de un mundo creado por Dios con la razonabilidad de las supersticiones y la eficacia de los hechizos (Gramsci, 1970, p. 360). En otro lugar, Gramsci organiza esta variedad de concepciones a partir de dos componentes preeminentes de la cultura popular italiana: por un lado, el trascendentalismo religioso propio del catolicismo romano; por el otro, el materialismo más crudo y trivial, que se combina con un fatalismo mecanicista (Gramsci 1970, pp. 376, 459; Gruppi, 1965, p. 186).

Ante esta maraña de concepciones anacrónicas, la tarea de la crítica implica elevar la concepción del mundo “hasta el punto al cual ha llegado el pensamiento mundial más adelantado” (Gramsci, 1970: 365). Concretamente, el pensamiento mundial más adelantado se identifica con la filosofía de la práctica, resultado dialéctico de la economía política inglesa, la política revolucionaria francesa y la filosofía idealista alemana. La concepción propia de la filosofía de la práctica, encuentro de Ricardo, Robespierre y Hegel, “relaciona al hombre con la naturaleza por medio de la técnica, y mantiene la superioridad del hombre y la exalta en el trabajo creador, con lo que exalta el espíritu y la historia” (Gramsci, 1970, p. 434). De este modo, la filosofía de la práctica opera sobre la tradición, dejando de lado todo residuo pasivo y seleccionando aquellos elementos que han preludiado la emergencia de lo nuevo (Lupporini, 1965, pp. 55-56; Moget, 1965, p. 223; Salvucci, 1965, p. 173). Al respecto, sostiene Gramsci:

La filosofía de la práctica presupone todo ese pasado cultural: el Renacimiento, la Reforma, la filosofía alemana y la revolución francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo se encuentran en la base de toda concepción moderna de la vida. La filosofía de la práctica

es la coronación de todo ese movimiento de reforma intelectual y moral, dialectizado en el contraste entre cultura popular y cultura superior. (1970, p. 463).

En definitiva, la reforma intelectual y moral se corona en la filosofía de la práctica, que demuestra ser la concepción filosófica más avanzada y adecuada a la novedad. Gramsci identifica que, ante esta coronación de la filosofía de la práctica, el retorno al idealismo promovido por el hegelianismo de Benedetto Croce resulta un anacronismo que debe ser denunciado y superado. Solo allí donde prevalezca la filosofía de la práctica podrá articularse una relación elevada entre lo viejo y lo nuevo. Solo entonces, podrá articularse una relación unitaria entre intelectuales y masa. Solo así podrá lograrse una articulación consecuente entre el pensamiento y la acción del hombre de pueblo. De este modo, queda caracterizado el triple desafío que impone la crítica del sentido común: "Criticar la concepción propia del mundo significa, pues, hacerla unitaria, coherente y elevarla hasta el punto al cual ha llegado el pensamiento mundial más adelantado" (Gramsci, 1970, p. 365). Siguiendo el esquema expositivo que venimos desplegando, podemos afirmar que hacerla unitaria implica superar el desarreglo de pensamiento y acción, de norma de conducta y modo de vida; hacerla coherente implica superar la disociación entre lo alto y lo bajo, entre cultura superior y cultura popular, entre intelectuales y masas; y elevarla, finalmente, implica superar la disociación entre lo viejo y lo nuevo, articulando la filosofía del presente con aquello que en la tradición hay de vivo. Más que tres tareas discretas, se trata aquí de tres momentos analíticamente distinguibles pero mutuamente inescindibles de una misma tarea.

La reforma intelectual y moral

Tras la derrota de Francia ante Alemania en 1870, Ernest Renan se dedica a reflexionar sobre las causas del colapso francés y sobre la tarea de regeneración a emprender. Renan sostiene que los ideales de la Revolución francesa condujeron a la incorporación política y electoral de las grandes masas urbanas y campesinas, sin prever los problemas que acarrearía la falta de ilustración popular. Esto dio lugar,

según Renan, a una “democracia mal entendida”, donde el juicio y el gobierno son depositados en la parte más torpe, grosera y superficial de la república (Renan, 1972, p. 68). Concluye Renan que, de este modo, Francia quedó entregada a un materialismo mezquino, que desconoce toda elevación del espíritu y todo sentido del deber. Ante esto, considera imprescindible tomar una serie de medidas políticas, militares, educativas y culturales que, emulando el caso ejemplar de Prusia, permitan la recuperación de Francia. En particular, Renan echa en falta una tarea de ilustración popular para su país; tarea que, en Alemania, fue conducida por el clero en el marco de la reforma protestante. Con ese modelo en mente, Renan convoca a Francia a asumir el desafío de una “reforma intelectual y moral”.

De este panfleto de Renan toma Gramsci el llamado a una reforma intelectual y moral (Gramsci, 1999, pp. 117-120). Si, en el caso francés, la tarea inconclusa de la revolución exige poner en marcha una reforma; en el caso italiano, Gramsci invierte la secuencia de los términos, identificando que, a efectos de la revolución venidera, resulta imprescindible preparar a la sociedad civil, conduciendo una reforma intelectual y moral que garantice el éxito de la eventual maniobra revolucionaria. Si Renan ansía una reforma que repare la revolución pasada, Gramsci aspira a una reforma que prepare para la revolución futura. Más que oponer reforma a revolución (Bobbio, 1965, pp. 139-140), se trata aquí de comprender que no habrá revolución exitosa sin desplegar una tarea preparatoria de reforma.

Por lo que venimos de decir, debería resultar claro que la tarea de una reforma intelectual y moral que habrá de proveer el fundamento del Estado ético por venir es para Gramsci una tarea triple. Podemos decir ahora que los tres términos de esa tarea se corresponden con los tres términos del sintagma que la nombra. Es que, en primer lugar, se trata de conducir una *reforma* que, a la manera luterana y calvinista, supere el desgarramiento entre cultura superior y cultura popular, entre intelectuales y hombres sencillos. Para ello, en segundo lugar, es necesaria una tarea *intelectual* de reconciliación de lo viejo y lo nuevo, que quite del medio el peso muerto del pasado y erija una filosofía de la práctica avanzada y renovadora. Solo así será posible que, en tercer término, se supere el desgarramiento *moral* que ofusca la conciencia

del hombre de pueblo, oponiendo concepción del mundo y modo de conducta y arruinando toda consistencia teórica y práctica. De este modo, la crítica del sentido común se define en su triple carácter reformador, intelectual y moral. Nuevamente debe aclararse que esta tripartición analítica no constituye una serie de tareas autónomas unas de otras y solo relacionadas externamente. Bien al contrario, estos tres términos debe comprenderse como momentos internos del concepto dialéctico de la crítica.

En varios pasajes de su obra, la reforma intelectual y moral aparece como una ineluctabilidad, garantizada por el curso progresivo de la historia y por el correlativo despliegue de la razón (Nun, 2015, pp. 154-155). Es que, si la filosofía de la práctica aparece como la concepción más adelantada del pensamiento mundial, la tarea intelectual de promover esta filosofía contaría con el respaldo de la historia. En este punto, sin embargo, debe observarse la ambigüedad del pensamiento gramsciano, que oscila entre dos polos: por un lado, la postulación de una historia teleológica, de impronta hegeliana, que conduce hacia un momento de consumación y plenitud; por otro lado, la articulación de un historicismo radical, para el cual la sucesión del tiempo histórico no está ordenada por ninguna lógica subyacente (Laclau y Mouffe, 2004, pp. 103-105). Las reiteradas objeciones de Gramsci ante toda perspectiva mecanicista y ante todo fatalismo debería inclinarnos a brindar mayor plausibilidad a esta segunda concepción de la historia (Gramsci, 1970, pp. 458-459). De asumir la interpretación en clave del historicismo radical, la filosofía de la práctica quedaría desprovista de toda garantía: nada indica que ella esté destinada a articular pasado y presente de manera definitiva e insuperable. En tal caso, la crítica del sentido común promovida por Gramsci daría lugar a una práctica incesante, sin puntos de llegada, es decir, sin verdades metafísicas ni portavoces privilegiados ni jerarquías prefijadas (Barrett, 2003, pp. 268-269).

El sentido común y la mediación política

Más allá de las ostensibles divergencias de Gramsci respecto de Hegel, es posible identificar un punto en que el italiano bien podría reconocerse en su antecesor. Para ninguno de los dos el sentido común

constituye un dato meramente social o cultural, allí disponible, presto para ser aceptado o rechazado por la política. El sentido común no debe tenerse por una magnitud previa, propia de un "mundo prepolítico", que solo en un segundo momento se vuelve objeto de cálculos partidarios y estrategias gubernamentales. Al contrario, el sentido común solo aparece gracias a una tarea de mediación que pretende brindar unidad, coherencia y dirección consciente allí donde solo hay proliferación, divergencia e inconsistencia; y esa tarea de mediación del sentido común es una tarea política eminente. En esta línea, el agregado al parágrafo 318 de la *Filosofía del derecho* de Hegel consigna:

En la opinión pública todo es falso y verdadero, y encontrar en ella lo verdadero es la tarea del gran hombre. Aquel que quiere su época y la expresa, la formula y la lleva a cabo es el gran hombre de la época. Él efectúa lo que constituye lo interno y la esencia de su tiempo y realiza su época. Quien no sabe despreciar la opinión pública, tal como la oye aquí o allí, no llegará a nada grande. (2009, p. 474).

148

También en el caso de Gramsci, la tarea de elaboración política del sentido común implica una crítica que apunte a construir el fundamento ético del Estado. Y esta crítica tiene en la obra de Gramsci tres momentos, que pueden identificarse con tres desafíos. En primer lugar, el desafío reformador de articular intelectuales y masas, discerniendo aquello de verdadero que inhiere al sentir popular y que informa los lenguajes y las prácticas cotidianas. En segundo lugar, el desafío intelectual de articular lo viejo y lo nuevo, tomando nota de las tradiciones políticas que habitan en nuestra concepción del mundo, reactivando lo que en ellas hay de vivo y resistiendo tanto la compulsión a la mera repetición del pasado como el arrojío vanguardista a modas intelectuales. Y, en tercer lugar, el desafío moral de articular teoría y práctica, lo que implica dejar de denunciar el conformismo, la mala fe o la inconsecuencia del pueblo, para empezar a trabajar en el hiato que se abre entre las ideas machaconas que se le imponen y el desamparo de su experiencia cotidiana.

El hecho de que el sentido común no constituya un dato ni un insumo de la política, sino que, al contrario, sea el resultado de una

mediación articulada por la práctica política, permite renovar las reflexiones sobre las supuestas ambivalencias u oscilaciones de los pueblos sudamericanos. Precisamente, comenzamos este texto describiendo cómo al giro a la izquierda de los gobiernos de la región de comienzos del siglo xxi sucedió un nuevo giro a la derecha, que abrió paso a gobiernos de extracción neoliberal. Señalamos entonces la perplejidad suscitada por el hecho de que los mismos pueblos que entonces acompañaron los procesos políticos nacional-populares parecen hoy acompañar con igual dosis de entusiasmo a los nuevos regímenes neoliberales.

A la luz de las reflexiones gramscianas antecedentes, es posible pensar que el problema del sentido común no remite a un dato meramente sociológico ni cultural, sino que alude a la tarea política eminente de mediación, es decir, a la práctica política consistente en elaborar un sentido común y presentarlo como una imagen en la que el común de la gente pueda sentirse representada. Al poner el énfasis en esta tarea política de mediación, es posible superar el estadio analítico de la simple denigración de las masas, para poner el foco de atención en el rol mediador de los intelectuales.

El populismo, lo nacional-popular y el porvenir sudamericano

En esta línea, sugiero, en el caso de los gobiernos nacional-populares sudamericanos, es posible indicar cierto deterioro en la articulación intelectual entre lo viejo y lo nuevo. Concretamente, me pregunto si la identificación de estas experiencias con la noción de populismo, en su variante postestructuralista (Laclau, 2005), no condujo a la articulación de una reflexión progresivamente formalizada, asentada en un lenguaje académico muy sofisticado y preciso, pero desanclada de los referentes históricos y de las tradiciones políticas en obra. Me pregunto también si este énfasis en la dimensión ontológica no terminó descuidando los referentes ónticos de que está hecha la política, dando lugar a una interpelación política que generó adhesión creciente en los medios académicos e intelectuales pero extrañeza y desafección en los sectores populares.

Si el diagnóstico aquí sugerido resulta plausible, es posible identificar cómo las dificultades de la tarea intelectual al momento de articular lo viejo y lo nuevo, esto es, las dificultades al momento de componer el discurso ontológico del postestructuralismo con las tradiciones ónticas de la política sudamericana, impidieron que los intelectuales mantuvieran una voz pública vital y renovada, que interpelara a las masas en su experiencia cotidiana. Esta disociación habría mermado a su vez la capacidad de los intelectuales de impedir la reactivación y proliferación en los sectores populares de las concepciones individualistas, punitivistas y privatistas que preludiaron el giro a la derecha.

Concluyo postulando que, si América del Sur habrá de tener un destino nacional y popular, será tarea de sus proponentes la de mantener viva la dialéctica entre lo nuevo y viejo, entre intelectuales y pueblo, y entre pensamiento y acción. Como parte del desafío intelectual de articulación de lo nuevo con lo viejo, subrayo la necesidad de restituir la historicidad propia de los conceptos de lo nacional-popular y lo populista. Entiendo que esta restitución permitirá reflexionar sobre las mediaciones que es necesario articular entre ambos términos, considerando la potencia heurística de cada concepto tanto como sus eficacias políticas respectivas.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (2003). *Marx dentro de sus límites*. Madrid, MD: Akal.
- Althusser, L. (2010). *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Badaloni, N. (1979). Gramsci and the Problem of the Revolution [Gramsci y el problema de la revolución]. En C. Mouffe, *Gramsci and Marxist Theory* [Gramsci y la teoría marxista] (pp. 80-110). Boston, Estados Unidos de América: Routledge.
- Barrett, M. (2003). Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe. En S. Žizek, *Ideología. Un mapa de la cuestión* (pp. 263-294). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (1965). Notas sobre la dialéctica en Gramsci. En *Gramsci y*

- el marxismo* (pp. 129-141). Buenos Aires, Argentina: Proteo.
- Bobbio, N. (1985). Gramsci y la concepción de la sociedad civil. En A. Pizzorno, *Gramsci y las ciencias sociales* (pp. 65-93). Ciudad de México, México: Siglo XXI, Pasado y Presente.
- Bravo, N. (2006). Del sentido común a la filosofía de la praxis. Gramsci y la cultura popular. *Revista de Filosofía* 53(2). Recuperado de <http://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18120/18109>
- Cerroni, U. (1965). Gramsci y la superación de la separación entre sociedad y Estado. En *Gramsci y el marxismo* (pp. 97-106). Buenos Aires, Argentina: Proteo.
- Desanti, J. (1965). Universalidad y práctica en Gramsci. En *Gramsci y el marxismo* (pp. 154-160). Buenos Aires, Argentina: Proteo.
- Friedemann, S. (2013). La dialéctica en Gramsci. Filosofía, política, historia y educación. *Revista Diaporías*, (11), 113-136. Recuperado de <http://www.gramsci.org.ar/GRAMSCIOLOGIAS/sergio-dialectica-gramsci.htm>.
- Frosini, F. (2010). *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci* [La religión del hombre moderno. Política y verdad en los Cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci]. Roma, Italia: Carocci.
- González, H. (2015, Noviembre 11) ¿Quién ganó? *Página/12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-286802-2015-11-24.html>
- Gramsci, A. (1970). *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Gramsci, A., Gerratana, V. (Ed.). (1986). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 4, A. M. Palos, Trad.). Ciudad de México, México: Era.
- Gramsci, A., Gerratana, V. (Ed.). (1999). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 5, A. M. Palos, Trad.). Ciudad de México, México: Era.
- Gruppi, L. (1965). Las relaciones entre pensamiento y ser en la concepción de Gramsci. En *Gramsci y el marxismo* (pp. 183-200). Buenos Aires, Argentina: Proteo.
- Han, B-C. (2014). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.

Hegel, G. W. F. (2009). *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Fundamentos de la filosofía del derecho]. Stuttgart, Alemania: Reklam.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laleff Ilieff, R. (2015). *Herederos de 1848. Un contrapunto en torno al pensamiento político de entreguerras de Antonio Gramsci y Carl Schmitt*. Tesis doctoral. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Lowy, M. (2006). Marxismo y religión: ¿opio del pueblo?. En A. Borón, J. Amadeo y S. González, *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 281-296). Buenos Aires, Argentina: CLACSO. Recuperado de biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100720071208/12Lowy.pdf.

152
Luporini, C. (1965). La metodología del marxismo en el pensamiento de Gramsci. En *Gramsci y el marxismo* (pp. 37-59). Buenos Aires, Argentina: Proteo.

Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Massuco Costa, A. (1965). Aspectos sociológicos del pensamiento de Gramsci. En *Gramsci y el marxismo* (pp. 236-248). Buenos Aires, Argentina: Proteo.

Modonesi, M. (2016, Agosto 4). Del populismo a lo nacional-popular. *La Haine*. Recuperado de: <https://lahaine.org/fA41>.

Moget, G. (1965). La concepción de la cultura en Gramsci. *Gramsci y el marxismo* (pp. 215-225). Buenos Aires, Argentina: Proteo.

Morfino, V. (2015). Althusser lector de Gramsci. *Representaciones*, 11(1), 43-66. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/repr/article/download/13386/13564>.

Mouffe, C. (1979). *Gramsci and Marxist Theory* [Gramsci y la teoría marxista]. Boston, Estados Unidos de América: Routledge.

- Nosetto, L. (2017). Liderazgo, popularidad, emotividad. Evaluación de la hipótesis de un populismo macrista. En Daniela Losiggio y Cecilia Macón, *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad* (pp. 51-70). Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.
- Nun, J. (2015). Gramsci y el sentido común. En *El sentido común y la política* (pp. 137-186). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Portantiero, J. C. (1977). *Los usos de Gramsci*. Ciudad de México, México: Ediciones Pasado y Presente.
- Portelli, H. (2000). *Gramsci y el bloque histórico*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Renan, E. (1972). *La reforma intelectual y moral en Francia*. Barcelona, CT: Península.
- Salvucci, P. (1965). Sobre el concepto gramsciano de historia de la filosofía. En *Gramsci y el marxismo* (pp. 171-175). Buenos Aires, Argentina: Proteo.
- Tamburrano, G. (1965). Gramsci y la hegemonía del proletariado. En *Gramsci y el marxismo* (pp. 107-116). Buenos Aires, Argentina: Proteo.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.

The Intellectual Movement in Turkey Through Gramsci and Luxemburg

*El movimiento intelectual en Turquía a través de
Gramsci y Luxemburgo*

Sevgi Doğan
Universidad de Pisa, Italia

ABSTRACT A petition signed by Turkish and Kurdish intellectuals denouncing the attacks in South East of Turkey and demanding a return to peace allows to question how this intellectual movement can be evaluated as a political action and/or a form of resistance. Here I will try to analyze it from two different aspects: 1) the role of intellectuals leading social change; 2) the form of this movement. The first aspect is associated with the relation of theory to praxis. The questions are: is the role of intellectuals in society only educative or pedagogical? Or can they also play the role of directors, organizers, and illuminators of larger groups? Regarding the second aspect, which brings us to the form of resistance, we should ask whether the movement led by this petition is spontaneous or organizational. For this purpose, firstly, I will use Antonio Gramsci's theory of intellectuals. In the *Prison Notebooks*, Gramsci considers the problem not only as a cultural problem but as one directly linked to the concept of hegemony, praxis, and ideology. I will concentrate on some paragraphs in his fourth (§ 33, §49, §51), twelfth (§1, §3), and eleventh (§12) *Notebooks*. Secondly, I will try to analyze this movement through Luxemburg's concept of spontaneity and her understanding of consciousness especially by the use of *Mass Strike and Stagnation and Progress of Marxism*.

KEY WORDS Hegemony; Spontaneity; Organization; Theory; Praxis, Consciousness.

RESUMEN Una petición de firmas por parte de intelectuales turcos y kurdos denunciando ataques en el sudeste de Turquía y que, además, solicitaban un retorno a la paz, abre la problemática de si este movimiento "intelectual" puede ser evaluado y estudiado como una acción política o bien como una

forma de resistencia en contra de un régimen autoritario. En ese sentido, intentaré analizar este punto a través de dos dimensiones: 1) el papel de los intelectuales que lideran el cambio social; 2) la forma de este movimiento. En relación al primer aspecto, el vínculo entre la teoría y la praxis es lo que más importa. En este punto, además, las preguntas centrales son: ¿el papel de los intelectuales en la sociedad es solamente educativo o pedagógico? ¿O pueden también desempeñar el papel de directores, organizadores e iluminadores de grupos más grandes? En segundo lugar, debemos preguntarnos si el movimiento expresado en esta petición es espontáneo u organizativo, lo que nos dirige a las formas de resistencia. En este artículo, para vincular estas dimensiones, utilizaré los lineamientos de Antonio Gramsci sobre el papel de los intelectuales. Gramsci, cuando analiza estas problemáticas en sus Quaderni, no solo lo considera un problema de cultura, sino también un problema relacionado con los conceptos de "hegemonía", "praxis" e "ideología". Me concentraré, primeramente, en algunos párrafos de su cuarto (Q4, § 33, §49, §51), duodécimo (Q12, §1, §3) y undécimo (Q11, §12) Quaderni. En segundo lugar, analizaré este movimiento a través del concepto «espontaneidad» formulado por Rosa Luxemburgo en Mass Strike y Stagnation and Progress of Marxism.

PALABRAS CLAVE hegemonía; espontaneidad; organización; teoría; praxis; conciencia.

RECIBIDO RECEIVED 24-09-2017

APROBADO APPROVED 22-11-2017

PUBLICADO PUBLISHED 13-12-2017

NOTA DE LA AUTORA

Sevgi Doğan, Departamento de Civilización y Formas de Conocimiento, Universidad de Pisa, Italia.

Correo electrónico: sevgidogan79@gmail.com

Dirección postal: Scuola Normale Superiore, Piazza dei Cavalieri, 7, I-56126, Pisa, Italia.

ORCID: 0000-0002-5220-5847

Iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia
arma ubi nulla nisi in armis spes est.

(Titus Livius, IX, I)¹

I believe there is a continuity between the philosophical and political position of Rosa Luxemburg and Antonio Gramsci, two great Marxian theorists. Theoretically criticizing Marxist philosophy, both philosophers try to improve it and fight politically for the sake of what they believe. It is easy to find some philosophical continuous elements such as the consideration and evaluation of culture, ideology and hegemony in Luxemburg's "Stagnation and Progress of Marxism" (1940a) and Gramsci's Prison Notebooks.² But Luxemburg does not elaborate these concepts as much as Gramsci does. Obviously, it is not a new perspective on these prominent Marxist thinkers. Luciano Amodio (1986) claims that "*si può dire che sia cronologicamente sia ideologicamente Gramsci cominci dove è terminate—in conseguenza del suo assassinio—l'opera di Rosa Luxemburg*" (p. 83).³

In this article, I will try to elaborate on the current problem of the intellectual through their philosophies. The main questions are: what is the fundamental role of intellectuals in a social movement? Luxemburg's idea on the party and intellectual or the bearer of consciousness will illuminate our question. What is the relationship between the mass and proletarian education? Following Gramsci, Said considers that the role of the intellectual is to disturb the status quo as an outsider and amateur (1996, p. x, 1995, p. 10). In this regard, Said (1996), in some sense, refers to the Marxian definition of ideology and determines the task of intellectuals as follows: "One task of the intellectual is the effort to break down the stereotypes and reductive categories that are so limiting to human thought and communication" (p. xi). Another thinker, Noam Chomsky (1967), makes a similar definition about the role of intellectual in society and writes that

¹ "War is just when it is necessary; arms are permissible when there is no hope except in arms" (In Machiavelli, 1981, p.103).

² In the text, *Prison Notebooks* will be taken into consideration with its abbreviation of Italian name, *Quaderni del carcere*: Q, and the symbol "§" will be used for the paragraph in Gramsci, 1977a, 1977b and 1977c.

³ We can say that both chronologically and ideologically Gramsci began where the work of Rose Luxemburg ended—because of her assassination—

“intellectuals are in a position to expose the lies of governments, to analyze actions according to their causes and motives and often hidden intentions”. The task of intellectual throws off ideology’s mask, which is for Marx just illusion and lays bare the “reality and truth of appearances”. In this point, a group of intellectuals in Turkey tries to disclose the truth hidden under the appearances. They try to realize their theory into praxis. On the one hand, academics are professionals in their special fields who have a function, role, and vocation in society which lead them to be included in the practical bureaucratic activities which are carried out mechanically. On the other hand, they have the opportunity to produce theories and engage in mental activities which permit them to liberate themselves from the mechanical ones.

The longstanding problem of intellectuals continues puzzling contemporary scholars. It is an unending discussion whether intellectuals belong to a class or if they constitute one in themselves. There have always been intellectuals but particularly with the emergence of industrial societies, the definition of intellectuals extends and becomes composed of not just writers, philosophers, artists, but also of different professionals. This definition of intellectuals can be found in Gramsci’s *Prison Notebooks*. When we make a profound investigation on the discussions and analyses about the definition, responsibility, and role of intellectuals, we encounter many articles and books written especially during the 1970s, 1980s and early 1990s. The general discussion revolves around the idea that both the definition and the form of intellectuals have changed. According to these researches, the traditional idea of intellectuals does not exist anymore. Many researches after the 1960s are generally based on the Gramscian understanding of the intellectual. Until the emergence of the industrial society, the practice of intellectuals is not considered as vocational. There was not any need for solidarity either (Hofstadter, 1963, p. 38). However, with the emergence of the industrial society and technological developments the intellectuals need solidarity. As Marx pointed out in *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (1852/2010),⁴

4 In *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Marx analyzes the question of the peasantry. He believes that the peasants are a “potential ally of the working class” which is approved also by Gramsci and Luxemburg. The solidarity among peasants is less than that among the working class because, as Marx explains, they are isolated from each other due to their mode

the unity and solidarity of working classes and intellectuals is in some sense easier than the solidarity and unity among peasants. At this point, Marx is referring to the French peasants and talks about the relation between class, class consciousness and class representation. Peasants are “incapable of enforcing their class interest in their own name, whether through a parliament or through a convention. They cannot represent themselves, they must be represented” (Marx, 1852/2010, p. 62). Luxemburg by contrast would be against the idea of representation by others than peasants themselves.

The view and role of intellectuals differ from Julien Benda and Karl Mannheim to Michel Foucault and Edward Said. Nevertheless, these different approaches share the idea that “intellectuals are indispensable to any society” (Shils, 1974, p. 21). These works’ analyses of the problem of intellectuals are feeble. Max Adler (1910/1974) in *Der Sozialismus und die Intellektuellen* declares that the aim of his pamphlet is to discuss and clarify the relation of intellectuals with culture. In this sense, the interest of intellectuals is a cultural interest but not a bourgeois or proletariat one (1910/1974, p. 141). Adler’s understanding of intellectuals refers to the Gramscian understanding of the intellectual, which does not contain only writers, scholars, academics but more generally all professions.

When I examine some works on the problem of intellectuals from the 1960s until today, I realize that they make similar analyses or benefit from Gramsci’s examination. Yet, they make few references to Gramsci. It is only Said who makes direct references to Gramsci. Even in Foucault’s analysis, who deals with the intellectual problem in one of his interviews called “Truth and Power” published in 1977 (1980c), the idea of the intellectual, albeit a little bit vague, ambiguous, “confused, and uncertain” (p. 132), is, in some sense, not different from the understanding of Gramsci.⁵ Foucault propounds that intellectuals:

of production. This mode of production does not bring them into “mutual intercourse” (Marx, 1852/2010, p. 62). There is no “division of labor in its cultivation no application of science, and therefore no multifariousness of development, no diversity of talent, no wealth of social relationships” (Marx, 1852/2010, p. 62). Almost every peasant can satisfy their own needs, so they are self-sufficient and they have direct relation with their consumer needs. This means that they have a direct relation with nature rather than with society.

⁵ It is enough to look at the *Prison Notebooks*, Q 4, §49 in which Gramsci writes that “the worker

Have got used to working, not in the modality of the “universal”, the “exemplary”, the “just-and-true-for-all”, but within specific sectors at the precise points where their own conditions of life or work situate them (housing, the hospital, the asylum, the laboratory, the university, family and sexual relations). (1980c, p. 126).

From this quotation, one can see that the definition of intellectuals is much broader than the classical understanding and closer to Gramsci’s account (1996, p. 200). Before everything else, for Foucault, intellectuals are no longer the spokesmen for an organization or the masters of truth or justice. In this sense, they do not function only as *organic intellectuals*. Foucault depicts organic intellectuals within the specificity of their class position (1980c, p. 132). He calls them not universal but “specific” intellectuals (1980c, p. 126). Foucault does not believe in intellectuals as the bearers of universal values. They are, instead, persons within their specific position, which is linked to the function of “an apparatus of truth” (1980c, p. 132).

When talking about penal or criminal justice system, Foucault claims that in the past intellectuals were those “who have been the intermediaries in the bourgeoisie’s spreading and imposing of the ideological themes” (1980b, p. 27). Here Foucault declares that intellectuals were intermediaries to carry out bourgeois ideology. The role of the intellectual is not to be an advisor, but to “provide instruments of analysis” (1980a, p. 62). Here, unlike Gramsci, Foucault portrays a more theoretical role of intellectuals but not in militant practice: “In other words, a topological and geological survey of the battlefield—that is the intellectual’s role—” (1980a, p. 62). Foucault here explicitly separates

is not specifically characterized by his manual or instrumental work but by his working in *specific* conditions and within *specific* social relations” (1996, p. 200, italic is mine). Based on this Gramscian statement, Peter Thomas (2009) writes that “similarly, Gramsci implicitly suggests, the intellectual should not be specifically characterised by intellectual labour, but by the position of this intellectual labour in determinate social relations (including political ones)” (p. 415). The intellectual, according to Gramsci, can be characterized not by the intrinsic nature of intellectual activity but by “the system of relations wherein this activity is located within the general ensemble of social relations” (1996, p. 200). Gramsci differentiates his understanding of intellectuals “with the emphasis upon social and political organisation rather than specific intellectual activity” (Thomas, 2009, p. 415). In Q1 (§44), he suggests that intellectuals do not have an independent class or group but intellectuals exist in every class.

the intellectuals from their practical activities. Just as Gramsci talks about the transformation and changes in the function of intellectuals with the increase of capitalism and development of industrial society (1951, p. 30), Foucault refers to the same changes which lead a new "connection between theory and practice" (1980c, p. 126). He defines the concept of intellectuals in terms of their social function within the special social relations, which we can already find in Gramsci.

I am convinced that Gramsci's approach to the problem is broader than the modern or contemporary attitude, which facilitates to comprehend the contemporary problem of intellectuals. This research on the particular intellectual movement in Turkey tries to give a new approach to the problem through Luxemburg's theory of spontaneity and Gramsci's analysis of the intellectual, which scrutinizes carefully their culture, state, structure of society, economic determination etc. The intellectual movement in Turkey, called Academics for Peace, has a spontaneous feature we can find in Luxemburg's theory of spontaneity and its critique in Gramsci.

By intellectuals, I will refer to those who are not only specialists but also leaders (*dirigente*) in a Gramscian sense, so they do not remain just in their field of theoretical specialization, but they play a role in the sphere of politics and praxis. They thereby become leaders (Gramsci, 1996 p. 243). The intellectuals who have a part in Academics for Peace movement can be characterized, following Gramsci, as *new intellectuals*, which are also *organic intellectuals*. They are new intellectuals because they are not only specialists in their social positions and relations but also *cultural organizers* (*organizzatore della cultura*), *directors* (*dirigente*) or leaders. They are able to combine theory and praxis.

Approach to the problem

Gramsci creates and describes the concepts of ideology and hegemony around a theory of intellectuals. It is more difficult to analyze these concepts and questions in Luxemburg, who does not directly address the problem. The problem in Luxemburg can be explored through the relationship between the mass and the party or the leader as bearer

of consciousness, and by the role of the party and the leader in the education of masses.

For both Luxemburg and Gramsci, it is clear that the proletariat, as Marx many times pointed out, is the bearer of “universality”. The intellectuals also play a universal role in carrying out and uncovering or discovering universality and universal values. Besides, like Marx, Gramsci and Luxemburg believe that politics is necessary for the emancipation of the proletariat. In one of his articles, Gramsci claims that “*politica, [...] è l’atto creativo dello spirito pratico*” (1967, p. 188).⁶ Likewise, in *Prison Notebooks* (Q 4, §72), he describes new intellectuals in relation to politics by giving them a “leading” (*dirigente*) role as “specialist[s] in politics” (Gramsci, 1996, p. 243). The existence of the individual is possible, as Hegel pointed out in *Elements of the Philosophy of Right*, through participation in politics (§301, p. 342). With the claim and declaration of freedom and individual rights, individuals began to have a voice for their rights and freedom, which is possible by way of getting involved in politics.

162

A group of intellectuals takes a firm political action against the Turkish military intervention in some cities of the Southeastern Turkey, by accusing the government of acting violently and therefore damaging and violating civilian life and human rights (Akademisyenler, 2016). They demand the state to turn back to negotiations. Based on critical criteria, they try to get involved in politics and point out the human and civilian conditions of the region by writing and signing a petition with the following slogan: “As academics and researchers of this country, we will not be a party of this crime” (Akademisyenler, 2016). This political action will be the case study for the discussion of the role of intellectual in the political movement. Their action can be read both through the Luxemburg’s and Gramsci’s accounts. There are differences between these two-great political figures. However, some careful and detailed analyses of their texts will show that there are more similarities than differences. This is not, however, the topic of this paper. These intellectuals take a responsibility for their people and act according to their intellectual role, which leads them to challenge the illegal and unjust punishment and repressions.

⁶ Politics [...] is the creative activity of practical spirit.

As Gramsci reminds us in "Il Partito comunista": "*ogni fenomeno storico, [...], deve essere studiato per i suoi caratteri peculiari, nel quadro della attualità reale*" (1920/1987a, p. 652).⁷ Here I will analyze this reality through the conceptions of Gramsci and Luxemburg. Gramsci considers the intellectual issue as a practical matter but also relates it to theory. There are three different areas in this study: 1) the relationship between the intellectual and the masses, which can be considered an organizational problem; 2) the influences of intellectual on the social changes concerning the role of intellectuals; 3) the form of their activity or their movement: their "spontaneous character".

Point of Departure: Luxemburg

I will analyze two important works of Luxemburg to comprehend and reveal the role of intellectuals under an authoritative regime. Some of her concepts, such as spontaneity, masses, general strike, will guide us. When Luxemburg creates her own theory as a theory of spontaneity, we should not forget that her thesis remains on a level with Marx's position. Both aim to comprehend the essence of the proletarian movement (Guillaume, 1970, p. 6).

In her final writing, *Die Rote Fahne* (1919), Luxemburg writes that "the first duty of fighters for international socialism is to consciously follow the revolution's principles and its path". Even in this last writing, she particularly emphasizes the role of masses: "[t]he masses are the crucial factor. They are the rock on which the ultimate victory of the revolution will be built". She states that the masses would and must create a new leadership. I believe that lack of leadership is the actual and basic problem of present day, which paves the way particularly for the political crisis in society. This leadership can be a party, a person or an original idea or ideology that put the masses in action. But the important thing for Luxemburg is that this leadership will be a production of masses themselves and comes to existence from their conscious activity and action. At the beginning of 1800, the revolutionary struggle in Europe in 1831 and 1848 suffered many defeats, which in the end contribute to "our strength and understanding" (Luxemburg,

⁷ Every historical phenomenon, [...], must be studied for its peculiarities, in the context of the actual reality.

1919). It seems that Luxemburg's view of history as a teacher and as a place where we gain experiences is in the heart of her understanding of intellectuals and consciousness. In this regard, she writes that "the ultimate victory can be prepared only by a series of 'defeats'" (1919). The teacher of proletarians is history. History gives the proletarian experiences. In the "Junius Pamphlet: The Crisis of German Social Democracy", she emphasizes that "the modern proletariat comes out of historical tests differently. Its tasks and its errors are both gigantic: no prescription, no schema valid for every case, no infallible leader to show it the path to follow. Historical experience is its only school mistress" (Luxemburg, 1915/2003). The real leader of the modern proletariat is history and historical experiences. Here Luxemburg overemphasizes the dialectical materialist method of historical analysis.

All these historical defeats contribute to the development of consciousness. Luxemburg favours the representation of the masses and the bearing of consciousness realized by workers themselves. In this point, she has a common idea with Gramsci about the understanding of masses, as the latter does not reduce the bearer of culture and consciousness to particular intellectuals.

Historical conditions naturally create indispensability and necessities, or essential and inevitable actions and results. Luxemburg claims that the Russian Revolution teaches us that mass strike is neither an "artificial" movement or the result of a "random decision" (1906/1925). According to Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, Luxemburg's work tries to reveal "the efficacy and significance of the mass strike as a political tool" (1992, p.8). Within the context of Marx's historical and dialectical materialism, it is a historical phenomenon and results from the social and economic condition of a society. According to Luxemburg, the problem is not to elaborate the utility and disadvantage of mass strike or to speculate about the possibility and impossibility of mass strike but to examine the social conditions and factors that lead it. Explaining the development of mass strike in different periods and places in Russia, she emphasizes that there is not any preconceived plan of these mass strikes; in other words, they happen because of "different causes and in different forms" (Luxemburg, 1906/1925). The conflict between labor and capital "reflects all the complexity of

social organization and of the political consciousness of every section and of every district” (Luxemburg, 1906/1925). In this pamphlet, she tries to show how these mass movements or mass strikes happen spontaneously. Without any precondition, propaganda, organization, these strikes are realized by the masses. Due to general arrangements of labor and capital, people from every walk of life begin to be conscious of heavy capitalist social and economic conditions. With this class-consciousness and class-feeling, there began “a spontaneous general shaking of and tugging at these chains” (Luxemburg, 1906/1925). Laclau and Mouffe (1992) define Luxemburg’s spontaneity as “beyond the capacity of regulation and organization of any political or trade union leadership” (p. 8). The period of the economic struggle of 1905 led to the development of social, economic, and intellectual standard of the proletariat. Luxemburg emphasizes that “the intellectual, cultural growth of the proletariat [...] offers an inviolable guarantee of their further irresistible progress in the economic as in political struggle” (1906/1925). The intellectual and cultural development of a working class led them to gaining strength in economic and political struggles.

In his biographical work, J. P. Nettle writes that “what makes [Luxemburg’s] writing so seductive is that the seduction is incidental; she was not writing to convert, but to convince” (1966, p. 7). In this regard, the relationship between the intellectual and the masses is not based on the “educative” but on the “instructive”. Not just the proletariat learns something from the intellectuals, but the intellectuals also learn something from the working class. Luxemburg tries to portray a mutual relationship between the two and to abstain from establishing hierarchical or authoritative relations between them.

She writes that “we have tried to make clear to them from first to last that they will not get from us any ready-made science, that they must continue to go on learning, that they will go on learning all their lives [...]” (Protokoll... 1908, in Nettle, 1966, pp. 393). She believes that the masses have to learn by themselves and should take always an eager interest in learning: “what the masses need is general education, theory which gives them the chance of making a system out of the detail acquired from experience and which helps to forge a deadly weapon against our enemies” (Protokoll... 1908, in Nettle, 1966, pp. 394).

Theory and knowledge are necessary apparatus in order to struggle strongly against the enemies. Even if action comes first, theory is considered as a necessary means to struggle. She never loses her strong belief in the power of the masses and their intellectual and cultural development and growth.

The intellectual improvement of masses creates a strong movement at a spontaneous moment. Luxemburg (1906/1925) wrote that mass strikes are merely a form of revolutionary struggle. In other words, it is a method to bring the proletarian mass into action. The general strike began with a pure economic and a partial trade-union conflict; it finally transformed into the political demonstration through all the stages. But the progress of movement does not only proceed from the economic to the political but also from the political to economical struggle. Every great political mass action can be transformed into an economic strike after the political action has attained its highest form. It can be not only applied to the great mass strikes but also to the revolution as a whole. These two political and economic spheres have interactive relations. Political struggle tries to make the proletarian's life condition better and concentrates on their will and desire to struggle; therefore, every victory of political struggle transforms into a powerful impetus for the economic struggle. Through this analyses and conceptions of Luxemburg on the political and economic mass strike, we can analyze the Academics for Peace intellectual movement. I will call this sort of movement "partial" but not "integral" because this political action stays at the limits of a political struggle and fails to address the economic problems of the region. This will be the general problem of this sort of a small spontaneous movement unless they have an organization. They are organized but they are deprived of an organization under which they can easily unite. After the government's ongoing attacks, academics are forced to struggle and remain with their political-economic problems.

Luxemburg considers the spontaneity of development as a basic law of history. But she also objects to the understanding of fatalism or determinism, which is intrinsic in her theory of spontaneity (Oelssner, 1953, p. 198). The theory of spontaneity gives priority to the proletarian action and underestimates revolutionary theory and

the function of party. Oelssner (1953) claims that while for Stalin "the revolutionary party must be armed by a revolutionary theory, recognize the law of movement and the laws of revolution" (p. 199), Luxemburg asserts that there are no general laws of revolution that are accepted and consciously applied by the party. But Oelssner misinterpreted Luxemburg when claiming that she believes that only in or during the struggle, the proletariat obtains class consciousness and the consciousness of objects of struggle (p. 199). The struggles are great experiences to get class consciousness but the proletariat obtains class consciousness in their ordinary life, within their experiences.

In one of her letters from prison to Marta Rosenbaum in 1919, Luxemburg describes how she is against fatalism:

History itself always knows best what to do about things, even when the situation looks most desperate. I speak this word not as some sort of comfortable fatalism! Quite the opposite! The human will must be spurred on to the utmost, and it's necessary to fight consciously with all one's might. (Adler, Hudis and Laschitza, 2011, pp. 370-71).

Luxemburg always refers to the consciousness of fighting and to the will to fight. She means that when we think that there is no hope, "the deep, elemental, hidden wellsprings of history" appear and lead a "conscious effort toward influencing the masses". She once more lays emphasis on the conception of history through her theory of spontaneity. "We are linked with the laws of historical development, and these never fail, even if sometimes they don't go exactly according to some 'plan F' that we have worked out. And so, in all eventualities: Hold your head high and don't let your courage fail" (Adler, Hudis and Laschitza, 2011, pp. 370-71).⁸ She opposes fatalism because she always talks about the struggle. But sometimes our struggle or our projects do not actualize and the laws of historical development become a part of that struggle. The laws of historical development are possible only if you make some contribution to historical developments.

When Luxemburg talks about her theory of spontaneity, she tries to elaborate the task and function of the party during and at the time

⁸ This letter is dated February 4 and 9, 1919.

of revolution. We should remember that Luxemburg never negates the function and importance of the party and its educative task, but she is also aware of the consciousness of working classes; their power to realize their emancipation as Marx in 1867: “the emancipation of the working classes must be conquered by the working classes themselves” (1867/1964). Marx underlines that this struggle for emancipation by the working class is not a struggle for privileges but “for equal rights and duties, and the abolition of all class rule” (1867/1964).

In relation to the problem and the role of intellectuals, the question of organization is our fundamental concern. According to Luxemburg (1904/1970), it is a historical production of class struggle in which social democracy carries the political consciousness (p. 14). Her basic concern is “self-activity” of the masses or the working class. In this regard, she discusses two Marxist aspects: party school and centralization. Luxemburg criticizes party school for ignoring “the capacity of workers to learn from their daily activities” because party school indicates that the workers should learn all practical matters from the party.⁹ Therefore, according to Luxemburg, the party school “denied the whole of basis of growing class consciousness as postulated by Marxism” (Nettl, 1966, p. 393). She also condemns Lenin’s idea of centralization because with this centralization, the Central Committee can determine everything and would thus be “the only thinking element in the party. All other groupings would be its executive limbs” (1904/1934). The other organs of the party would be only instruments. Criticizing Lenin’s centralization and exemplifying the 1896 mass strike

⁹ Party school was a school founded by the SPD in Berlin in 1906 as a Central Party School “in order to strengthen the work of the existing *Arbeiterbildungsschule*” (Nettl, 1966, p. 388). Its aim was to educate the socialist workers. In 1891, the party lecturers travelled the provinces and gave the courses called *Wanderkurse*. But this new formation was more of an elite school which trained suitable candidates in the party or organization and trade union who then became the teachers or activists as well (Nettl, 1966, p. 388). In the middle of 1906, the party formed a party educational commission in which there were Franz Mehring and Clara Zetkin. Rosa in 1907 was a part of the school and taught the courses in political economy and economic history (Nettl, 1966, p. 390). Even Luxemburg had had some doubts about the party school at the beginning, but her doubts dispelled and she taught anyway. She was always critical to party school because the party school thought that they could teach everything about practical life. Luxemburg does not just reflect on teaching but also on what these workers could do after their education when they got back to their provinces. This was Luxemburg’s problem that related to tactics (Luxemburg, *Protokoll...1908*, in Nettel, 1966, p. 393).

in St. Petersburg, she elaborates her theory based on the conception of spontaneity by demonstrating that before theory there is action. “Our cause made great gains in these events” (Luxemburg, 1904/1934). The following are not things “separated chronologically and mechanically”: 1) the activity of party organization; 2) the growth of the proletarians’ consciousness of their class struggle; 3) the struggle itself. During the struggle —action and movement— the proletarian becomes aware of their objectives. The centralization of social democracy cannot be based on the mechanical subordination and obedience of party membership to the central committee or the leading party center (Luxemburg, 1904/1934). Lenin’s notion of centralization is based on two principles: 1) “the blind subordination, in the smallest detail, of all party organs to the party center which alone thinks, guides, and decides for all”; 2) “the rigorous separation of the organized nucleus of revolutionaries from its social-revolutionary surroundings” (Luxemburg 1904/1934). Then she writes that “Lenin’s concern is not so much to make the activity of the party more fruitful as to control the party – to narrow the movement rather than to develop it, to bind rather than to unify it” (Luxemburg, 1904/1934). In his response to Luxemburg, Lenin asserts that she does not correctly understand what he claimed. Luxemburg, in “Junius Pamphlet”, claims that revolutions are not made by a recipe in the hand of a party leader. The great movement of the mass cannot be also produced according to some technical recipes. “The existing degree of tension between the classes, the degree of intelligence of the masses and the degree or ripeness of their spirit of resistance – all these factors, which are incalculable, are premises that cannot be artificially created by any party” (Luxemburg, 1915/2003).

It seems that Luxemburg’s main aim is 1) to avoid the centralization and its hierarchical characteristic and, therefore, to escape from the separation between intellectuals as leaders and the masses; 2) to enhance or to maximize the efficiency of the masses in making decisions and in participating in politics, struggles, and mass movements. In *Russian Revolution*, Luxemburg (1918/1940b)¹⁰ wrote that “not through a majority, but through revolutionary tactics to a majority—that’s the way the road runs”. Revolutionary tactics, or party

¹⁰ *The Russian Revolution* (1918/1940b) was published by Paul Levi in 1922.

program would direct and guide the majority. Here she emphasizes the importance and significance of the party. “Freedom only for the supporters of the government, only for the members of one party — however numerous they may be— is no freedom at all. Freedom is always and exclusively freedom for the one who thinks differently” (Luxemburg, 1918/1940b). In revolution and socialism “the whole mass of the people must take part” (1918/1940b). Otherwise, socialism will be enforced just by a decree regulated by some intellectuals.

Theory and working class

In every class society, intellectual culture (science and art) is created by the ruling class; and the aim of this culture is in part to ensure the direct satisfaction of the needs of the social process, and in part to satisfy the mental needs of the members of the governing class. (Luxemburg, 1903/1940a).

This statement reminds us of the Gramscian conception of hegemony. In *Prison Notebooks* (Q4), Gramsci claims that every class creates its own intellectuals who serve to the dominant class. Like Gramsci, Luxemburg believes that intellectual culture, like science and art, serves to the dominant or ruling class to satisfy their needs. Gramsci calls science and art as intellectual activities and ideology. Unlike Gramsci, however, Luxemburg does not call these cultural activities of dominant class directly ideology. She uses them as ideological apparatus of a social dominant and ruling class.

It is not surprising to find some similarities between Gramsci and Luxemburg concerning the concepts of hegemony, ideology and culture. In the *Notebooks*, we know that Gramsci reads Luxemburg’s “Stagnation and Progress of Marxism”. Of course, Luxemburg does not clarify these concepts in the same terms that Gramsci does. Luxemburg makes some observations that we can find in Gramsci: when subjugated by the ruling class, “progressive” classes could create new science and art so that they establish a political dominion through the creation of an intellectual dominion. This is Gramsci’s emphasis on the superstructure. Indeed, the superstructure determines the political dominion through activities such as ideology, art, science. In other words, through cultural activities. She believes that the proletariat

as a non-possessing class should create its own culture through science, art, literature or other cultural activities. Otherwise, within the framework of bourgeois society and by remaining in its culture, it cannot create and develop its own mental-intellectual culture. "The working class will not be in a position to create a science and an art of its own until it has been fully emancipated from its present class position" (1903/1940a). Under her Marxist view, the working class should overthrow the bourgeois society and be able to realize its own cultural, scientific, intellectual, and artistic development. In Q 7 (§43), Gramsci writes that Luxemburg discusses scientific development and its deficiencies (1977b, p. 892). He clarifies that the aim of scientific development is to develop an elite. By elite he means the creation of high culture (*alta cultura*). But the aim of creating a high culture also entails the education of the masses. For this reason, the development of an elite, which refers to the development of Marxist culture and education of the masses, is not separated but rather one intertwined with another. In Q 3 (§31) Gramsci avers that with the establishment of a State of working class, the problem of a new civilization and the necessity for the elaboration of more refined and decisive weapons arise. For Gramsci, this is "*una lotta per la cultura superiore* [struggle for a superior culture]" (1977a, p. 309).

Point of Arrival: Gramsci

Why is Gramsci interested in the problem or concept of the intellectual? From my reading of Gramsci's writings, in particular his *Prison Notebooks*, I am convinced that his basic concern is an attempt to understand the new structure, form, and movement of the working class—proletariat, which had begun to change with the development of capitalism and the industrial society—, and its relation to civil society, State, culture, and organization. Put simply: party and politics. With his theory of the intellectual, he places the working class much closer to the classical understanding of intellectuals who are considered only as bearers of universal values. My question at this point goes as follows: Is it possible to read Gramsci's theory of intellectuals as a "new class theory"? For Gramsci, the intellectuals are definitely not a new class and he never tries to assert such a claim. He aims to widen the classical

Marxist understanding of class. I do not have any intention to discuss it in this article, as it could be a topic for another paper.

Before anything else, Gramsci considers the intellectual issue as a superstructure problem, of ideology and hegemony. According to Fabio Frosini (2010, p. 26), this understanding allows us to grasp “*il concetto di egemonia e il progetto della filosofia della praxis* [the concept of hegemony and the project of philosophy of praxis]”. It is a problem of the civil society. The definition of “intellectual” in Gramsci is much wider than ours, as Althusser pointed out (*For Marx* 1969, p. 105). According to Althusser, Gramsci defines intellectuals according to their social function as organizers and leaders. In Q4 (§49)¹¹ Gramsci begins the passage with the question of whether intellectuals are an independent or autonomous social group, or whether every social group has its own intellectual category. Every social group creates their own intellectual category. Here he describes Italian philosophers such as Croce and Gentile as representatives of the bourgeois class. These intellectuals created by dominant groups help this class to “propagate their ideas and worldview at a social and cultural level” (Srivastava & Bhattacharya, 2012, p. 58). This organic intellectual is the result of a mode of production. For example, for Gramsci, the oppressed social groups, such as peasants, do not create a group of organic intellectuals. The concept of “organic” means to serve or represent the interest of a social class, and also refers to the link between or the unification of physical and intellectual force/effort.

Every social group arises from the essential function of economic production and creates their own intellectuals. These intellectuals bring about the homogeneity and consciousness of function not only in economics but also in the social and political field (Gramsci, 1977c, Q12, p. 1513). For example, capitalists create technicians for industry, scientists for the economy, organizing a new culture, a new law. There must be an organizer of mass in the industry, there must be an organizer in charge of selling capitalists’ goods, etc. In this level, the intellectuals exist in a social group; they are dependent on a social group, such as the capitalist. But they are also independent and autonomous groups like the ecclesiastical group, who seems to independently influence

¹¹ Then he widens the discussion in Q 12 (§1) (1977c, pp. 1513-1540).

the social, political and economic life through monopolizing religious ideology, in other words, the philosophy and science of that period through the school, institution, morality, law, charity etc. (Gramsci, 1977c, Q12, p. 1514).

When we analyze the concept of hegemony, philosophy of praxis, civil society, and many others, we can realize how these concepts are related to the question of the intellectual and what Gramsci's main concern is throughout *Prison Notebooks*: 1) the problem of intellectuals and 2) the relationship between ideology and intellectuals. In this sense, in Q4 (§3 *Due aspetti del marxismo*) he points out that "Marxism had two tasks: to combat modern ideologies in their most refined form; and to enlighten the minds of the popular masses, whose culture was medieval. This second task, which was fundamental, has absorbed all its energies, not only 'quantitatively' but also 'qualitatively'" (Gramsci, 1996, p. 141). These two tasks are important because they refer to the intellectuals. In the same *Notebook* (Q4, §3), he writes that "in the history of cultural developments, one must pay great attention to the organization of culture and the people who shape it" (1996, p. 143). Gramsci highlights that not only intellectuals are bearers of culture but also people can be the bearers of a new culture. In this point, he explains how the German people were the historical bearers of the Reformation. From the reformed popular masses or classes, a new group of intellectuals appeared who led the emergence of German philosophy of 1700-1800. Since the intellectuals are not the bearers of culture, society lacks a high culture. Gramsci attempts to relate masses to high culture and to intellectuals. In this point, according to him, Marxism "became mixed with a form of culture that was somewhat superior to the popular mentality" (Gramsci, 1996, p. 141) but it was not sufficiently good to fight against other ideologies of the educated classes. According to him, original Marxism supersedes "the highest cultural manifestation of the time", that is the classical German philosophy.

While Gramsci (Q12) accentuates that all human beings are intellectuals, he also differentiates the intellect-brain developing effort from muscular-effort (1977c, p. 1550). They have different levels of special intellectual activities. In paragraph § 1 (Q12) he repeats that there is no human activity that excludes the intellectual intervention;

“*non si può separare l’homo faber dall’homo sapiens* [you cannot separate the *human faber* from *human sapiens*]” (Gramsci, 1977c, p. 1550). Theory and praxis work together. Every individual can be a philosopher or an artist and can contribute to and modify the conception of the world. In this sense, Luxemburg and Gramsci remain in the same vein. The creation of a new organic intellectual needs to develop the intellectual activity, to change its relationship with physical or “muscular-nervous effort” and therefore to create a new balance between intellectual and physical efforts or activities. Beyond a classical understanding of the intellectual limited to cultural activities, Gramsci places special emphasis on creating a new type of intellectual based on the unification of physical and intellectual labor. His solution is to change the aspect of technical education tied to industrial work and forming it at the heart of new intellectuals, whose base is found in technical education.

His new definition of the intellectual states that the intellectual is not simply an orator or a public speaker who effects temporarily the feelings and passions of people, but one actively involved in practical life as a director, organizer, instructive, inventor, contractor, “*persuasore permanentemente* [permanently a persuader]” (Gramsci, 1977c, p. 1551) and mediator for consensus between the mass and political society. The new intellectual consists of being a specialist and a participant in politics together. Gramsci therefore gives an answer to those who believe that intellectuals must be occupied with the mental intellectual activities realized in the library, laboratory, and academic events. Through Academics for Peace movement, the intellectuals, in this Gramscian sense, try to direct, organize, and persuade the masses to indicate the truth behind the appearance hidden by the government. In contrast to this progressive movement, there was a “reactionary movement” realized by some nationalist intellectuals through “counter-petition”, which was in favor of the government’s political and military implementations in the Southeastern Turkey by way of supporting and being a voice of the government’s ideology. Here this counter-group is a group of organic intellectuals of the dominant class.

The relationship of intellectuals with the world of production and the masses

The relationship of intellectuals with the world of production is mediated by the complex structure of the superstructure because it does not have direct relations with the means of production. It is mediated through two different levels: 1) by civil society with the private organizations (private sphere); 2) political society or the State corresponding to the function of hegemony through/in which the ruling class dominates all society. In these spheres, they have the organizing and connective roles. Gramsci (Q4, §49) writes that the intellectual has a function in hegemony; this function is "*organizzativa o connettiva* [organizational or connective]" (1977a, p. 476). It means that the intellectual has a function to organize the social hegemony of a group and its governmental or political dominion. These intellectuals also defined as the clerks "*comemssi* [functionaries]" of the dominant class. They have the subaltern function to organize 1) the spontaneous "*consenso* [consensus]" given by the mass to the dominant class; 2) the "*l'apparato di coercizione* [coercive apparatus]" to realize the consensus.

Gramsci defines these intellectuals as an organic category of a social group. Through the petition written by Academics for Peace in 2016, the intellectuals try to practice and carry out the consensus between the mass or civil society and the government or political society. They are organic intellectuals of oppressed people against the political and military action of government (AKP, Justice and Development Party). There were also other organic intellectuals who were organized by the government of the Turkish Republic on 4 April 2013 and composed of 63 individuals under the project called Democratic Initiative Process (*Demokratik açılım süreci*).¹² These writers, artists, actors, and academics were called Council of Sages. Their aim was to explain Solution Process (Kurdish-Turkish Peace Process) to people. In the Gramscian sense, AKP government created its organic

¹² Democratic Initiative Process launched by the then prime minister Recep Tayipp Erdoğan had aimed to the development of democracy, freedom and human right in Turkey. The government named the project "The Unity and Fraternity Project" (*Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi*) in 2009. The target was to end terrorism and improve democratic standards. In this regard, "Solution Process" or as known the Kurdish-Turkish Peace Process commenced in 2012 as a part of this project aiming to resolve the Kurdish-Turkish conflict (since 1978).

intellectuals, seeking consensus between civil society and political state. They did not act against the government as Academics for Peace did, but they acted jointly. These intellectuals had a political role and function other than their professions. They were the representation of hegemony. Here, these intellectuals were considered as bearers of truth of government to the masses.

The problem between the intellectual and the mass is based on knowing, comprehending and seeing. Gramsci writes that people can feel but do not understand or comprehend what they know; the intellectuals instead know but do not comprehend and especially do not feel, so there is a big gap between these two elements. The intellectuals make mistakes because, absent comprehension and feeling, they think that they can know. Yet, on the contrary, the lack of feeling and comprehension brings about a distance between the masses and intellectuals: they would have a bureaucratic and formal relation, which can be transformed into a historical-block by reversing the relation between intellectual and people, between ruler and governed into an organic relation in which feeling and passion become comprehension.

176

Organization in Gramsci

As Amodio (1986) pointed out, according to Gramsci “*l’organizzazione è [...] la via del consenso, il grande strumento del proletariato (come la concorrenza è lo strumento principe e il principio della borghesia)*” (p. 91).¹³ Therefore, the organization expresses ethics-politic and the economic-corporative disappears in the organization.

When Gramsci mentions the organization and party, in *L’Ordine Nuovo*, in 1920, with the title “Il Partito Comunista”, he writes that the Communist Party is an instrument and the historical form of the process of emancipation. Thanks to this emancipation the working class transforms itself from mass into the initiator (*iniziatore*), leader, and guide; from labor (*braccio*) to intellect (*cervello*) and will (*volontà*) (1920/1987a, p. 655). He defines the relationship between the party and the mass, in which we can find a special similarity with Luxemburg emphasizing the consciousness of the mass realized by the working class

¹³The organization is the way of consensus, the great instrument of the proletariat (as competition is the basic instrument and the principle of bourgeoisie).

itself through the course of class struggle. Here Gramsci demonstrates that it is “*le masse che spingono e educano il Partito della classe operaia e non è il Partito che guida ed educa le messe*” (1920/1987a, p. 659).¹⁴ For Gramsci and Luxemburg, it is the mass that guides the party but it is not party that educates or guides the mass. Again, in another article titled “Cronache Dell’Ordine Nuovo, 39” in *L’Ordine Nuovo* he emphasizes that not only can the masses carry out the communist revolution but also the party, a president of the republic with succession decree can realize it. He underlines that it is the idea of Marx, Luxemburg and Lenin but it seems that for Gramsci there is not only one instrument like the masses to realize the communist revolution, there are also some others (1920/1987b, p. 704). The political party achieves and produces the productive interaction relation between the spontaneity and steering or orientation/direction.

Some Analyses

La scienza non deve essere uno svago egoistico: coloro che hanno la fortuna di potersi dedicare a studi scientifici, devono anche essere i primi a mettere le loro cognizioni al servizio dell’umanità.

(Lafargue, 1951, p. 42)¹⁵

As Paul Lafargue pointed out in this citation, Marx claims that those who deal with science never stop participating actively in public life and never remain isolated in their rooms or laboratories. Marx means that they should be a part of the life, the social and the political struggle of their time. I believe that Gramsci tries to demonstrate it with his theory of intellectuals.

As defined by scholars, one of the problems of intellectuals is “their divorce even from the possibility of action” (Steiner, Kolakowski, O’Brien, 2015, p. 228). A Gramscian thinker defines intellectuals as *subjects of action*: “Their social and political role is to transform the

¹⁴ It is the masses that push and educate the working-class party and it is not party which guides and educates the mass.

¹⁵ Science has not to be an egoistic leisure: those who have opportunity to devote themselves to scientific studies must also be the first to put their cognition in the servant of humanity □ Paul Lafargue who met with Marx in 1865 quotes these words of Marx □.

subjected subjects —or ordinary individuals— into subjects of action who can generate critiques of dominant ideologies and structures of power under which they live” (Pannian, 2016, p. 97). The intellectuals lead people to be the subjects of their action and thus to be the critics of the ruling ideology and the structure of power. It does not mean that intellectuals must necessarily be academics, but they are the individuals who are able to represent and speak the truth to the power. In this regard, the public prosecutors, judges, engineers etc., are intellectuals who do not carry their own weight and do not serve for the truth and justice at the present moment. They render service to the exiting dominant class and the government (AKP). As Julien Benda claimed (2014, p. 72 and elsewhere), they betray their intellectual role. Just as these intellectuals disregard the ethical-political values such as justice and human rights, they decrease the value of their social and intellectual functions.

178

The contemporary understanding of the intellectual still coincides with the traditional view of intellectuals who are considered as artists, scientists, philosophers, writers, journalist, etc. Gramsci’s definition of the intellectual actually refers to the combination of theory with praxis: manual labor and intellectual labor. But with his new formation of intellectuals, he points at the political participation of individuals, which also leads the individuals to get involved in practical life, becoming more active, productive, and creative. Academics signing a petition as a “progressive activity” demonstrates the reconciliation of praxis and theory. It is progressive because it appears with emphasis on human rights.

Due to political tensions, the loss of hope for peace, the increase of violence and human rights abuses in some cities, Academics for Peace movement spontaneously appears without any propaganda, or under any guidance of an organization or a party. Of course, the petition which causes an effective movement and result is organized by a group of intellectuals, but it is not organized to be a mass movement. However spontaneously, it becomes a movement supported by different groups of people from socialist, liberal, even from religious people in the national and international level. In contrast to Luxemburg’s understanding of consciousness, in this movement the

intellectuals take the responsibility for demonstrating or reminding the importance of universal values such as freedom, human rights, and peace which they think that they are in danger. They play the role of carrying consciousness and truth to the masses. Here they are organic intellectual of an oppressed people. According to Gramsci and Luxemburg's conception of intellectuals, these scholars are bearers of truth in terms of their social positions, functions, and relations but not as the members of an organization or a party.

Academics for Peace movement teaches us two things regarding the Gramscian and Luxemburgian view of intellectuals. 1) As Gramsci wrote, the intellectual still can be a politically organizer, the director of a mass movement; 2) the character of this mass movement even if it is spontaneous, becomes an organizational movement, independent from a party, through a great solidarity among intellectuals in the national and international platform. Luxemburg gives importance to the self-creativity and self-activity of working class. She focuses on "the political training acquired by the working class in the course of their struggle" (Luxemburg, 1904/1934). Here the intellectuals are not directors or organizers of the working class, as Gramsci highlighted. In the traditional intellectual understanding, unlike the working class, intellectuals could independently realize their own activities in self-efficacious way. But it seems that in the Gramscian sense of intellectual, intellectuals lack of this self-determination due to the division of labor and this is what makes them to be closer to the working class. As explained before, this is the main concern of Gramsci and Luxemburg concerning cultural and political questions.

Even when there have occurred different form of social struggles spontaneously, in contrast to post-modern claims, the masses always need a political "leader" in order to take action. This leader can be a party, which takes the masses much further, and it can be a person who gains their confidence and receives their support. Although the Luxemburgian idea claiming that the masses have priority over of the leader and that the spontaneous movement of masses has an important role in struggling is in some cases important and effective, it is necessary the support of a party, organization and leader who put the masses in action and steer them. As Machiavelli underlines in different

parts (chapter 3, 6) of *The Prince*, if a prince ensures a government or a State to be able to stay in power, then a leader or leaders who gain the confidence of the masses and satisfy their needs enable the masses to take action (2017, p. 12). The working class as a driving power will need powerful leaders who direct them when a spontaneous movement appears. When this power finds its way, the leader or leaders must allow the masses to direct their own movements. Therefore, the decisiveness of the masses can be preserved. The intellectuals taking part of Academics for Peace movement create an awareness of masses concerning the social and political questions.

When we evaluate the Academics for Peace movement according to the Luxemburgian theory of spontaneity and her theory of consciousness, we need to examine what sort of features make it spontaneous. It seems that what makes it spontaneous is not only their unexpected reaction against the government implementation but the reactions of the government including the imprisonment and dismissal of academics. The unexpected response of the government to the petition signed by Academics for Peace creates a spontaneous movement. And the reaction of the government generates the increase of signatures. But in contrast to the Luxemburgian theory of consciousness, the masses become aware of the violations of rights in South East Turkey against the Kurdish population through the movement of intellectuals who uncover the political practices and military applications of the government. Without doubt, the Academics for Peace movement does not lead a great mass movement but it puts some unfair, unjust situation in discussion. The intellectuals materialize their universal role, which is to serve, to fight for and to protect the universal values such as human rights, justice, truth, and freedom.

According to Laclau and Mouffe, "the centrality attributed to the working class is not a practical but an *ontological* centrality, which is, at the same time, the seat of *epistemological* privileges: as the 'universal class, the proletariat—or rather its party—is the depository of science" (1992, pp. 57-57). What does "not to be practical but ontological" mean? It means that the working class is a necessary element and moment for the existence of the masses. The working class appeared as the actor of history and placed in the status of universal class "from the beginning

of Marxist orthodoxy” (Laclau & Mouffe, 1992, p.57). The ontological and epistemological centralities that Laclau and Mouffe give the proletariat are valid for the intellectuals in the sense that they have the functions to combine civil society with the political State, theory with praxis. Academics for Peace, in this ontological and epistemological sense, try to draw together different social groups under a particular—specific problem.

For Laclau and Mouffe the concept of class alliance is not adequate to characterize a hegemonic relation (1992, p. 64). They suggest a new conception by using Gramscian terminology in substitution for class alliance which is collective wills. “From the Leninist concept of class alliances to the increasing extension of hegemonic tasks, to the extent that for Gramsci, social agents are not classes but ‘collective wills’” (Laclau & Mouffe, 1987, p. 98). They arrive to the idea that today there is the multitude and therefore there is not any universal class or “social actor for itself.” (Negri, 2015) Simply for them, in the contemporary era, the classical Marxist understanding of class has decomposed itself, which terminated the homogeneity and constructed heterogeneities or multiple different identities. Toni Negri (2015) states that Laclau and Mouffe “replaced the political mechanism of hegemony [...] with a wholly formal, discursive concept”. In this point, Peter Thomas is very critical of Laclau and Mouffe’s approach to Marxist class understanding and he insists on the working-class struggle. Negri (2015) agrees with Peter Thomas on his critique of Laclau and Mouffe about hegemony because “Gramsci’s thinking was constructed based on a Marxist and Leninist position for which dictatorship was understood not as a totalitarian command, but precisely as hegemony – that is, as the organic construction of a revolutionary constituent power”. In this point, the reference of Laclau and Mouffe to Gramsci is weak. According to Negri (2015), since they are looking for “a supposed lineage,” they miss “a true ontological derivation”.

The intellectuals of Academics for Peace movement represent a dynamic element in civil society according to Gramsci’s theory of hegemony. The existence of civil society is important for the existence of intellectuals. The realization of the intellectual’s action is possible in a civil society. In this point, Peter Thomas defines Gramsci’s theory

as follows: "With the theory of hegemony, Gramsci was attempting to understand how it would be possible to introduce a dynamic element of progress into the really existing historical societies of his own time" (2014). Among the above-mentioned readings and interpretations of Gramsci's concepts, I found Peter Thomas's interpretation much closer to Gramsci himself. Academics for Peace is mainly a political movement rather than an economic one. It appears due to the ethical-political concerns. This spontaneous movement remains as a political reaction and could not evolve into the mass movement. The uncertainty and complexity of feelings make the rational foresight impossible. It is the basic characteristic of spontaneity. It is based on the arbitrary will and therefore performs (functions) with senses and feelings rather than with reason. Spontaneity indeed is a stone in front of the organized formation and conscious orientation. For Gramsci (1967), just one feeling (*sentimento*) continues to exist until now and characterizes the working class, the feeling of solidarity (*solidarietà*) (pp. 362-363). Academics for Peace triggers a mass movement and different social struggles against the government policy. The government dismissed many academics from their universities and took all civil rights from the health insurances to pension rights. Academics for Peace remains as a spontaneous movement because there is not any political organization which generates a strong unification, develops political strategies for the next step, and liberates this movement from the will and arbitrariness of spontaneity.

I would like to conclude the paper by referring to Julien Benda, who gives a great responsibility to the intellectuals for the increase of hatreds in his period. He points out that the intellectuals are responsible for creating or producing new political passions which were once "purely passionate impulses, natural explosions of instinct, devoid of all extension of themselves in ideas and systems" (Benda, 2014, p. 47). He believes that these political passions enable to increase the national sentiment, feelings to nationalism, hatreds to other cultures and languages, the movement against the Jews, the movement of possessing class against proletariat, the movement of authority against the defenders of democracy (Benda, 2014, p. 45). He writes that "our age is indeed the age of the intellectual organization of political hatreds" (Benda, 2014,

p. 48). According to him, this becomes obvious when we take a look at the moral history of humanity. For him, for example, anti-semitism, socialism, French Monarchism, Pan-Germanism are not only political manifestations but also representations of moral attitudes, "a particular form of intelligence, of sensibility, of literature, of philosophy and of artistic conceptions" (Benda, 2014, p. 48). Benda simply shows how those who make philosophy, write novels, create artistic conceptions or artistic products are responsible for the political manifestations and for creating new moral values such as new national sentiments. In short, they created a new ideology, and they were in favor of political passions which led them to become distant from universal values such as justice, and human rights. At this point I would like to draw attention to the text (counter-petition) written against Academics for Peace. This counter-petition simply points to national sentiments by questioning the national loyalty of Academics for Peace.

Benda's consideration to the intellectuals as ideological apparatus is similar to Gramsci's mentions to the ideological role of intellectuals.¹⁶ Luxemburg and Gramsci believe that Marxism is an ideology. While Gramsci directly analyzes Marxism as an ideology in *Prison Notebooks*, Luxemburg implicitly mentions it in her short essay called *Stagnation and Progress of Marxism*. Gramsci relates the problem of intellectuals to his concept of hegemony related to the ideology. The category of intellectual is the main condition of hegemony. The ideological role of intellectuals in the political arena is obvious once we observe their progressive and reactionary attitude. The role of intellectuals as bearers of fascism is historically significant and deterministic. With the appearance and the increase of AKP (Justice and Development Party) of Erdogan, Turkish liberal thinkers or intellectuals support AKP and believe that it is modern and radically different from other previous Islamist parties, which can embrace all the differences and resolve the basic problems of Turkey, such as the Kurdish question and the relation with the European Union. Since 2004-2005, with the EU process, AKP has gotten support from intellectuals. But they are considered as an apparatus and the bearers of

¹⁶ We should not forget that Gramsci criticizes Julien Benda's idea of intellectuals and finds it insufficient to solve the problem, because Benda's analysis does not include the economic determination of intellectuals. In this respect, Gramsci compares Benda with Croce. For further information see: Gramsci, 1977a, Q 3, p. 285, 1977b, Q 10, § 47, p. 1334; Q 10, §41.

ideology of the then incumbent government. Today, these intellectuals withdraw their support and regret to be a part of their project. One of these intellectuals and writers, who was also among the Council of Sages, Murat Belge, as a liberal, secular, and democratic writer, avers that especially after the Gezi Park protests in 2013 he realizes that he was mistaken about both Erdogan and AKP (Sözcü 2015). The liberal intellectuals who take sides with the government consciously or unconsciously become the organic intellectuals of rulers and spokesmen of their ideology. However, in contrast to these organic intellectuals, there are other organic intellectuals who commit themselves to truth, critical thinking, and who are in contact with their people.

Bibliographic references

Akademisyenler (2016, January 10). *We will not be a party to this crime!* (in English, French, German, Spanish, Arabic, Russian, Greek). Recovered from <https://barisicinakademisyenler.net/node/63>.

184
Adler, G., Hudis, P., & Laschitzka, A. (Eds). (2011). *The letters of Rosa Luxemburg* (G. Shriver, Trans.). London, United Kingdom: Verso.

Adler, M. (1974). *Il socialismo e gli intellettuali* [Socialism and the intellectuals] (L. Paggi, Trans.). Bari, Italy: De Donato. (Original work published in 1910)

Althusser, L. (1969). *For Marx* (B. Brewster, Trans.). London, England: The Penguin Press.

Amodio, L. (1986). Rosa Luxemburg e Gramsci. continuità e differenze [Rosa Luxemburg and Gramsci. Continuity and differences]. *Il Politico*, 1, 83-94.

Benda, J. (2014). *The treason of the intellectuals* (R. Aldington, Trans.). London-New Brunswick, United Kingdom: Transaction.

Chomsky, N. (1967, February 23). The responsibility of intellectuals. *The New York Review of Books*. Recovered from <https://chomsky.info/19670223/>

Foucault, M. (1980a). Body and power. In C. Gordon, et. al. (Eds.),

- Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977* (pp. 55-62). New York, United States of America: Pantheon.
- Foucault, M. (1980b). On popular justice: A discussion with Maoists. In C. Gordon, et. al. (Eds.), *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977* (pp. 1-36). New York, United States of America: Pantheon.
- Foucault, M. (1980c). Truth and power. In C. Gordon, et. al. (Eds.), *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977* (pp. 109-133). New York, United States of America: Pantheon. (Original work published in 1977).
- Frosini, F. (2010). *La religione dell'uomo moderno: politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci* [The religion of modern person: politics and truth in Antonio Gramsci's Prison Notebooks]. Roma, Italy: Carocci.
- Guillaume, P. (Ed.). (1970). Prefazione. In R. Luxemburg & F. Mehring, *Scioperi, Selvaggi, Spontaneità delle masse* (pp. 5-15). Napoli, Italy: Della Vecchia Talpa.
- Gramsci, A. (1951). *La questione meridionale* [Some aspects of the southern question]. Roma, Italy: Rinascita.
- Gramsci, A., Spriano, P. (Ed.). (1967). *Scritti politici* [Political writings]. Roma, Italy: Riuniti.
- Gramsci, A., Gerratana, V. (Ed.). (1977a). *Quaderni del carcere 1-5* [Prison notebooks 1-5] (Vol. 1). Torino, Italy: Einaudi.
- Gramsci, A., Gerratana, V. (Ed.). (1977b). *Quaderni del carcere 6-11* [Prison notebooks 6-11] (Vol.). Torino, Italy: Einaudi.
- Gramsci, A., Gerratana, V. (Ed.). (1977c). *Quaderni del carcere 12-29* [Prison notebooks 12-29] (Vol. 3). Torino, Italy: Einaudi.
- Gramsci, A. (1987a). Il Partito comunista [The communist party]. In V. Gerratana & Antonio, A. (Eds.), *L'Ordine Nuovo* (pp. 651-661). Santucci, Italy: Einaudi. (Original work published in 1920, September 4 and October 9).
- Gramsci, A. (1987b). Cronache dell'Ordine Nuovo, 39 [Chronicles of the new order, 39]. In V. Gerratana & Antonio, A. (Eds.), *L'Ordine Nuovo* (pp. 703-704). Santucci, Italy: Einaudi.

(Original work published in 1920, October 9).

Gramsci, A. (1992). *Prison notebooks* (Vol. 1, J. A. Buttigieg & A. Callari, Trans.). New York, United State of America: Columbia University Press.

Gramsci, A. (1996). *Prison notebooks* (Vol. 2, J. A. Buttigieg, Trans.). New York, United State of America: Columbia University Press.

Hegel, G. Friedrich. (2003). *Elements of the Philosophy of Right* (H. B. Nisbet, Trans.). Allen W. Wood (Ed.), Cambridge, England: Cambridge University Press.

Hofstadter, R. (1963). *Anti-intellectualism in American life*. New York, United State of America: Vintage.

Laclau, E & Mouffe, C. (1987, November-December). Post-marxism without apologies. *New Left Review*, 1(166). Recovered from <https://newleftreview.org/I/166/ernesto-laclau-chantal-mouffe-post-marxism-without-apologies>

Laclau, E & Mouffe, C. (1992). *Hegemogy and socialist strategy: towards a radical democratic politics*, London, United Kingdom: Verso.

Lafargue, P. (1951). Ricordi personali [Personal memories]. In *Ricordi su Marx* (pp. 41-63). Roma, Italy: Rinascita.

Luxemburg, R. (1919). Order prevails in Berlin! (Marcus, Trans.). In *Gesammelte Werke* (Vol. 4). Berlin: German: Dietz Verlag. Recovered from <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1919/01/14.htm>

Luxemburg, R. (1925). *The mass strike, the political party and the trade unions* (P. Lavin, Trans). Detroit, United State of America: Marxist Educational Society. (Original work published in 1906). Recovered from <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1906/mass-strike/>

Luxemburg, R. (1934). Organizational questions of the Russian social democracy. In *Revolutionary socialist organization*. Integer. (Original work published in 1904). Recovered from <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1904/questions-rsd/>

Luxemburg, R. (1940a). Stagnation and progress of Marxism. *New International*, 6 (7), 143-144. (Original work published in

- 1903). Recovered from <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1903/misc/stagnation.htm>
- Luxemburg, R. (1940b). *The Russian revolution* (B. Wolfe, Trans.). New York, United States of America: Workers Age. (Original work published in 1918). Recovered from <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1918/russian-revolution/>
- Luxemburg, R., (1970). *Centralismo o democrazia? La rivoluzione russa* [Organizational questions of the Russian social democracy. The Russian Revolution]. Roma, Italy: Samonà e Savelli. (Original works respectively published in 1904, 1918).
- Luxemburg, R. (2003). Junius pamphlet: the crisis of German social democracy (D. Hollis, Trans.). In *Luxemburg Internet Archive* ([marxists.org](http://www.marxists.org)). (Original works published in 1915). Recovered from <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1915/junius/>
- Machiavelli, N. (1981). Principe [The prince]. In S. Bertelli (Ed.), *Il principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (pp.13-105). Milano, Italy: Feltrinelli.
- Machiavelli, N. (2017). *The Prince* (J. Bennett, Ed.). Recovered from <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/machiavelli1532.pdf>
- Marx, K. (1964). Rules and administrative regulations of the international Workingmen's Association. In *The general council of the first international 1866-1868. Minutes* (pp. 265-270). Moscow, Russia: Progress Publishers. (Original work published in 1867). Recovered from <https://www.marxists.org/archive/marx/iwma/documents/1867/rules.htm>
- Marx, K. (2010). *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* [PDF version]. (Original work published in 1852). Recovered from <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/18th-Brumaire.pdf>
- Mustè, M. (2017, October). Marxismo e la filosofia della praxis [Marxism and the Philosophy of Praxis]. *La filosofia italiana: Tradizione, novità, interpretazioni*. Conference at the University of Trento, Trento, Italy.

- Negri T. (2015). Negri on hegemony: Gramsci, Tagliatti, Laclau. *Verso Blog*. Recovered from <https://www.versobooks.com/blogs/2179-negri-on-hegemony-gramsci-togliatti-laclau>.
- Nettl, J. P. (1966). *Rosa Luxemburg* (Vols. 1-2). London, United Kingdom: Oxford University Press.
- Oelssner, F. (1953). *Rosa Luxemburg*. Roma, Italy: Rinascita.
- Pannian, P. (2016). *Edward Said and the question of subjectivity*. New York, United State of America: Palgrave Macmillan.
- Said, E. (1995). *Entelektüel: Sürgün, marjinal, yabancı* [Representations of the intellectual] (T. Birkan, Trans.). Istanbul, Turkey: Ayrıntı Yayınları.
- Said, E. (1996). Introduction. In *Representations of the intellectual: The 1993 Reith lectures*. New York, United State of America: Vintage.
- Sasso, P. (2002). Julien Benda, Benedetto Croce e la funzione dell'intellettuale [Julien Benda, Benedetto Croce and the function of intellectual]. In T. Goruppi & L. Sozzi (Eds.), *L'utile, il bello, il vero: il dibattito francese sulla funzione della letteratura tra otto e novecento* (pp. 273-290). Pisa, Italy: ETS.
- Shandro, A. (2014). *Lenin and the logic of hegemony: Political practice and theory in the class struggle*. Chicago, United States of America: Haymarket.
- Shils, E. (1974). *The intellectuals and powers and other essays*. Chicago, United States of America: University of Chicago Press.
- Sözcü (2015, October 25). Murat Belge de Erdoğan konusunda kandırılmış! [Murat Belge was also deceived by Erdoğan]. *Sözcü*. Recoverd from <http://www.sozcu.com.tr/2015/gundem/murat-belge-de-erdogan-konusunda-kandirilmis-968893/>
- Spriano, P. (Ed.). (1967). *Scritti politici* [Political writings]. Roma, Italy: Editori Riuniti.
- Srivastava, N. & Bhattacharya, B. (2012). *The postcolonial Gramsci*. London, United Kingdom: Routledge.
- Stalin, J. (1952). *Questioni del leninismo* [Concerning questions of Leninism]. Roma, Italy: Rinascita.
- Steiner, G., Kolakowski, L. & O'Brien, C. C. (2015). The responsibility

of intellectuals. *Salmagundi: a quarterly of the humanities & social sciences* (187), 218-246, 635-637.

Thomas, D. P. (2014, October 10) Historical Materialism at Sixteen: An Interview with Peter D. Thomas by George Souvlis. *Jacobin Magazin*. Recovered from <https://www.jacobinmag.com/2014/05/historical-materialism-at-sixteen/>.

Thomas, D. P. (2011, May 19). "The Gramscian moment": an interview with Peter Thomas by Martin Thomas. *Workers' liberty: Reason in revolt*. Recovered from <http://www.workersliberty.org/pt>.

Thomas, D. P. (2009). *The Gramscian moment: Philosophy, hegemony and Marxism*. Leiden, Germany: Brill.

TRADUCCIÓN
TRANSLATION

❖ } DOSSIER } ❖



Soberanía hegemónica: Carl Schmitt, Antonio Gramsci y el príncipe constituyente

Hegemonic Sovereignty: Carl Schmitt, Antonio Gramsci and the Constituent Prince

Andreas Kalyvas
The New School for Social Research, Estados Unidos de América

Nicole Darat Guerra, Trad.

RESUMEN Este artículo argumenta que el concepto schmittiano de soberanía y la noción gramsciana de hegemonía representan dos variantes de un mismo tema, a saber, la idea de lo político como el momento instituyente original de la sociedad. Ambos, Schmitt y Gramsci, se concentraban en las fuentes, condiciones, contenido y alcance del poder que origina a una voluntad colectiva. Mientras el primero lo situaba en el poder constituyente del pueblo soberano, el último lo hacía en la voluntad nacional-popular del poder hegemónico moderno. Ambos pensadores exploraron la compleja y desconcertante relación entre los actos fundantes radicales y la política democrática moderna en una era secular, es decir, de hegemonía democrática, donde con la entrada de las masas a la esfera política, las referencias a fundamentos últimos de la autoridad y a una fuente extrasocial del poder político, comenzaron a aparecer más dudosas que nunca. La última sección del artículo desarrolla una noción de soberanía hegemónica definida como un príncipe constituyente democrático amplio y propositivo, que busca, a través de la fundación, decisiones totales, en el conjunto, la institución, radical, explícita y lúcida de la sociedad. El artículo muestra brevemente cómo el concepto de soberanía hegemónica puede resolver algunos problemas propios de la noción schmittiana de soberanía y de la teoría gramsciana de la hegemonía. Al hacerlo, el artículo busca establecer las cualidades que se refuerzan mutuamente entre ambos conceptos.

PALABRAS CLAVE poder constituyente; hegemonía; soberanía; legitimidad democrática.

ABSTRACT *This article argues that Schmitt's concept of sovereignty and Gramsci's notion of hegemony represent two distinct variations on a single theme, namely the idea of the political as the original instituting moment of society. Both Schmitt and Gramsci focused on the sources, conditions, content, and scope of the originating power of a collective will. While the former located it in the constituent power of the sovereign people, the latter placed it in the popular-national will of the modern hegemon. Both thinkers explored the complex and perplexing relationship between radical founding acts and modern democratic politics in a secular age, that is of democratic legitimacy, where with the entrance of the masses into the political sphere, the references to ultimate foundations of authority and to an extra-social source of political power had begun to appear more dubious than ever. The last section of the article develops a notion of hegemonic sovereignty defined as an expansive and positing democratic constituent principle, aiming, through founding, total decisions, at the overall, radical, explicit, and lucid institution of society. The article briefly shows how the concept of hegemonic sovereignty can solve some problems pertaining to Schmitt's notion of sovereignty and to Gramsci's theory of hegemony. In so doing, the article seeks to establish the mutually reinforcing qualities of the two concepts.*

KEY WORDS *Constituent Power; Hegemony; Sovereignty; Democratic Legitimacy.*

RECIBIDO RECEIVED 01-09-2017

APROBADO APPROVED 21-11-2017

PUBLICADO PUBLISHED 13-12-2017

NOTAS DEL AUTORY DE LA TRADUCTORA

Andreas Kalyvas, Departamento de Ciencias Políticas, The New School for Social Research, Estados Unidos de América.

Me gustaría expresar mi gratitud hacia Nadia Urbinati, sin cuyo ánimo y apoyo este artículo no se hubiese escrito. También me gustaría agradecer a Andrew Arato, Jean Cohen, Jan Müller y Gary L. Ulmen por sus útiles comentarios, sugerencias y críticas.

Nicole Darat Guerra, Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile.

Correo electrónico: nicole.darat@uai.cl

ORCID: 0000-0002-7821-8689

Podemos entonces, concluir que la primera prerrogativa (*marque*) de un *príncipe soberano* es darle ley a todos en general y a cada uno en particular.

(Bodin, 1992, p. 56)¹

Y, sin importar cuán lejos en el éxito o el fracaso, los eventos y las circunstancias fueran a apartarlos, los Americanos todavía podrían haber estado de acuerdo con Robespierre o con el objetivo final de la revolución, la constitución de la libertad, y del verdadero propósito del gobierno revolucionario, la fundación de una república.

(Arendt, 1963, p. 141)

Soy autónomo solo si soy el origen de lo que será y me reconozco como tal.

(Castoriadis, 1997, p. 329)

¿Cuáles pueden ser las afinidades intelectuales entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt? ¿Es posible encontrar una base común para comparar dos pensadores con biografías, valores políticos y compromisos, tan contrastantes? ¿Cómo podemos legítimamente juntar a Gramsci, quien fuera una vez el Secretario General del Partido Comunista Italiano, que murió tras ser encarcelado en las prisiones de Mussolini, y Schmitt, miembro del partido Nacional-Socialista y el notable “Jurista de la Corona” del Tercer Reich, el que durante el período de su coqueteo con el fascismo creía que el Bolchevismo representaba un peligro mortal para la civilización europea? Incluso si dejamos de lado sus creencias políticas divergentes, ¿no corremos todavía el riesgo de minimizar otra diferencia significativa, la de sus visiones del mundo? Schmitt, después de todo, era un estatista conservador y autoritario, profundamente preocupado por cuestiones de autoridad, disciplina y jerarquía, que profesaba al mismo tiempo la necesidad de que la Iglesia católica tuviera un rol político activo contra el rampante materialismo del marxismo y del liberalismo. Gramsci, en tanto, era un ferviente anti católico, que se revelaba contra la influencia simbólica del Vaticano y que, con su teoría de los consejos de fábrica y de la autogestión de los trabajadores, buscaba subvertir las relaciones de jerarquía social y de

¹ Énfasis añadido.

subordinación cultural y elaborar una teoría de una sociedad autónoma sin Estado. Finalmente, ¿cómo podríamos dejar de lado el hecho de que mientras Gramsci afirmaba la modernidad y su contenido emancipatorio, Schmitt pertenecía a un círculo de “modernistas reaccionarios”, a los que Habermas ha denominado sucintamente los “jóvenes conservadores”?²

Hay también tantas diferencias obvias y sustanciales entre Gramsci y Schmitt que no sorprende que hasta hoy no haya una comparación sistemática de su pensamiento. Y, aún, hay ciertas similitudes pasadas por alto entre los dos pensadores que no deberían ser totalmente ignoradas, similitudes que van mucho más allá de un simple contraste entre los dos herederos más famosos de Hobbes y Maquiavelo. Por ejemplo, compartían una comprensión de la democracia como homogeneidad y como identidad entre gobernantes y gobernados; una conciencia de que una definición mínima de la democracia presupone una voluntad colectiva y una unidad política; y una visión “polémica” de lo político que implica, en ciertos casos extremos, la eliminación, “liquidación” —diría Gramsci— del enemigo. Uno puede encontrar una fascinación análoga con la situación concreta y lo coyuntural, y una penetrante actitud crítica hacia el liberalismo y el parlamentarismo.³ Lo que es más importante, el trabajo de ambos, Gramsci y Schmitt, se caracteriza por un esfuerzo firme y continuo de salvar el concepto de lo político del olvido en el que el marxismo ortodoxo y el liberalismo moral o económico lo habían relegado. Ambos pensadores lucharon por reestablecer su posición fundamental como un reino distinto de la experiencia humana y como un dominio independiente de investigación con sus propias leyes internas. Aún más, desde un punto de vista más amplio, a pesar de los diferentes contextos intelectuales y culturales en los que vivieron y trabajaron, ambos estaban directa y activamente involucrados en los acontecimientos políticos de su época, enfrentando los mismos dilemas de una sociedad europea que cambiaba rápidamente: la crisis del liberalismo clásico del siglo diecinueve, la emergencia

2 Cfr. Gramsci, 1971. Ver también: Urbinati, 1998a, pp. 168-181; Herf, 1984; Habermas, 1985, p. 24; Muller, 1991, pp. 696-715.

3 Sin mencionar la significativa influencia que la teoría del mito de George Sorel ejerció sobre ambos autores.

del fascismo, la consolidación de la república Soviética, el embate de la Gran Depresión y el ascenso de una nueva forma de estado social. Finalmente, ambos también confrontaron cuestiones teóricas similares en relación a la tensa e intrincada vinculación entre la voluntad y la razón, la legalidad y legitimidad, lo ético y lo político, medios y fines, pluralismo e identidad, estado y sociedad.

A pesar de todo ello, son sus pensamientos sobre los fundamentos y la creación de nuevos órdenes políticos y sociales sobre lo que discutiré. Quiero argumentar que el concepto schmittiano de *soberanía* y la noción gramsciana de *hegemonía* representan dos variaciones sobre un mismo tema, a saber, la idea de lo político como el momento instituyente original de la sociedad. Ambos, Schmitt y Gramsci, se concentraron en las fuentes modernas, las condiciones, el contenido y el alcance de este poder que da origen a una voluntad colectiva, la que el primero situó en el poder constituyente del pueblo y el último en la voluntad popular-nacional del poder hegemónico moderno. Además, ambos exploraron la relación compleja y desconcertante entre los actos fundantes radicales y la política democrática moderna en una era secular, donde con la entrada de las masas en la esfera política, la referencia al fundamento básico de la autoridad y a una fuente extrasocial del poder político comenzó a parecer más discutible que nunca.

Carl Schmitt: soberanía

El "Soberano", proclamaba Schmitt, en una de sus definiciones más famosas, "es aquel que decide sobre el estado de excepción" (1922/1985, p. 5). En esta frase, la marca constitutiva de la soberanía parece ser el poder discrecional de una autoridad suprema ilimitada, que está por encima y por fuera de las restricciones del orden jurídico existente. La voluntad del soberano puede romper las limitaciones jurídicas normales y transgredir las estructuras constitucionales establecidas y las regulaciones normativas. Esta autoridad política sin fundamento, arbitraria e ilimitada, emerge desde su semiexistencia latente durante el momento mismo de la excepción para reafirmarse con osadía a sí misma, a través de una pura decisión final, contra todas las restricciones jurídicas impuestas por el imperio de la ley y la separación de poderes.

Contra las cualidades formalistas, universales, generales y abstractas del positivismo legal y del Estado de Derecho que aspira a reemplazar la autoridad central y el imperio de los hombres con la función impersonal de un conjunto de mecanismos y de determinaciones legales con vistas a imponer límites efectivos al poder político, Schmitt (1922/1985, p. 36) buscaba redefinir la soberanía como el momento contingente, impredecible y subjetivo de la manifestación concreta de una voluntad indeterminada, la que en la forma de una decisión y como un milagro, puede transgredir los límites legales e institucionales.

Consecuentemente, la característica distintiva de la soberanía parece ser su poder absoluto, ilimitado y sin divisiones, que desafía todas las reglas, regulaciones y límites institucionales. Este poder primordial ilimitado del soberano es un recordatorio constante de la compleja relación entre política, voluntad y fuerza. De acuerdo con esta perspectiva, Schmitt consideraba las doctrinas del Estado de derecho y la separación de poderes, entre los intentos más ambiciosos de llevar a cabo el proyecto de despolitización y neutralización, esto es, de fragmentar y disolver completamente el poder soberano excluyendo el elemento de la voluntad personal, arbitraria, extralegal, del ámbito de lo político.⁴ El liberalismo ejemplifica este proyecto en tanto se esfuerza por reducir la política a un sistema predeterminado y petrificado de normas racionales. A pesar de este intento liberal, utópico, de despersonalizar y *pacificar* lo político excluyendo los elementos de la discreción personal, la violencia y el poder arbitrario, Schmitt estaba convencido de que la presencia inexorable de la soberanía prevalecería como la subordinación final de la razón a la fuerza, la regularidad ante la excepción, las normas ante las órdenes, y la regularidad ante la discrecionalidad total (1932/1976, pp. 61, 69-71).

Es este énfasis fuerte en los aspectos de la soberanía el que ha llevado a muchos críticos a sostener que Schmitt abogaba por una ley desformalizada, un nihilismo legal y una eliminación total de la norma general y abstracta en favor de una decisión personal arbitraria, irracional y sin fundamentos, y de que buscaba reemplazar la situación

⁴ Para una refutación polémica de la crítica de Schmitt al Estado de Derecho y la división de poderes, ver Scheuerman, 1993, pp. 265-280.

ordinaria por un estado de excepción permanente.⁵ Schmitt es interpretado como un conservador, fascinado por lo irracional, que glorificaba la violencia y la guerra como expresiones de una vida auténtica, que luchaba contra los confines alienantes de la cárcel de hierro de la civilización moderna, técnica y desencantada (Wolin, 1992, pp. 438-444).⁶ Contra esta crisis de la cultura tradicional europea, Schmitt es percibido como quien propone “una dictadura discrecional de emergencia” y una “presidencia neoabsolutista” (Scheuerman, 1997, p. 176; McCormick, 1997b, p. 175). Algunos han ido tan lejos como para sugerir que la noción antiliberal, antipluralista y existencialista de soberanía de Schmitt, es inherentemente totalitaria y que su teoría de un “estado total cualitativo” era en efecto un embellecimiento y una anticipación de uno de los sistemas estatales más represivos que los tiempos modernos han conocido (Wolin, 1990, p. 409).

Nada revela la falta de investigación académica regular que sufre el legado de Schmitt en el mundo de habla inglesa más que lo extendido de esos lugares comunes. De hecho Schmitt concibe la soberanía de una forma completamente diferente a lo que estas ideas recurrentes señalan. Como intentaré argumentar, Schmitt no definía la soberanía en términos de una voluntad sin fundamentos e irracional, contenida en una decisión arbitraria y personal de un presidente plebiscitario. Aunque a veces aludía a la relación entre la excepción, la decisión personificada y la soberanía, su atención estaba más bien cautivada por algo mucho más interesante e intrigante que la mera expresión de un poder desnudo, irracional y discrecional. En orden a clarificar este punto crucial necesito visitar una distinción muy significativa que Schmitt hizo en uno de sus primeros trabajos históricos. En *Die Diktatur*, originalmente publicado en 1921, Schmitt distingue entre dos formas de dictadura: la dictadura comisarial y la dictadura soberana.

El dictador comisarial es designado por una instancia política superior y tiene una tarea bien específica que cumplir, a saber, la eliminación de enemigos en caso de una crisis que amenace la

⁵ Esta es la interpretación de Scheuerman (1994) sobre Schmitt.

⁶ Véase también Dyzenhaus, 1997; McCormick, 1997a. Para una respuesta incisiva y convincente, pero breve a este tipo de interpretaciones ver Hirst (1990, pp. 128-137). Véase también mi reseña, Kalyvas (1999, pp. 86-125).

supervivencia del estado. En estos momentos de emergencia, una dictadura comisarial es nombrada para suspender, en caso de ser necesario, el orden jurídico existente para eliminar la amenaza y para restaurar las condiciones normales previas (Schmitt, 1921/1994, p. xvi). El dictador tiene poder irrestricto para alcanzar su fin designado y no hay límites éticos, morales o legales para constreñir sus acciones. No solo puede suspender el sistema legal existente en su completitud, sino que puede también operar literalmente fuera de él, en un vacío sin normas y extralegal. La singularidad de este tipo de dictadura, de acuerdo con Schmitt, se encuentra en el hecho de que "se justifica todo lo que parece ser necesario para un éxito concretamente ganado" (1921/1994, p. xviii), esto es, un retorno al *status quo ante bellum*. Apesar de su poder discrecional, de todos modos la dictadura comisarial sigue siendo una forma de política constituida que ha sido específicamente designada para proteger el orden constitucional establecido en casos de emergencia y de alto peligro. Sus funciones son usualmente enumeradas cuidadosamente y prescritas en la matriz institucional del régimen político (1921/1994, pp. 1-2). En ese sentido, enfrenta límites estrictos en tiempo y tareas y siempre se subordina a una autoridad política superior que la ha nombrado. Puede suspender la constitución pero no puede alterarla. Su único propósito es terminar la crisis y restaurar la normalidad. En otras palabras, el concepto schmittiano de dictadura comisarial puede también ser descrito, en términos de Clinton Rossiter, como una "dictadura constitucional" (1948).

En contraste, la dictadura soberana, aunque también representa una forma de comisión o delegación, tiene un objetivo totalmente diferente: establecer un nuevo orden político y legal, o redactar una nueva constitución. Lo que es importante tener en mente es que este nuevo orden nace de la nada y, como tal, representa una ruptura total con el sistema previo de legalidad (Schmitt, 1921/1994, pp. 127-148). No puede ser reducido o rastreado desde ningún procedimiento anterior, institución o norma fundamental. Constituye una nueva forma revolucionaria de legitimidad basada completamente en nuevos fundamentos. Significa el comienzo de un nuevo régimen político. Por tanto, la decisión que ha fundado este nuevo orden es contingente e indeterminada, "emana de la nada" y es "creada de la nada" (Schmitt,

1921/1994, p. 23, 1932/1985, pp. 32, 66). La dictadura soberana (ya sea una persona o una entidad colectiva) se refiere precisamente a este momento singular de la autoinstitución de la sociedad. Expresa el poder constituyente que decide alterar las formas de su existencia política (1921/1994, p. 146).

Una lectura cuidadosa de la distinción entre dictadura comisarial y soberana debería desvanecer algunas malinterpretaciones estándar de Schmitt, aquellas que tienden a mezclar su concepto de dictadura y el de soberanía. De acuerdo con estas interpretaciones, la marca distintiva del soberano schmittiano radica en su voluntad absoluta, extralegal e incondicionada.⁷ Estas interpretaciones no pueden ser correctas principalmente porque el criterio de una voluntad discrecional y una decisión sin límites es precisamente la característica definitoria de la dictadura comisarial y no de la soberana. De hecho, para ser más precisos, el acto de romper el orden político y jurídico establecido parece ser la única marca distintiva de la dictadura. Esta diferencia crucial desaparece completamente de las discusiones críticas dominantes sobre el trabajo de Schmitt que apuntan hacia una eventual fusión de dictadura y soberanía. El problema parece emanar del desafortunado y confuso término schmittiano "dictadura soberana", que ha conducido a muchas interpretaciones erróneas y amargos debates sobre su comprensión de la soberanía. Espero dejar claro que Schmitt estaba lejos de confundir dictadura con soberanía y que solo metafóricamente puede hablarse de dictadura como una forma de soberanía.

Con el objetivo de discernir cuál pensaba Schmitt que fuera la verdadera esencia de la soberanía, hay que mirar más allá de la voluntad sin fundamentos y del acto puro e ilimitado de fuerza extralegal. Mientras la dictadura representa un quiebre con el sistema jurídico y normativo establecido, la soberanía es el fundamento de ese sistema. En el primer caso, el énfasis está en el momento de la violación y de la transgresión de un orden jurídico establecido. En el segundo caso, es en el momento de la fundación original y de la creación de un nuevo

⁷ Esta interpretación de la soberanía es parte del reciente trabajo de Giorgio Agamben (1998). Por brillante y original que la discusión de Agamben sobre Schmitt pueda ser, está, de todos modos, basada en una interpretación errónea del concepto de soberanía. Agamben pasa por alto completamente el vínculo entre poder constituyente y soberanía, perdiendo así la dimensión instituyente y democrática de la noción schmittiana de voluntad soberana.

orden jurídico. Mientras la naturaleza de la dictadura, para Schmitt, consiste en ser ilimitada, incondicional y arbitraria, totalmente libre de las normas legales prescritas, la esencia de la soberanía reside en algo completamente diferente, principalmente en su poder instituyente creativo para establecer nuevos sistemas de leyes fundamentales, para instaurar nuevos órdenes políticos y sociales, y para traer a la existencia nuevas constituciones. Por tanto, una primera conclusión es que una de las características específicas de la soberanía es su poder para crear nuevas constituciones.

Cada vez que Schmitt aborda el momento de la decisión soberana y su relación con el sistema jurídico establecido, enfatiza este aspecto instituyente y creador de normas. Incluso en su texto más oscuro y ambivalente, *Teología Política*, que es el favorito de los detractores de Schmitt, para sostener sus casos *contra* Hans Kelsen, Schmitt afirma que

Después de todo, cualquier orden jurídico está *basado* en una decisión, y también el concepto de orden jurídico, el cual se aplica como algo autoevidente, contiene en sí el contraste entre dos elementos distintos de lo jurídico —norma y decisión—. Como cualquier otro orden, el orden jurídico *descansa sobre una decisión* y no sobre una norma. (1932/1985, p. 10).

Añade varias páginas después que “la circunstancia que requiere una decisión sigue siendo un momento *determinante* independiente” (1932/1985, p. 30, énfasis añadido). En un libro posterior, Schmitt describió la esencia instituyente de la decisión soberana mucho más claramente. De acuerdo con su teoría del decisionismo:

No es la orden en cuanto orden, sino la autoridad o la soberanía de una decisión última expresada como una orden la que constituye *la fuente de toda ley*, esto es, de todas las normas y de todas las reglas que se siguen de ella [...]. Consecuentemente la decisión soberana no puede ser explicada jurídicamente ni desde una [i.e., antecedente] norma ni por una regla concreta, porque para el decisionismo es la decisión la que *fundamenta* tanto la norma como la regla. La decisión soberana es un *comienzo absoluto*, y el *comienzo* (entendido como ἀρχή) *no es otra cosa que una decisión*

soberana. Esta surge de una nada normativa y de un desorden concreto. (Schmitt, 1934/1993, pp. 21, 23-24, énfasis añadido).

En esta última versión, más madura, del decisionismo, Schmitt ve las normas y las reglas (y las instituciones también) no teniendo otro fundamento que la voluntad soberana instituyente carente de fundamento. Una verdadera decisión soberana nunca está subsumida bajo ninguna regla o norma porque, de hecho, constituye su origen último. La decisión soberana instituyente no puede ser reducida o rastreada desde nada externo o posterior a sí misma (Preuss, 1995, pp. 2-5). Nótese aquí cuán enfáticamente Schmitt subraya la dimensión propositiva y fundante de la decisión que puede genuinamente instituir nuevos órdenes legales e institucionales. Obviamente, Schmitt se aleja de definiciones más tradicionales de la soberanía como una autoridad absoluta o un poder supremo de dominación. El énfasis aquí está basado en el aspecto instituyente y originador de la voluntad soberana más que en la función represiva y coercitiva de una orden. El soberano es menos un líder absoluto que un fundador. La misión del soberano no es ordenar o ejercer algún grado de poder, sino fijar las reglas y determinar las leyes fundamentales. Como Ernesto Laclau ha observado correctamente,

El momento de la decisión, el momento de locura, es el salto de la experiencia de indecidibilidad a un *acto creativo* [...]. Como hemos dicho, este acto no puede ser explicado en términos de ninguna mediación racional subyacente. Este momento de decisión [...] [es] algo dejado a sí mismo e incapaz de proveer su fundamento a través de cualquier sistema de reglas que trascienda a sí mismo. (Laclau, 1996, pp. 54-55).

La característica definitoria de la decisión soberana es, por tanto, no sus potencialidades de quiebre, sino sus originales y genuinos poderes instituyentes.

Es importante tener en cuenta esta dimensión radical e instituyente de la soberanía con el fin de desmontar algunos mitos importantes concernientes a la distinción de Schmitt entre soberanía y dictadura. Con unas pocas excepciones aisladas, Schmitt es muy categórico y sistemático cuando se trata de esta diferencia. En uno

de sus trabajos académicos más lúcidos, *Verfassungslehre*, que es también uno de los más olvidados en el mundo angloparlante, Schmitt repasa otra vez su noción de dictadura soberana. Afirmaba que en las sociedades modernas, seculares y democráticas, a pesar de que ha sido usualmente una dictadura soberana la que ha tenido que sentar la ley fundamental del país, frecuentemente en la forma benigna de una Asamblea Constituyente, sin ninguna restricción o control de mecanismos instituidos preexistentes, ni autoridades, esta permanece subordinada, sin embargo, a la suprema autoridad del pueblo, el verdadero e incontestable soberano, que ha delegado y la ha autorizado a actuar de acuerdo a sus propios intereses (Schmitt, 1929/1989, p. 26). De este modo, Schmitt argumentaba, desde "otra perspectiva [la dictadura soberana] sigue siendo una dictadura, esto es, un *mandato*. No es el soberano, pero actúa en el nombre y en representación del pueblo, que puede en cualquier momento destituir a su representante con una acción política" (1929/1989, pp. 59-60). El verdadero soberano en una democracia no puede ser sino uno, y es el pueblo. La dictadura soberana "no es el sujeto o el depositario del poder constituyente, sino solo su delegado [...]. [La dictadura soberana] es el único poder constituido" a través del cual el pueblo puede elegir expresarse a veces (1929/1989, p. 59). El pueblo, por tanto, es para Schmitt la última autoridad soberana porque es el único depositario del poder constituyente, esto es, del poder de crear un nuevo orden político y constitucional.⁸ En otras palabras, porque "todo el poder reside en el *pouvoir constituant* del pueblo", éste es la única entidad legítima que puede tomar la decisión soberana (Schmitt, 1932/1985, p. 51). Por consiguiente, como la dictadura soberana no es sino una forma de delegación, nunca debería ser confundida con el poder supremo verdadero que lo ha designado, el soberano (Schmitt, 1929/1988, p. 49). En los tiempos modernos, solo el pueblo puede ser el soberano. Modernidad y democracia están intrínsecamente conectadas (1929/1988, p. 48-50). Consecuentemente, una dictadura soberana, como la de los Soviets

⁸ Para un examen histórico y conceptual del poder constituyente y su relación con la democracia, ver Klein (1996). Aunque Klein no esconde sus desacuerdos con Schmitt, reconoce que fue el trabajo de Schmitt el que rescató y renovó la idea del poder constituyente del olvido en que la jurisprudencia de sus días lo había dejado.

en Rusia o del *Fascio* en Italia, siempre será una forma de dictadura. Nunca serán soberanas *tout court* (1929/1988, p. 81-82).

De este análisis podemos inferir ahora una segunda conclusión: la soberanía no se define solamente con relación a su poder de crear una constitución, sino que en los tiempos modernos, es distinguida también por su identificación con la voluntad del pueblo.⁹ Esta última clarificación puede ayudarnos a entender mejor la redefinición original y seminal de la soberanía schmittiana. El soberano es aquel que tiene “el poder y la autoridad para tomar una decisión concreta y total del tipo y forma de la existencia política, esto es, para determinar la existencia de una unidad política en su totalidad” (1929/1988, pp. 75-76).

En otras palabras, el soberano es el sujeto constituyente que se ha apropiado de incluso mayores cantidades del poder fundante instituyente de la sociedad con el propósito de fundar el orden político y legal. El concepto de soberanía de Schmitt, por ende, se refiere menos al poder discrecional de una voluntad personal irracional y más al poder creativo y dador de forma de la multitud y al poder democrático de un pueblo políticamente consciente para tomar una decisión política constituyente total para la autoinstitución de la sociedad. De hecho, el signo esencial de la soberanía popular es que:

Subyace en el origen de cualquier acontecimiento político, [es] la fuente de toda la energía que se exterioriza incesantemente en nuevas formas, que crea desde dentro constantemente nuevas formas y organizaciones, pero que nunca somete su propia existencia política a una forma política definitiva. (Schmitt, 1929/1988, p. 79).

Basada en esta noción seminal de una voluntad popular soberana, Schmitt puede formular una de las teorías más poderosas y explícitas de la legitimidad democrática, una teoría que está ausente del trabajo de otros eminentes pensadores políticos de su época como, por ejemplo, Max Weber e incluso Hans Kelsen. Para Schmitt (1929/1988, capítulo 9), una constitución es democrática solo cuando se deriva directamente de la expresión directa e inmediata del poder constituyente de la voluntad popular soberana.

⁹ Ver la sección titulada “El sujeto del poder constituyente” (Schmitt, 1929/1988, pp. 77-82).

Es con este aparato conceptual que Schmitt podía criticar, desde una posición radicalmente democrática, a la Revolución francesa por detenerse ante las posibilidades radicales a las que dio luz y por no llevar más lejos la revolución democrática que había iniciado. El problema era que la constitución revolucionaria fue designada y formulada por la dictadura soberana de la Asamblea Constituyente en lugar de ser directamente creada por el pueblo soberano. Pero, de acuerdo con Schmitt:

En una democracia, hubiera sido más lógico dejar al pueblo que decidiera por sí mismo: la voluntad constituyente del pueblo no puede de hecho ser representada sin transformar la democracia en una aristocracia. Pero en 1789 la cuestión no era producir una democracia, sino una constitución liberal del imperio de la ley burguesa. (1929/1988, p. 80).

De las tres características generales del poder constituyente — ser uno e indivisible, inalienable e intransferible, e imposible de ser representado— lógicamente se sigue de que la dictadura soberana no es sino una forma de delegación bajo el control absoluto y total del pueblo soberano, que permanece como el verdadero e incontestable depositario del poder constituyente.¹⁰

Tras este breve examen del concepto de soberanía debe haber quedado claro que solo mediante una metáfora puede hablarse de la dictadura como soberanía. Así, Schmitt evitaba la confusión de soberanía y dictadura, principalmente, gracias a su innovador diálogo con el concepto de *pouvoir constituant* de Emmanuel Sieyès (1970), el cual lo arrojó a una emocionante empresa hacia los orígenes democráticos y populares del poder fundacional instituyente de una sociedad moderna y sin dios.¹¹ Similarmente, le permitía luchar con las consecuencias políticas y legales del desplazamiento del poder soberano desde el Monarca al Pueblo (Schmitt, 1932/1985, p. 51). En lugar de evitar o suprimir este acontecimiento, Schmitt exploraba las implicaciones políticas de la emergencia de la soberanía popular

¹⁰ Discuto los elementos de la teoría constitucional de Schmitt en mi "Carl Schmitt y los tres momentos de la democracia" (2000).

¹¹ Ver también los discursos de Sieyès en la Asamblea Constituyente en Furet y Halevi (1989, pp. 1002-1035). Para la relación entre Sieyès y Schmitt, véase P. Pasquino (1988, pp. 371-385).

y particularmente las consecuencias del hecho de que “el elemento decisionista y personalista en el concepto de soberanía se había perdido [...] [porque] la unidad que el pueblo representa no posee este carácter decisionista” (1932/1985, pp. 48-49). En otras palabras, Schmitt abordó directamente el problema de los orígenes de la autoridad política en el caso de un soberano que ha sido transformado en una multitud y que, por ello, pierde sus propiedades personales específicas.¹²

Aquí podemos encontrar una explicación preliminar para las razones que condujeron a Schmitt a insertar el aspecto discrecional de la dictadura en su discusión de la soberanía, y de por qué a veces lo expresa en términos de la excepción. Es solo en el momento de una crisis orgánica, para usar el término de Gramsci, donde el cierre de lo social estalla produciendo una dislocación entre los diferentes niveles estructurales de lo social, incluyendo el sistema legal, Schmitt piensa que existe la posibilidad de un cambio radical inmanente de la organización política de la sociedad. Tomo la referencia de Schmitt a la excepción como la descripción de este momento de crisis, de esta apertura y contingencia que provee el espacio necesario para una reactivación del poder constituyente que hasta ese momento permanecía en una forma dormida y subterránea. Como correctamente ha observado Renato Cristi, de acuerdo con Schmitt “la soberanía se hacía visible solo durante circunstancias excepcionales, cuando una constitución era destruida y otra nacía. En estas circunstancias, la soberanía se mostraba bajo la forma del poder constituyente” (1998, pp. 34, 117). Consecuentemente, el recurso de Schmitt a la excepción no indica una característica esencial del soberano sino más bien describe

¹² Es en este punto, precisamente, que Schmitt introduce la teoría de la representación política en la forma de un presidente fuerte y plebiscitario. No es esta la ocasión para abordar este asunto. Baste con decir, de todos modos, que el presidente nunca puede ser un soberano. Schmitt, a diferencia de los teóricos actuales de la representación, estaba completamente consciente del origen absolutista y antidemocrático del concepto de representación, y de sus efectos antidemocráticos para un sistema liberal parlamentario. El presidente solo expresa, en un nivel simbólico, la unidad del pueblo y puede actuar como un poder neutral capaz de defender la constitución en esos momentos excepcionales de peligro. Como tal, el argumento según el cual Schmitt concebía un sistema político en el cual el presidente fuera el soberano último va demasiado lejos. Lo que parece más probable es que Schmitt (1931/1996, pp. 132-159) concibiera la institución de la presidencia como una encarnación particular de una dictadura constitucional, comisarial.

una de sus presuposiciones sociales y políticas fundamentales.¹³ Precisamente porque la soberanía es la creación *ex nihilo* de un nuevo orden jurídico y constitucional, solo puede operar en un vacío jurídico y normativo. No puede ser constreñido por ninguna regla precedente, dado que no existe todavía tal nueva regla. Si la regla constituyente fuera determinada por el orden previo o si derivara su legitimidad de él, no hubiese sido un poder constituyente sino más bien un poder constituido. En este caso, no hablaríamos sobre la creación de una nueva constitución sino simplemente de la transformación o revisión de una ya existente (Schmitt, 1929/1988, pp. 88-89).

La excepción, entonces, es la condición de posibilidad de la soberanía, no su esencia.¹⁴ El antiguo sistema legal, para Schmitt, debe ser anulado por la voluntad constituyente popular de manifestar su nueva decisión colectiva total, fundamental. La excepción es un recordatorio de que mientras el viejo sistema es abolido, el nuevo no está todavía en vigor.¹⁵ Hay una separación total entre los dos momentos para los que Schmitt usa equívocamente el término excepción.¹⁶ El sujeto soberano ignora la ley pero solo para hacer posible la *instauración* de una nueva. La voluntad soberana del pueblo no está más allá de la ley; está bajo la ley, es su origen. Esta formulación es una reformulación más sofisticada del viejo y fundamental principio de la democracia como autodeterminación, de acuerdo con el cual el pueblo es el único autor de sus leyes. Dado que la ley es una creación del pueblo, es dependiente de y subordinada a su voluntad y por ello susceptible de ser cambiada de acuerdo a sus voliciones y decisiones. El pueblo soberano constituyente puede hacerlo sobre, por encima o contrario a la ley existente. De modo suficientemente paradójico,

¹³ He desarrollado en mayor detalle la diferencia crucial entre decisionismo en el momento extraordinario, superior de la legislación y el decisionismo en la política normal, en mi crítica sobre el reciente libro de Scheuerman sobre Schmitt (Kalyvas, 1999).

¹⁴ Norberto Bobbio (1989, pp. 162-163) también ha aludido a esta interpretación.

¹⁵ Nótese, aquí, las sorprendentes similitudes con Hans Kelsen (1967, pp. 118-119).

¹⁶ De todos modos, Schmitt mismo ha reconocido que una separación total es concebible solo cuando la creación de una nueva constitución es acompañada por el cambio de un sujeto del poder constituyente, como, por ejemplo, del Rey al Papa. En todos los otros casos, permanece un "mínimo constitucional" que indica una forma de continuidad. Quisiera agradecer a Andrew Arato por llamarme la atención sobre este punto. El cual es similar a la noción de Derrida del "resto mínimo" (1988, pp. 51-52).

dadas las alianzas conservadoras de Schmitt, su concepto de soberanía, como Andrew Arato (1995, pp. 202-204) ha señalado correctamente, depende de un radicalismo de izquierda y una posición radical revolucionaria, a pesar de su forma plebiscitaria.

La relación entre la excepción y el soberano, que he tratado de describir como externa, apunta a un aspecto adicional de la teoría schmittiana de la soberanía, que también ha sido dejado de lado. Si el soberano define qué es ley mediante un acto creativo, no puede ser extinguido o abolido una vez la decisión ha sido tomada. El sujeto no puede estar subordinado a su objeto. Por lo tanto, el sujeto soberano permanece tanto bajo como próximo a los poderes constituidos como fuerza potencial omnipotente, de innovación, cambio, alteridad, y, lo que es más importante, de democracia (Schmitt, 1929/1988, pp. 238, 242-246, 251). Es irreductible a las estructuras políticas instituidas y no puede ser consumado por los procedimientos legales establecidos que determinan y regulan la vida social en tiempos normales. Puesto en términos más abstractos, la sociedad instituyente nunca puede ser absorbida o agotada por la sociedad instituida. La última no puede asimilar o integrar completamente a la anterior. Una sociedad racional, transparente a sí misma, que signifique la apropiación total del poder creativo, dador de sentido del sujeto democrático constituyente, por los poderes instituidos, significaría el fin de la historia, la desaparición de la política y la pura formalización de la democracia. Como el creador no puede ser consumido por sus creaciones, así el objeto constituido —la constitución— no puede asimilar al sujeto constituyente —el pueblo—. Exactamente porque en la teología política de Schmitt “el poder constituyente es la versión secularizada del poder divino”, como Ulrich Preuss ha señalado, el *demos* puede “crear un orden sin estar sujeto a él” (1993, p. 14). La sociedad constituida está siempre sujeta a la presión subterránea de la sociedad democrática constituyente.

La insistencia de Schmitt en localizar el poder constituyente de una voluntad soberana democrática fuera y bajo el orden jurídico establecido es también indicativa de su miedo a que “el pueblo se hunda desde su condición política, de vuelta a lo impolítico, [y] lleve una vida meramente cultural o meramente económica o meramente vegetativa, y sirva a otro pueblo políticamente activo” (1929/1988, p. 79). Una vez

más, el problema de la agencia democrática reemerge al centro del pensamiento político de Schmitt en la forma de una ansiedad relativa a la supervivencia subterránea de los actos *apócrifos* de la soberanía en los momentos de la política ordinaria (1929/1988, p. xiv). Hoy, en el contexto en el que todo se regula mediante reglas, procedimientos y mecanismos instituidos, pocos están dispuestos a sostener que el poder constituyente de la voluntad popular es originario e irreductible, que no puede ser condicionado ni limitado por un sistema legal existente y que necesariamente se mantiene fuera del marco de los poderes formales instituidos. De hecho, el poder popular del cual la constitución nace y del cual toma su legitimidad democrática es cada vez más desechado como un prejuicio peligroso, un mito, o un dato fáctico indeseable, y los poderes constituidos son cada vez más frecuentemente elevados al centro de la teoría política. Las investigaciones de Schmitt pueden ser un punto de partida para repensar los problemas que influyen en la supervivencia del poder soberano constituyente de la voluntad popular en medio de los poderes constituidos y de la relación entre la democracia sustantiva y la formal.

210

Antonio Gramsci: hegemonía

La hegemonía es uno de esos conceptos desconcertantes que han generado un cuerpo enorme de literatura secundaria y que han sido la causa de muchas controversias acaloradas. Indudablemente, el uso errático y no sistemático que Gramsci hizo del concepto, así como sus definiciones oscuras y vagas contribuyeron a tal situación (Cfr. Anderson, 1977, pp. 5-78). En esta sección no intentaré tomar posición en esta disputa; ni trataré de articular una clarificación comprensiva del concepto, como lo hice en el caso de la noción schmittiana de soberanía. Voy a enfocarme, en cambio, en un aspecto particular pero crucial de la hegemonía que no ha recibido la atención que merece. Me concentraré principalmente en la relación entre el intento de Gramsci por desarrollar una teoría original de la organización política proletaria en sus *Cuadernos de la cárcel* y cómo después de caer bajo el encanto de *El príncipe* de Maquiavelo, reformuló sustancialmente y enmendó los elementos centrales, de su teoría de la hegemonía. En otras palabras, buscaré recuperar, llamando la atención sobre la distinción entre el

príncipe antiguo y el moderno, la dimensión instituyente y fundante de la hegemonía.¹⁷

No hay duda de que en sus primeras elaboraciones, la hegemonía, un concepto que Gramsci puede haber tomado directamente de Lenin, se refiere primariamente a la necesidad táctica e instrumental de construir alianzas interclasistas y de construir un bloque político unitario bajo el liderazgo político e ideológico de la clase trabajadora capaz de desafiar la posición dominante de la clase gobernante (Gramsci, 1994, pp. 313-337).¹⁸ En los *Cuadernos de la cárcel*, sin embargo, la hegemonía toma la forma más potente de un liderazgo moral e intelectual y de una transformación radical de las identidades parciales de grupos dispersos que son absorbidos en una entidad política nueva, más amplia y superior.¹⁹ En otras palabras, la hegemonía como liderazgo no puede ser solamente política. Conlleva la construcción de una alianza política más amplia, la formación de un nuevo consenso, la expansión de la base social de apoyo y la movilización política en contra de la clase gobernante. Y tiene que tener un contenido sustantivo, ético y cultural-simbólico. En orden a resolver la diversidad en la unidad y crear una entidad colectiva cohesionada, efectiva y homogénea, capaz de actuar como una sola persona, la clase hegemónica debe elaborar y diseminar nuevos valores, visiones de mundo y significados que afectarán finalmente las estructuras cognitivas e interpretativas profundas de

17 Al hacerlo, me separo de interpretaciones más *standard* de acuerdo con las cuales Gramsci, en sus notas sobre Maquiavelo, desarrolló una teoría exclusivamente política y cultural de la formación de la voluntad colectiva. Aunque estoy de acuerdo que la teoría del nuevo príncipe de Gramsci representa una profundización y una ampliación de su formulación original y anterior de la hegemonía, que presenta en sus escritos sobre la cuestión meridional, difiero en la caracterización de la naturaleza y dirección de esta progresión. Para los orígenes y la evolución gradual del concepto de hegemonía, ver Adamson (1980, pp. 169-170).

18 Adamson (1980, pp. 169-173) ha argumentado persuasivamente que, aunque leninista en sus orígenes, el concepto gramsciano de hegemonía adquirió gradualmente un contenido totalmente nuevo.

19 Bobbio sitúa este cambio alrededor de 1926 y lo relaciona correctamente con el descubrimiento de Maquiavelo por parte de Gramsci. Pero Bobbio falla en prestar atención a la dimensión instituyente de la hegemonía. Lo ve más bien como una reforma cultural-intelectual de los hábitos existentes, las costumbres y los significados (Bobbio, 1979, p. 39). También para Mouffe "el concepto de hegemonía apareció por primera vez en el trabajo de Gramsci en 1926 en las *Notas sobre la cuestión meridional* [...] [Pero] es solo más tarde en los *Cuadernos de la cárcel* que puede encontrarse la hegemonía en su típico sentido gramsciano (1979, pp. 178, 179).

los individuos y crearán una voluntad popular-nacional sustantiva y radicalmente diferente. De este modo, el partido hegemónico, el príncipe moderno, es también un educador y un reformador moral. Su tarea es regenerar los principios políticos que no solo superarán las necesidades estrechas, particulares, inmediatas y sectarias y los intereses corporativos de los partidos que componen la alianza, sino también creará una nueva y original identidad colectiva (Fontana, 1996, pp. 116-139; Urbinati, 1998b, p. 370; Laclau y Mouffe, 1985). La hegemonía implica la transformación de un pueblo fragmentado en una fuerza política efectiva.

Aunque manifiestamente persuasiva como lectura de la teoría gramsciana de la hegemonía, esta interpretación es, sin embargo, parcial e incompleta.²⁰ Lo que falta es el aspecto instituyente de la hegemonía. Como intentaré mostrar, Gramsci expandió sustantivamente su marco conceptual para incluir no solo el argumento sobre la formación colectiva de identidad, sino también una teoría seminal de las nuevas bases y orígenes. Esta modificación, creo, fue considerablemente influenciada por el encuentro de Gramsci con *El príncipe* de Maquiavelo. En esta perspectiva, la hegemonía implica la construcción de un nuevo (tipo de) estado, de la instauración de una nueva realidad política, y de la lucha para "sentar las bases de un nuevo orden" (Gramsci, 1994, pp. 165, 194, 173).

La hegemonía en las notas de Gramsci sobre Maquiavelo designa los actos instituyentes y creativos del príncipe moderno, i.e., del Partido Comunista. Contrario a la interpretación de Anne Showstack Sassoon de "la hegemonía como una relación de consentimiento" (1982, p. 111),²¹ sostengo que de lo que principalmente se apropió Gramsci del trabajo de Maquiavelo fue de la mítica figura del legislador heroico y del gran fundador. Haciendo eco de Maquiavelo, Gramsci declaró que "el político activo es un creador, un iniciador" (1971, p. 172). ¿Pero un creador y un iniciador de qué? Un creador de un nuevo orden político

²⁰ También me distancio de la interpretación de la hegemonía como el *cemento* de la sociedad. De acuerdo con esta visión, la hegemonía es puramente una fuerza de integración social, reproducción y preservación de una formación social existente.

²¹ En otra ocasión A. Sassoon (1980, p. 151) describió la hegemonía como un proceso de formación de voluntad colectiva.

y social y un iniciador de nuevos comienzos.²² A diferencia del príncipe de Maquiavelo, el príncipe moderno de Gramsci no es una persona, un individuo demiúrgico concreto, sino un fructífero sujeto colectivo, la voluntad instituyente revolucionaria soberana de partido político que tiene radicalmente el poder efectivo y expansivo para reinstaurar lo social contra las relaciones estructurales de subordinación y explotación existentes. El príncipe moderno es ese partido político “que tiene el propósito de *fundar un nuevo tipo de Estado*” (Gramsci, 1971, p. 147).

Por tanto, estoy inclinado a redefinir la hegemonía como una estrategia colectiva de nuevos comienzos y una lucha orientada a producir un cambio extraordinario en las instituciones, tanto como en las estructuras simbólicas y culturales de la sociedad. La hegemonía es la política de la autoinstitución de lo social. Es la lucha por la instauración de nuevos órdenes políticos y sociales a partir de la actividad cooperativa y creativa de los individuos, organizados políticamente como un poder colectivo. Tal como Gramsci abiertamente afirma

A partir del momento en que un grupo subalterno se vuelve autónomo y *hegemónico*, dando así vida a una nueva forma de estado, experimentamos la necesidad concreta de construir un nuevo orden intelectual y moral, esto es un nuevo tipo de sociedad. (1971, p. 147).²³

Este nuevo, y crucial, originador y fructífero aspecto de la hegemonía se hace más perceptible cuando Gramsci, al argumentarla, aumenta el rango del potencial creativo de la voluntad popular para incluir la transformación radical de las estructuras políticas, sociales y simbólicas, y se apropia de la distinción de Maquiavelo entre la diplomacia y los políticos, lo que resulta comparable, en cierto sentido, a la distinción weberiana entre el político que vive “de la política” y el carismático que vive “para la política” (1994, p. 216).

22 Para una descripción brillante de la discusión de la teoría de Maquiavelo de los nuevos comienzos y de los fundamentos radicales, ver las recientemente publicadas notas sobre Maquiavelo de Louis Althusser (1995, pp. 46, 96, 104, 113-119, 125-126, 134, 143-144).

23 Énfasis añadido. Es interesante notar la diferencia importante entre Schmitt y Gramsci. Al contrario del confinamiento de Schmitt del potencial creativo de la soberanía a la estructura legal de la sociedad y a la creación de un nuevo orden constitucional, Gramsci expande el alcance de su intervención colectiva, organizada para incluir muchos campos sociales diferentes, tales como el cultural, el simbólico y el moral.

Por un lado, la diplomacia “sanciona, y tiende a conservar, situaciones [...] solo es creativa metafóricamente, o por convención filosófica” (Gramsci, 1971, pp. 173-174). Por otro lado, la política, la política hegemónica, es:

Un momento creativo [...] un momento en el cual la efectividad de la voluntad política —se vuelve a despertar nuevas y originales fuerzas en lugar de meramente calcular sobre las tradicionales, las que eran vistas como incapaces de ser desarrolladas y reorganizadas— ha revelado todo su potencial no solo en el *arte de fundar un Estado desde dentro*, sino también en el de manejar las relaciones internacionales. (Gramsci, 1971, p. 174, énfasis añadido).

Una estrategia hegemónica, de acuerdo con Gramsci, más allá del liderazgo moral e intelectual, la construcción de una nueva subjetividad colectiva y la diseminación de una nueva visión de mundo, debe también apuntar hacia la “creación y organización de nuevas fuerzas que perturbarían y transformarían el equilibrio tradicional” (1971, p. 174). La hegemonía es la política del cambio total y radical y la transformación de la realidad instituida en su totalidad. Aquí el acento es puesto en la “creación original *ex novo*” (1971, p. 130) de nuevas instituciones políticas, normas y estructuras sociales que emergen directamente de la lúcida voluntad creativa del sujeto político revolucionario que afirma y manifiesta sus poderes para proponer valores. La política es creación ontológica y otredad radical. Contra el economicismo y el determinismo histórico del marxismo ortodoxo que reduce el ser al ser-determinado, Gramsci contrapone el poder originador de la voluntad colectiva de una fuerza popular organizada (1971, pp. 408, 412-413).

Sin importar cuán sugerente pueda ser esta interpretación de la hegemonía como estrategia fundante, todavía enfrenta algunos problemas hermenéuticos importantes. Gramsci frecuentemente describe el momento de la fundacional como uno de violencia desnuda y fuerza muda más que —como he argumentado— de consentimiento, persuasión y de participación colectiva directa. Es por medio de la dictadura, más que con la hegemonía, que la creación de nuevos órdenes políticos, sociales y morales se hace posible. El momento

fundante es uno de dominación, no de consentimiento voluntario. Así, parece que Gramsci sugiere que es solo mediante la fuerza y la coerción que nuevos estados y órdenes políticos pueden ser erigidos. Puede estar aludiendo a la descripción maquiaveliana del fundador en *El príncipe* en términos de poder, mando y dominación, pero tal vez también a la tradición del marxismo que ha enfatizado la violencia y la fuerza, en la forma institucional de la dictadura del proletariado, como el mecanismo para crear una sociedad comunista.

Para Gramsci, Maquiavelo entendía el establecimiento de nuevos fundamentos como una actividad predominantemente personal y represiva más que como una estrategia de persuasión moral y de movilización democrática o de un proceso consensual que involucrara la participación autónoma y activa de las masas más amplias (Maquiavelo, 1994, capítulo 6, p. 20). Gramsci aceptaba la categorización de Luigi Ruso, de acuerdo con la cual *Los discursos*, un tratado sobre los tiempos normales y la reproducción pacífica y consensual de los sistemas políticos existentes, es en primer lugar un estudio sobre la hegemonía, definida como “el momento de lo universal y de la libertad”, mientras *El príncipe*, un libro sobre el acontecimiento extraordinario de los nuevos comienzos y los fundamentos, es principalmente una investigación sobre la dictadura y “el momento de autoridad y del individuo” (1975, v. 2, p. 1564). Esta interpretación es reforzada por otro pasaje en el que Gramsci compara a Bodino con Maquiavelo. Precisamente porque su “preocupación no es la de fundar un estado (nacional) territorialmente unido [...] sino balancear las fuerzas sociales conflictivas dentro de este Estado ya fuerte y bien implementado”, Bodino estaba “interesado en el momento del consentimiento, no en el de la fuerza” (Gramsci, 1971, p. 142). Aquí la alusión es clara. La hegemonía, que es consentimiento, se trata principalmente de normalidad, preservación y mantenimiento de lo que ya existe (1971, p. 383).²⁴ Por el contrario, la dictadura, un

24. De modo similar, en uno de sus comentarios críticos sobre Croce, Gramsci rechaza la defensa incondicional de lo consensual y moral en momentos de transición y fundación. “En sus [i.e., de Croce] dos libros *La historia de Italia* y *La historia de Europa*, son precisamente los momentos de fuerza, lucha, miseria los que son omitidos [...]. [Croce] excluye el momento de lucha, el momento en el que las fuerzas en pugna se forman, se ensamblan y se despliegan, el momento en el cual un sistema de relación social se disuelve y otro se forja en fuego y acero, el momento en el cual un sistema de relaciones sociales se desintegra y declina mientras otro emerge y se afirma a sí mismo” (Gramsci, 1975, pp. 1227, 1316).

momento excepcional-extraordinario, que es fuerza bruta, provee los medios para la institución de un nuevo orden social y la imposición de un nuevo estado. La dictadura en tanto forma política de dominación, es la máxima fuente de nuevos comienzos. La hegemonía, por otra parte, como una forma de formación de la voluntad y de consentimiento voluntario, es el origen de la legitimación *ex ante* de los fundamentos arbitrarios de un nuevo régimen. La hegemonía consolida lo que la dictadura ha creado a partir de un acto de coerción y represión. Así, mientras la dictadura instituye, la hegemonía preserva. La dictadura es la principal forma política que encarna el poder creativo de la historia.

Así, aunque el momento de la fundación no ha escapado a la atención de los comentaristas de Gramsci, ha sido atribuido a la dictadura en lugar de a la hegemonía.²⁵ Pero, ¿por qué habría de importar esta diferencia? ¿Por qué la supuesta conexión entre la creación de nuevos órdenes políticos y la dictadura debería ser tan importante? ¿Por qué el príncipe moderno no puede ser simplemente un león? Para responder a estas preguntas necesitamos volver sobre la comprensión gramsciana de la dictadura. Podemos comenzar con el lugar de la hegemonía. Gramsci no situaba la hegemonía como una estrategia de poder a través del consentimiento y la cultura únicamente dentro de la sociedad civil; reconocía que un estado estable y legítimo, lo que llamaba el “estado integral”, no debería dejar de guiar continuamente a la sociedad y de fortalecer la base del consentimiento. Incluso después de haberse apropiado de la máquina estatal, el grupo hegemónico victorioso o las alianzas de grupos deberían seguir ejerciendo liderazgo sobre toda la sociedad en la forma de una educación moral e intelectual. De hecho, el estado integral debería mezclar dominación y hegemonía, coerción con consentimiento y liderazgo cultural.²⁶ Para Gramsci, si un estado fracasa en la tarea de continuar jugando un rol hegemónico será pronto reducido a un mecanismo formal de pura coerción coagulada, un

25 Esta interpretación es adoptada tanto por Urbinati (1998b, pp. 376, 385) como por Fontana (1996, pp. 129-130, 132). Adamson (1980, pp. 174, 176) ha distinguido entre “mantenimiento de la hegemonía” y “creación de la hegemonía” pero sin examinar las características particulares del segundo tipo, ya que está más bien inclinado a interpretarlo como una mera toma de poder.

26 Es por tanto más correcto decir que mientras la hegemonía está situada tanto fuera como dentro del estado, la dominación parece estar estrictamente dentro del estado (Gramsci, 1971, p. 263).

dispositivo meramente burocrático designado para emitir órdenes que conllevan sanciones. Sería vulnerable a una “crisis de autoridad”. En el análisis final no diferiría en nada de una dictadura (Gramsci, 1971, p. 239; Bobbio, 1979, p. 35). La dictadura, argumenta Gramsci, es la fuerza divorciada del consentimiento, la violencia vaciada de cualquier fin sustantivo y ético, esto es, un estado que rige sin hegemonía.

Aquí Gramsci se separa de la comprensión leninista de la dictadura del proletariado. Lenin entendía la dictadura del proletariado en términos similares a los de Schmitt.²⁷ No es la falta de legitimidad sino un poder discrecional, absoluto, extralegal, lo que define a la dictadura. Una dictadura, decía Lenin,

No es ni más ni menos que una autoridad no restringida, de cualquier modo, por ninguna regla y basada directamente en la fuerza [...] [La dictadura del proletariado] es una dictadura porque es la autoridad del pueblo sobre [sus enemigos], y una autoridad no limitada por ninguna ley. (Lenin citado en Draper, 1987, p. 90).

Los Soviets, que Lenin vio alguna vez como la forma más adecuada mediante la cual llevar a cabo la dictadura del proletariado, “no reconocían *ninguna* autoridad, *ninguna* ley, ninguna norma, sin importar por quién eran establecidas. La autoridad —no limitada, fuera de la ley, y basada en la fuerza en el sentido más literal de la palabra— [esto] es la dictadura” (Lenin citado en Draper, 1987, 90). Gramsci, por el contrario, enfatiza como la marca definitoria de la dictadura el uso sin sentido ni propósito de la dominación sin ningún otro fin que su propia preservación y reproducción (o la protección de los intereses particulares y sectarios de una minoría). En términos weberianos, el concepto de dictadura de Gramsci denota un estado u organización política central, en el estrecho sentido burocrático y organizacional, un mero mecanismo jurídico político que tiene el monopolio de los medios de la violencia física dentro de un territorio específico sin

²⁷ Para Gramsci, por lo tanto, no es la transgresión y la violación de un orden jurídico existente lo que define la dictadura, como en el caso de Schmitt. Aquí encontramos una diferencia interesante entre Schmitt y Gramsci. Donde Schmitt definía dictadura como una voluntad extralegal discrecional, ilimitada y sin fundamento, Gramsci la entendía como un ejercicio de pura fuerza, carente de contenido moral, intelectual o ético. Esta discrepancia indica una diferencia más amplia entre los dos pensadores. Schmitt usa predominantemente un lenguaje legalista mientras Gramsci prefiere un vocabulario ético-político.

tener asegurado su uso legítimo. La dictadura indica un déficit de legitimación. En otras palabras, para Gramsci la dictadura es un estado sin legitimidad.

Esta aguda distinción entre hegemonía y dictadura explica el abandono gradual de Gramsci de la idea de la dictadura del proletariado en favor de la noción más atractiva, pero también más enigmática de “hegemonía del proletariado” (1994, pp. 311, 316). Es aquí, pienso, que Christine Buci-Glucksmann —en su, por otro lado, pionero estudio sobre Gramsci— está equivocada. Ella sostiene, erradamente, que a pesar de que no son idénticas, la dictadura y la hegemonía, están, sin embargo, “estrechamente conectadas” para formar una “relación[es] dialéctica[s]” en la cual “la hegemonía *matiza* la dictadura del proletariado” (Buci-Glucksmann, 1980, pp. 182-183).²⁸ Esta interpretación no solo falla en notar la diferencia crucial entre la formulación de la dictadura en Lenin y en Gramsci, también pasa por alto el cambio gradual y sutil, pero firme, en los escritos de Gramsci, que van de la dictadura a la hegemonía.

Con el concepto gramsciano de dictadura en mente, podemos evaluar mejor las implicaciones de sus alusiones a la dictadura como la única fuerza política fundante e instituyente. Si es verdad que Gramsci adscribe el momento fundante a la coerción, donde el grupo más fuerte impone por la fuerza una nueva forma social y política desde fuera del consentimiento activo y voluntario de las otras clases, particularmente las subordinadas, entonces en este caso, cualquier forma estatal se deriva de un acto de dominación indistinguible, original y desnudo. La ilegitimidad está inserta en la matriz organizacional de cualquier estado desde el momento mismo de su creación original.²⁹ Precisamente porque la máxima fuente de un estado nuevo es la voluntad dictatorial, carece completamente de legitimación. El acto fundante es uno de represión y fuerza. Es irrelevante si el acto de fundación es llevado a

²⁸ León Trotsky (1934/1965, p. 296) ha mostrado ser más perceptivo al tomar nota de la importante diferencia entre la hegemonía y la dictadura.

²⁹ Parecería que en este caso Gramsci estuviera anticipando la reciente discusión de Derrida, inspirada por Walter Benjamin, sobre la intrincada relación entre violencia, fuerza y fundamento. Para Derrida, “desde el origen de la autoridad, el fundamento o base, la posición de la ley no puede por definición descansar sobre otra cosa que sobre ellas mismas, son ellas mismas una violencia sin fundamento” (1992, pp. 14, 35-36).

cabo a través del levantamiento violento de una minoría organizada o a través de una movilización popular amplia. Es igualmente irrelevante si acaso el nuevo estado es creado por una iniciativa “desde arriba” de aquellos que están en el gobierno o por una revuelta “desde abajo, por los excluidos y oprimidos”. Es también intrascendente para el contenido normativo del nuevo orden si acaso derrocaba un gobierno basado en el consentimiento o en una casta gobernante impopular. El único factor decisivo es el establecimiento factual de un nuevo orden por medios violentos y represivos. No hay una diferencia real si acaso surge de una usurpación reaccionaria, un golpe de estado militar, o una revolución democrática.

Tal como Maquiavelo le aconsejaba a su príncipe, una vez estando en una posición de dominación y después de haber liquidado a sus enemigos, “entonces debes forzarlos [i.e., al pueblo] a creer” (1994, capítulo 6, p. 20). La hegemonía funciona como una fuente de legitimidad para un orden político que no la tenía en el momento de su creación. Santifica un acto original de fuerza y dominación con los recursos normativos necesarios para su futura reproducción pacífica y legítima. Es obvio que con esta versión de la hegemonía quedamos sin criterios normativos para evaluar y elegir entre *buenos* y *malos* fundamentos, orígenes válidos o inválidos, de los nuevos órdenes sociales. Esta aproximación descriptiva daña considerablemente la posibilidad de la crítica política y social, en tanto falla en producir cualquier criterio significativo que nos permitiría distinguir entre formas libres y formas opresivas de crear nuevos estados y nuevos regímenes. Si esta versión es correcta, y Gramsci aceptaba de hecho que toda autoridad política proviene del mismo origen —la mera fuerza— entonces, de acuerdo con esta interpretación, al divorciar los fundamentos de un nuevo estado de las consideraciones morales y éticas, y al reducirlo al acto represivo de una dictadura, despojó al comunismo de su aura de afinidad con la razón, la emancipación y la democracia, dejando así una tremenda brecha normativa en el centro de su teoría política. El fundamento de una nueva sociedad comunista aparecería simplemente como otro hecho histórico de una fundación violenta de un nuevo orden. El comunismo perdería todo su contenido emancipatorio y universalista para convertirse simplemente en otro

cambio en las estructuras de poder (Adamson, 1980, pp. 224-225, 237). ¿Cómo podemos argumentar, desde la perspectiva de Gramsci, a favor de la superioridad política y normativa de una sociedad comunista?

Pero ¿no es el mismo Gramsci el que, en otro contexto, peyorativamente comentaba que “hasta ahora todas las transformaciones en la forma de vivir y de existir han ocurrido a través de la coerción brutal de parte del grupo social dominante contra todos los elementos productivos de la sociedad?” (1975, v. 3, p. 2161). ¿Repetirá el partido comunista, el nuevo príncipe, el mismo patrón, o adoptará una nueva estrategia de instituir lo social de acuerdo con sus fines proclamados? ¿Serán compatibles los medios revolucionarios con los fines emancipatorios y democráticos o estarán, nuevamente, basados en la coerción, la fuerza y la represión? ¿El príncipe moderno hace referencia a una dictadura que tiene que crear nuevas estructuras políticas a través de la dominación y la represión? ¿Está regresando Gramsci a una versión leninista de la dictadura del proletariado? En las propias palabras de Gramsci, un príncipe moderno es la entidad organizacional de la clase gobernante “cuyo fin es conquistar un Estado, o fundar un nuevo tipo de Estado” (1971, p. 253). En este caso, de cualquier forma, ¿cómo podemos explicar su clara y explícita identificación del partido político como el príncipe moderno con un proyecto hegemónico, definido como la creación de una voluntad popular-nacional capaz de sentar los nuevos fundamentos políticos, morales e intelectuales? (Gramsci, 1994, pp. 132-13). ¿Es el partido, como el estado, una mezcla de coerción y consentimiento?³⁰ ¿Es otra versión de la síntesis entre fuerza y persuasión, hegemonía y dictadura, tal como la naturaleza centaurial del estado?

¿Qué se supone que hagamos con estas formulaciones terminológicas erráticas, antinómicas y constantemente cambiantes? Aquí, me gustaría esbozar un argumento que puede sugerir una solución a estos dilemas conceptuales e impases normativos.³¹ Gramsci, creo, hacía

30 Esta es la interpretación a la que Perry Anderson alude (1977, p. 32).

31 Una primera línea tentativa de argumentación es la distinción entre la fundación de un nuevo estado territorial y la creación de nuevos regímenes. En el primer caso, el que Maquiavelo estudia en *El príncipe*, el único medio efectivo es la coerción. En el segundo caso, el que Gramsci enfrenta, la persuasión y el consentimiento son suficientes. No hay razón para recurrir a la pura fuerza. Sin importar cuán interesante pueda ser esta explicación, no es, sin embargo, convincente, por dos razones. Primero, porque Maquiavelo no discutió la

referencia a una distinción que, aunque oscura, podría, si se reconstruye apropiadamente, responder a las preguntas hechas arriba: es la distinción entre el príncipe moderno y el antiguo. De hecho, Gramsci hizo una distinción extremadamente reveladora entre las formas antiguas y las modernas de fundación del estado que le permitió diferenciar entre una forma premoderna autoritaria, coercitiva y represiva de crear un nuevo orden y una democrática, consensual y ética que solo es apropiada para las sociedades modernas. Como espero establecer, aunque Gramsci se sentía atraído al príncipe antiguo, finalmente lo rechazó en favor del poder hegemónico moderno. De este modo, argumentaré que Gramsci se apropió del príncipe antiguo de Maquiavelo, solo el poder instituyente y fundante de la acción política. Lo hizo con el fin de insertarlo en su concepto del nuevo príncipe, esto es, del partido hegemónico colectivo de las masas populares (Gramsci, 1971, p. 129, 1996, pp. 378-379).³²

Permítasenos recordar, para comenzar, que los príncipes antiguos de Maquiavelo, los heroicos, míticos fundadores de los tiempos antiguos, eran individuos concretos y líderes carismáticos. La hegemonía era ejercida en virtud de los atributos carismáticos de una sola persona. Llamaré a esta forma de hegemonía, *hegemonía carismática* (fundamento + carisma). Hegemonía carismática significa que la fundación de un nuevo (tipo de) estado requiere consentimiento, pero consentimiento no basado ni en la violencia ni en la persuasión. Basado, en cambio, en la creencia de las masas en las cualidades extraordinarias y revolucionarias del líder. En otras palabras, el liderazgo es puramente afectivo y emocional. Sin importar cuán impresionante es esta forma de hegemonía, es, por naturaleza, muy inestable. El poder del líder solo, no tiene suficiente duración para lograr la tarea de establecer nuevas

violencia únicamente en relación con los estados territoriales totalmente nuevos. Incluyó en su análisis el caso de crear nuevas formas de organización política dentro de un estado territorial preexistente. En este caso también, se refería a la violencia como el método más adecuado. En segundo lugar, Gramsci no excluyó de su investigación la fundación de territorios completamente nuevos. En su explicación del fracaso del intento liberal en la Italia del siglo xix para crear un nuevo estado territorial, enfatizó su falta de persuasión y consentimiento y la excesiva dependencia en la violencia y la dominación. El fallo liberal se debe a la elección de la coerción en lugar de la hegemonía como la mejor estrategia para fundar un nuevo estado. Le debo esta distinción a Nadia Urbinati, quien tiene mis agradecimientos.

³² Para una discusión seminal sobre la influencia de Maquiavelo en la redefinición de Gramsci de la hegemonía como la fundación de nuevo estados, ver C. Lefort, 1972, p. 242.

bases. Como la fuente de todo poder creativo está contenida en una sola voluntad personal, la generación de reconocimiento y de consentimiento —basado solamente en los atributos excepcionales y extraordinarios del líder carismático en el cual las masas depositan su fe para un cambio radical— es extremadamente débil, rápidamente se desgasta y se agota.

Enfrentado a esta situación de una crisis repentina de autoridad y antes de haber cumplido su tarea fundacional, el líder carismático de los tiempos antiguos tiene solo una estrategia disponible con el fin de llevar a cabo el proyecto de transformación radical: revertir la fuerza pura y reemplazar la hegemonía carismática con la dictadura y la dominación hasta que la base de poder de la nueva autoridad esté consolidada. Como decía Weber, el carisma existe únicamente *in statu nascendi*, una noción que Gramsci parece haber aceptado también (1978, p. 1121). Tiene que dar pronto lugar a la violencia y la pura fuerza. Así, la forma mucho más eficiente de la dictadura reemplaza a la hegemonía (Gramsci, 1971, p. 129). Esta inevitable transición de la hegemonía a la dictadura como medio para fundar un nuevo orden se aprecia mejor en los comentarios de Gramsci sobre la conclusión de Maquiavelo de que en el análisis final el antiguo legislador carismático, el “profeta desarmado” necesita convertirse en un “profeta armado” para cumplir su proyecto fundacional (Gramsci, 1971, p. 173). Podríamos también leer desde esta perspectiva la discusión de Maquiavelo (1994, p. 20), sugerente para nuestra interpretación, sobre la fallida transición de Savonarola desde la hegemonía carismática a la fuerza y la dictadura, que no solo destruyó su proyecto fundacional sino que finalmente le costó la vida.

Ahora, una vez que este pasaje inevitable se logra, la hegemonía carismática da paso a una *dictadura instituyente*.³³ La dictadura instituyente (fundamento + fuerza) es una forma de instituir lo político mediante la coerción y la dominación. Este poder creativo de la dictadura siempre es opresivo, usualmente personalista, y con ello, puramente autoritario. De cualquier modo, para Gramsci esta forma particular de dictadura personal, el poder hegemónico antiguo, con su voluntad instituyente, no es posible bajo condiciones modernas. El ambiente político, social y cultural de la modernidad no permite la creación de

33 Para la imposibilidad de que el carisma provea fundamentos seguros y permanentes para la hegemonía, ver Sassoon, 1980, p. 152.

un nuevo estado a partir de la fuerza y la dominación que un individuo pueda ejercer sobre el campo social completo. En el mundo moderno los nuevos órdenes no pueden ser encontrados exclusivamente en la voluntad creativa de un solo dictador manifestada a través del mando y la dominación, ya que las precondiciones sociohistóricas apropiadas están ausentes. La dictadura instituyente es una estrategia anacrónica para los nuevos comienzos.³⁴

34 Por lo tanto Gramsci presenta dos argumentos. Primero la hegemonía carismática se transformará natural e inexorablemente en otra cosa. Segundo, en tanto que la hegemonía carismática no puede llevar a cabo su voluntad instituyente por sí misma, solo puede tomar dos formas. En tiempos antiguos se volvería una forma de dictadura instituyente. En los tiempos modernos solo puede transformarse en cesarismo. La primera opción, como hemos visto, ya no es posible. Para Gramsci, la modernidad significa la erradicación de la voluntad personal basada exclusivamente en la fuerza, la violencia y la dominación (1971, pp. 129-130, 147). Lo que queda, por tanto, es el cesarismo. Gramsci de hecho le dedica amplia atención a esta transformación moderna de la hegemonía carismática. El cesarismo, a los ojos de Gramsci parece representar el fracaso de la versión carismática individual de la hegemonía para estabilizarse y llevar a cabo su eventual transmutación en una nueva forma política de autoridad cuando la solución de la dictadura está históricamente clausurada. Como resultado, en la modernidad hay realmente solo una solución: el cesarismo. Aunque la autoridad cesarista no manda por liderazgo moral o intelectual, sigue siendo una forma de consentimiento. La autoridad cesarista tiene éxito en evitar un uso directo e indiscriminado de la violencia desnuda dado que su supremacía está basada en una infeliz y reticente alianza entre grupos y facciones que no tienen ninguna otra opción que transar, negociar y regatear en un balance de poder tenso e inseguro, a pesar de sus intereses antagónicos y en conflicto (1971, pp. 129-130, 147). El líder cesarista, en un sentido, tiene que guiar a sus aliados, no mediante la creación de una nueva voluntad colectiva, sino mediante la confrontación y la estratégica explotación de sus debilidades mutuas y de su incapacidad para abandonar la coalición. De este modo, el cesarismo se sitúa entre la hegemonía y la dictadura. Del primero toma los elementos del consentimiento y reconoce la necesidad de alianzas. El líder no puede mandar por la pura dominación. Pero le falta la voluntad creativa y sustantiva de una fuerza popular instituyente. El cesarismo no puede crear o fundar nuevos órdenes. O, como Gramsci reconoce, precisamente por sus raíces en la hegemonía carismática, en sus etapas tempranas todavía podría jugar un rol creativo. Pero a medida que va evolucionando y madurando pierde estos resabios de creatividad (1971, p. 222). Por otro lado, está también cerca de la dictadura porque le falta un proyecto universal, moral e intelectual que lo empoderaría para crear nuevas estructuras políticas e instituciones. Las fuerzas aliadas siguen al líder por intereses prudentiales inmediatos. No componen una voluntad popular-nacional, ni son absorbidas en una unidad sustantiva más amplia. No hay visión de mundo dominante. Hay solo un balance conveniente de diferentes intereses propios. En este caso también podemos discernir, de acuerdo con Gramsci los rastros de un poder carismático, aunque en la forma más mundana y usual de un líder fuerte capaz de mantener en el mismo bloque fuerzas antinómicas y centrifugas. Una de las principales características políticas del cesarismo es que debido a sus orígenes carismáticos se sostiene por la "particular solución en la cual a una gran personalidad se le confía la tarea del 'arbitrio' de una situación histórico-política caracterizada por un equilibrio de fuerzas que se dirige a una catástrofe" (1971, p. 219).

Hay tres razones fundamentales para desacreditar esta forma antigua de fundación. Primero, hablando sociológicamente, hay una nueva realidad impuesta por la sociedad civil moderna. Recordemos aquí la famosa valoración de Gramsci sobre la transformación estructural de la sociedad civil, su creciente complejidad, sus altos niveles de diferenciación provocados por el crecimiento de las asociaciones voluntarias intermedias y las relaciones intersubjetivas. Bajo estas condiciones, es imposible adoptar una estrategia de cambio radical perseguida a través de medios dictatoriales. La sociedad civil moderna ha formado una esfera cuasiindependiente donde el consentimiento y la persuasión se han convertido en una necesidad que no puede ser ignorada (Cohen y Arato, 1992, pp. 150-155). La sociedad civil moderna tampoco puede ser atacada como un castillo medieval por las fuerzas militares de un príncipe heroico. Si la dictadura proletaria de Lenin —una interpretación colectiva del príncipe antiguo que preservaba la mezcla de fuerza y fundamento— era posible, fue porque la Rusia zarista era una sociedad premoderna.

En segundo lugar, desde la perspectiva de lo simbólico, la modernidad es la era de las revoluciones democráticas y liberales a través de las cuales las masas se han emancipado de las formas tradicionales de subordinación y explotación y han conquistado un espacio en el cual su presencia y voz pueden ser expresadas. Han cambiado las relaciones sociales y simbólicas de poder. Han compuesto una nueva realidad que cualquier proyecto radical y transformador tiene que tomar en cuenta. La modernidad es también la era del individualismo generalizado, en la cual los individuos se han convertido en sujetos legales con derechos formales. Incluso la religión ha disminuido su apoyo en el universo simbólico. La modernidad sin dios es una era de inmanencia humana, y ninguna estrategia política puede obviar el acontecimiento histórico-mundial impuesto por la entrada de las masas a la política. Nadie puede pasar por alto a los nuevos participantes políticos, como fueron ignorados en tiempos antiguos. Tal como Nadia Urbinati correctamente señala, “la democracia”, para Gramsci, es “un mundo hegemónico, su opuesto es la *dominación*, el feudalismo” (1998, p. 171). Finalmente, hablando en términos políticos, la modernidad ha despersonalizado el poder. El rey ha sido destronado y su cuerpo apropiado por el

pueblo, el nuevo *cuerpo político*. Los actores políticos solo pueden ser organizaciones colectivas, nunca individuos concretos. Para Gramsci, “el protagonista del nuevo Príncipe en la época moderna no puede ser un héroe individual, sino únicamente el partido político” (1971, p. 147). El partido comunista es un legislador colectivo, el moderno, anónimo, sin rostro, fundador de nuevos estados.

Todas estas transformaciones estructurales, sociológicas, políticas y culturales han afectado la naturaleza de la dictadura. La han despojado de su dimensión instituyente con la que Maquiavelo estaba tan fascinado. La dictadura era la forma premoderna y no-democrática de las nuevas fundaciones. En la era moderna, con todo, se ha vuelto una institución estrictamente represiva e improductiva. “Las dictaduras contemporáneas,” observa Gramsci, “han abolido legalmente incluso las formas modernas de autonomía” de las clases subordinadas (i.e. partidos, sindicatos, y varias organizaciones culturales) y “han tratado de incorporarlas a la actividad del Estado: la centralización legal de toda la vida nacional en las manos del grupo dominante se vuelve ‘totalitaria’” (1975, v. 3, p. 2287). Claude Lefort ha capturado adecuadamente esta diferencia entre el príncipe antiguo y el moderno. El partido revolucionario no puede crear una nueva sociedad comunista a partir de un puro acto de violencia y dominación sin el consentimiento y la participación efectiva de las masas populares, esto es, sin hegemonía. Para Gramsci, “la voluntad del príncipe moderno”, según Lefort observa agudamente,

No puede sino crear un nuevo estado que no se parezca a los previos que conocemos, la finalidad de la clase revolucionaria y del partido no puede sino coincidir con la conciencia de la finalidad de la humanidad [...]. [El príncipe moderno] formula una estrategia particular cuyo objetivo es obtener y mantener el consentimiento de las masas, para convencerlas de la legitimidad de las acciones que tienen que seguir y de la utilidad de los sacrificios. (1972, p. 245 y también 246).

Para Lefort, la principal diferencia entre los dos príncipes es que el antiguo podía recurrir a la opresión y la dictadura para crear un nuevo orden, mientras el moderno puede apoyarse únicamente en la voluntad

popular amplia y la movilización democrática. En otras palabras, el príncipe moderno o creará un nuevo orden democráticamente a través del consentimiento y la participación popular o no será un príncipe. La era de los príncipes fundacionales dictatoriales se ha terminado. La modernidad no permite la violencia individual creativa. La fundación de un nuevo estado debe ser hegemónica, esto es, popular y participativa. Debe ser un acto de autolegislación colectiva.

En sus notas sobre Maquiavelo, Gramsci se acerca a este príncipe instituyente antiguo de un modo similar al que un arqueólogo lo hace ante un antiguo fósil—con interés y encanto, pero al mismo tiempo con distancia y fría observación—. El objetivo de Gramsci no es resucitar una forma muerta de poder fundante. De ahí su desacuerdo con la estrategia de Lenin. Está interesado, en cambio, en rescatar y recuperar la dimensión instituyente de la acción política del príncipe antiguo, pero libre de sus elementos dictatoriales, con el fin de *democratizarlo* en la forma de un nuevo tipo de organización política popular. Con el concepto de hegemonía, Gramsci intenta fusionar el liderazgo moral, la formación de la voluntad, y los actos populares de nuevos comienzos en un contexto histórico moderno. La tarea principal del filósofo revolucionario, del filósofo democrático, es formular una visión moderna, democrática de los actos fundantes y los órdenes nuevos basados en una participación amplia y en el consentimiento voluntario. Esta nueva formulación es un partido político popular y sus fines instituyentes hegemónicos. El desafío que Gramsci enfrenta es proponer una voluntad democrática instituyente y una identidad colectiva democrática, apropiadas para la política revolucionaria moderna y las estructuras sociales de las sociedades occidentales capitalistas. El nuevo príncipe tiene las cualidades instituyentes de los antiguos míticos fundadores, manteniendo, de igual modo, su manto dictatorial. El príncipe moderno es el sujeto instituyente de la era moderna. La hegemonía es la autoinstitución radical y consciente de una sociedad moderna. Es solo ahora que la contemporaneidad de la hegemonía se ha hecho explícita que es posible captar su verdadero significado: una entidad política es hegemónica cuando se las ha arreglado para articular una estrategia radical de un nuevo comienzo basado en la voluntad popular amplia de un pueblo democráticamente

organizado que lucha por establecer una sociedad autónoma (fundamento + voluntad popular activa).

Si esta interpretación es sensata, las ambivalencias de Gramsci pueden ser abordadas desde un ángulo diferente. Sus referencias confusas a la relación entre la dominación y el momento fundante se aplican a una forma histórica particular de dictadura instituyente que ha sido extinguida en los tiempos modernos.³⁵ No describen un modelo transhistórico, un ideal que el príncipe moderno debería adoptar. Al contrario, echan luz sobre las diferencias entre estrategias antiguas y modernas de transformación radical y creación política. Esta interpretación también puede ayudar a iluminar la causa subyacente del alejamiento gradual de la idea de dictadura proletaria de Lenin, la cual para Gramsci constituía una estrategia política anacrónica y premoderna para la fundación de un nuevo estado que fue sustituida por la modernidad. No solamente no pudo ser aplicada a las sociedades desarrolladas de occidente, sino tampoco pudo abordar suficientemente la cuestión de las bases normativas del proyecto comunista. El camino represivo de Lenin al comunismo, evocador del príncipe antiguo, adolece de un enorme déficit de legitimidad. Con el príncipe moderno Gramsci intenta articular una estrategia alternativa para la fundación, tanto moderna como democrática, esto es, hegemónica, en "contraste deliberativo a la toma violenta y minoritaria del poder" (Adamson, 1980, p. 237). Esta interpretación también echa luz sobre otra cuestión crucial: la explicación de Gramsci del fracaso del liberalismo italiano en crear un nuevo estado durante el siglo XIX. Gramsci atribuye este fracaso a la inhabilidad para adoptar una estrategia hegemónica, esto es, de un fundar un nuevo orden social sobre un consenso social amplio y con la activa contribución de las masas. En cambio, los liberales italianos optaron por una estrategia dictatorial de colonización y opresión: la creación de un nuevo estado unitario territorial por medio de la violencia, la coerción, la explotación y la jerarquía. Para Gramsci este fracaso era un recordatorio evidente de que bajo condiciones modernas hay solo una manera de formar ya sea un nuevo estado o un nuevo régimen: la política hegemónica del nuevo príncipe democrático.

³⁵ De modo similar, la versión carismática de la hegemonía ha sido convertida en cesarismo.

Soberanía hegemónica

Ahora que ambos conceptos, de soberanía y de hegemonía, han sido clarificados y desenmarañados de algunas malas interpretaciones y lecturas parciales, es posible examinar las formas en que los trabajos de Schmitt y de Gramsci pueden ser leídos simultáneamente. Desde la perspectiva de Schmitt, la hegemonía puede ser reinterpretada como una lucha entre diferentes sujetos colectivos por la apropiación del poder constituyente, el que les permite tomar la decisión fundamental sobre la forma política de la existencia de un pueblo (1929/1988, p. 36). Desde el punto de vista de Gramsci, el soberano puede ser redefinido como el poder hegemónico de una voluntad colectiva, capaz de creaciones políticas originales y capaz de fundar un nuevo orden político, social y moral basado en la acción autónoma de las masas popular-nacionales (1971, pp. 129-131). Finalmente la *soberanía hegemónica* podría ser definida como un príncipe constituyente democrático amplio y propositivo, que busca, a través de la fundación de decisiones totales, en el conjunto, la institución, radical, explícita y lúcida de la sociedad con el objetivo de darse a sí misma libertad y de trazarse por sí misma los límites. En la parte siguiente de esta sección, mostraré brevemente cómo el concepto de hegemonía soberana puede resolver algunos problemas pertenecientes a la noción schmittiana de soberanía y a la teoría gramsciana de la hegemonía. Al hacerlo, espero establecer las características que se refuerzan mutuamente de ambos conceptos.

Muchos comentaristas de la teoría de Schmitt han prestado atención a su "fundacionalismo constitucional" subyacente (Caldwell, 1997, pp. 96-107; Cristi, 1998, pp. 71, 144-145). Una de las principales presuposiciones de su concepto de soberanía es la existencia de una unidad política colectiva concreta con la voluntad de tomar decisiones fundamentales. Esta voluntad, de acuerdo con Schmitt, no puede ser contenida, derivada o determinada por los poderes constituidos establecidos. Porque es la fuente y la base de todo el orden jurídico y constitucional que debe no solo existir fuera de la realidad instituida sino también debe ser previa a cualquier norma jurídica y procedimiento legal subsecuente. En este caso, el sujeto constituyente permanece como un sujeto preconstituido o no-constituido. Es aquí

que podemos situar una de las paradojas y dilemas centrales de la teoría de Schmitt. O bien el pueblo es capaz de una voluntad política y capaz consciente y lúcidamente de tomar acciones unitarias y tomar decisiones fundamentales pero solo como parte de los poderes constituidos, esto es, subordinado a la autoridad superior del sistema establecido de normas, o está por afuera y por debajo de ellas como su origen no adulterado y trascendental y su cabeza suprema, pero condenado a permanecer en un estado indefinido, desorganizado y sin forma, que difícilmente puede sostenerse y expresarse. En otras palabras, o el pueblo es una actualidad determinada o una potencia determinante. En el primer caso, puede actuar, pero no como un soberano o como un sujeto constituyente original y libre; en el segundo caso, se considera que el verdadero y máximo poder soberano, ¡pero solo de una forma metafórica y ficcional!

Esta voluntad colectiva primordial y transcendental, la amorfa (*formlos*) forma de todas las formas (Schmitt, 1921/1994, p. 142), situada fuera de cualquier norma y actividad deliberativa, *in natura naturans*, es reminiscente del prepolítico estado de naturaleza hobbesiano. Impide al pueblo actuar intencional y reflexivamente como su poder soberano exige. ¿Cómo puede esta entidad desordenada e informe volverse, entonces, “capaz de acción política” y de “unidad consciente”? (Schmitt, 1929/1988, pp. 21, 60). ¿Cómo puede este sujeto popular constituyente “amorfo, inestable” actuar concertadamente y tomar decisiones fundamentales sobre su existencia política? (1929/1988, p. 251). Schmitt es consciente de este problema. Su soberano corre el riesgo de ser reducido a mera ficción. Reconoce que

La fuerza, al igual que la debilidad del pueblo, se sigue del hecho de que no es una instancia formada, dotada de competencias delimitadas y que ejecute tareas públicas de acuerdo a un procedimiento regular. Como pueblo con la voluntad de existir políticamente está por sobre cualquier institucionalización y cualquier normativismo. En tanto que poder desorganizado, tampoco puede estar por debajo. Mientras simplemente exista y desee seguir existiendo, su fuerza vital y su energía son inextinguibles y siempre capaces de encontrar nuevas formas de existencia política. Su debilidad se debe al hecho de que debe

decidir sobre cuestiones fundamentales relativas a su forma y su organización política sin estar él mismo formado u organizado. Es por esta razón que la manifestación de su voluntad puede ser fácilmente confundida, tomada como lo contrario de lo que significa, o distorsionada. (Schmitt, 1929/1988, pp. 82-83).

Hay dos posibles soluciones a este problema. De acuerdo con Peter Caldwell, Schmitt buscaba resolver esta paradoja mediante una "afirmación de la conexión inmediata y legitimante al soberano [...] [que] meramente abría la puerta para el eventual ascenso Nazi" (1997, pp. 117, 119). De este modo, Cadwell enfatiza la transición desde el concepto del poder constituyente del pueblo, a una voluntad extralegal personificada operando en un vacío constitucional y normativo. El presidente absorbe al pueblo y usurpa su poder constituyente. Esta interpretación, sin embargo, tiene que ser considerablemente matizada. En un extraño momento de autocrítica, Schmitt reconoció que su versión más temprana de la soberanía tenía fuertes connotaciones metafísicas debido a su teoría de la teología política (1929/1988, pp. 79-80). En un esfuerzo por romper con estas referencias metafísicas, Schmitt rechazó la solución que Cadwell sugiere, esto es, la de un representante determinante o intérprete de la voluntad popular. Esta solución hubiera puesto en riesgo, indudablemente, el principio de soberanía del poder constituyente del pueblo (Schmitt, 1929/1988, p. 80). Como agudamente ha notado Renato Cristi (1998, p. 122), "Schmitt abandonó esta interpretación metafísica de la teoría constitucional propiamente dicha. Esta interpretación, admite ahora, pertenecía a la teología política. Me parece" añade correctamente Cristi "un intento de Schmitt por distanciarse de su postura previa revolucionaria conservadora, que asumía discusiones constitucionales bajo consideraciones político-teológicas".

Precisamente por esta reticencia a comprometer el principio de legitimidad democrática, Schmitt sugirió una segunda solución. Aludió a una definición diferente, más amplia de la política como el intento "de crear homogeneidad y de dar forma a la voluntad del pueblo con métodos poco comunes en la tradición liberal del siglo pasado" (Schmitt, 1923/1992, p. 16). Aunque pronto reconoció que estos métodos han sido predominantemente elitistas, entendió la

importancia de luchas precedentes para la formación de la voluntad democrática en la sociedad civil. En marcada oposición al postulado liberal de individuos aislados como el terreno principal de la política, Schmitt de acuerdo con la noción gramsciana de guerra de posiciones, afirmó sugerentemente que “todo depende de cómo la voluntad del pueblo se forma” (1923/1992, p. 27) y notó la importancia de que:

Quién tiene control sobre los medios con los cuales se forma la voluntad del pueblo: la fuerza política y militar, la propaganda, el control de opinión pública, a través de la prensa, las organizaciones partidarias, asambleas, educación popular y escuelas. En particular, solo el poder político, que debería venir de la voluntad del pueblo, puede formar la voluntad del pueblo. (1923/1992, p. 29).

Sin importar cuán sugerentes puedan ser estas referencias, no le permiten a Schmitt enfrenar el problema exitosa y convincentemente. Esta paradoja permanecía al centro de su teoría política y constitucional.

El reconocimiento de Schmitt de que la identidad del supremo colectivo no está dada naturalmente y que no fluye automáticamente de la posición social y estructural de las masas en el reino de la producción, tiene afinidades con el quiebre consciente de Gramsci con las teorías esencialistas de la conciencia de clase, características de algunas visiones predominantes del marxismo. Para ambos, Schmitt y Gramsci, el sujeto soberano de la acción política no puede identificarse con una clase social. No existe al nivel económico para ser duplicado al nivel político. El pueblo soberano no es una categoría económica. Es un proyecto político a ser construido. Por tanto, se puede encontrar en ambos pensadores la idea común de que el sujeto popular no está dado originalmente sino que es producido por las luchas políticas precedentes. La subjetividad del soberano popular siempre es el producto de prácticas históricas, políticas y simbólicas. El soberano mismo es objeto de disputa de las luchas políticas.

Probablemente dados los problemas estratégicos específicos que la izquierda estaba enfrenando, Gramsci estaba en mayor sintonía que Schmitt con las cuestiones relativas a los mecanismos particulares de formación de la identidad colectiva. Su teoría de la hegemonía estaba

diseñada para resolver el problema de la posibilidad de una voluntad colectiva capaz de acción política coherente. Una estrategia hegemónica para Gramsci (1971, p. 348), implica la lucha moral y cultural para crear un sujeto popular constituyente. La política es también una “batalla cultural para transformar la ‘mentalidad’ popular”. Comparado al error de Schmitt de restringir el alcance del poder soberano solo a hacer la constitución, un error que lo privó de los recursos teóricos y conceptuales para resolver la paradoja de la voluntad constituyente, la idea de Gramsci de una *hegemonía amplia* estaba en mejor posición para abordar la cuestión de la construcción de una voluntad nacional-popular a través de un complejo proceso de articulaciones y desarticulaciones desplegándose en los ámbitos simbólico e ideológico y teniendo como objetivo la creación de un “hombre colectivo” (1971, pp. 349, 429). Schmitt no notó lo que Gramsci llama “la importancia del ‘aspecto cultural’” de la política. Aunque podría haber estado de acuerdo con Gramsci que un acto histórico solo puede ser llevado a cabo por un *hombre colectivo* no se dio cuenta de que este reconocimiento.

232

Presupone el logro de una unidad “cultural-social” a través de la cual una multiplicidad de voluntades dispersas, con objetivos heterogéneos, son soldadas en un solo objetivo, sobre la base de una común e igual concepción del mundo, tanto en general como en particular. (Gramsci, 1971, p. 349)

En otras palabras, Schmitt pasó por alto y subestimó el importante factor de la ideología. Su concepto de soberanía está irremediabilmente separado del aspecto simbólico e ideológico de la política.

Al insertar en el centro de su concepto de hegemonía la idea de una lucha ideológica para la construcción de una voluntad soberana, Gramsci puede, en muchos aspectos diferentes, rectificar la incapacidad de Schmitt de desarrollar una teoría de la suprema subjetividad colectiva. En un sentido, Schmitt seguía atrapado en un marco legalista estrecho que tendía a reducir el pueblo a la categoría jurídica de sujeto constituyente.³⁶ No fue capaz de ver que el pueblo podía expresar su voluntad instituyente de muchas formas, igualmente extraordinarias y productivas, además de directamente crear una

³⁶ Esta lectura gramsciana de Schmitt da forma, por ejemplo, a la selectiva apropiación de Schmitt que hace Mouffe (1998, p. 173).

nueva constitución. Schmitt no era capaz de percibir al pueblo más allá de las categorías jurídicas, como aquellas, por ejemplo, generadas en los campos ideológicos y culturales. De este modo, estaba inclinado a aceptar que en aquellos casos transicionales, excepcionales de crisis orgánica, donde el sistema legal había sido destruido y no hay nada aun para reemplazarlo, el pueblo en cuanto categoría legal, que debe actuar precisamente en este momento extraordinario, tiene que desaparecer también. Para Gramsci, con todo, la voluntad colectiva no es únicamente una noción jurídica. Es también una categoría moral, intelectual, ideológica y política. Es además un proyecto cultural. En otras palabras, Gramsci politizaba, contextualizaba y problematizaba lo que Schmitt no: la voluntad soberana. Así, el concepto de hegemonía no solo puede liberar la teoría de la soberanía de Schmitt de su hechizo fundacional, puede también expandir el alcance y el contenido de la dimensión instituyente de la política democrática de modo de incluir las presuposiciones ideológicas, morales, intelectuales y económicas de los actos fundantes y los nuevos comienzos populares. Consecuentemente, incluso en aquellos momentos de incertidumbre legal y vacío normativo, el pueblo puede seguir existiendo en formas no solo pre o in-constituidas sino en particulares formas de organización política, tales como los partidos políticos, movimientos sociales y bloques hegemónicos.

Si el concepto schmittiano de soberanía se enfrenta a las cuestiones problemáticas del origen trascendental de la voluntad constituyente y su relativamente cuestionable capacidad, en tanto poder no constituido, para la acción consciente y reflexiva, la teoría de la hegemonía de Gramsci enfrenta un problema diferente pero igualmente importante que está relacionado con esta visión de una sociedad homogénea, totalmente pacificada y monolítica, la "sociedad regulada", la que llegará como la culminación del pleno éxito del proyecto de la hegemonía (1971, p. 263). Una sociedad regulada, para Gramsci, significa la superación de las dos "circunstancias de la justicia" así como la remoción final del hecho de la dominación de la explotación humana. Es el salto desde el reino de la necesidad al reino de la libertad colectiva. En tanto que sociedad autogobernada y autorreconciliada, el estado será gradualmente absorbido por una

sociedad civil cada vez más extensa y democráticamente organizada, para finalmente desvanecerse. La autoridad política se disolverá en una autoadministración transparente asegurada por una ideología hegemónica estable. Lo que Gramsci probablemente tenía en mente era el ideal una sociedad fábrica, un ideal que desarrolló en sus escritos previos a la prisión, donde todo el campo social estaría organizado como una inmensa unidad productiva (1994, pp. 151-154, y también 163-167, 184, 199).

Esta transición del estado ético o integral (hegemonía + coerción) a la sociedad regulada (pura hegemonía) toma dos formas. Por un lado, la abolición de la propiedad privada y la competición mercantil y la eliminación de las clases sociales erradicaría las causas económico-estructurales de la desigualdad social que guiaron a la subordinación política. Para Gramsci, como para la mayoría de los marxistas de su época, la fuente principal de dominación política era entendida en términos de desigualdades económicas. Desafortunadamente, aquí Gramsci vuelve a una cruda forma de determinismo social de acuerdo con la cual la desposesión política es un mero reflejo, un eco, de la desposesión económica. De este modo, una vez que los medios de producción sean reapropiados por las grandes masas productivas, los medios del poder político serán similarmente reapropiados por los ciudadanos. Por otro lado, la expansión gradual y la difusión exitosa de una visión de mundo hegemónica conduciría a una concepción universal y sustantiva del bien con la cual toda la sociedad se podría identificar. Los mismos valores, significados y representaciones colectivas, dentro de un marco ideológico comprensivo, definirían y darían forma a las acciones y creencias de los miembros individuales. La fusión de un sistema ético con las normas sociales dominantes y las reglas permitiría prescindir finalmente de la necesidad de un orden jurídico formal y abstracto. Precisamente porque las normas sociales estarían internalizadas en un tan alto grado, como para ser automática, espontánea e instintivamente obedecidas, el estado como una estructura jurídica apoyada en un mecanismo coercitivo de aplicación de la ley, se haría paulatinamente inútil por completo. La obediencia a una visión de mundo hegemónica y a sus imperativos

éticos consiguientes sería impulsiva, deliberada y no coaccionada. La sociedad regulada, para Gramsci, es una sociedad más allá de la ley.

En esta sociedad futura, donde la hegemonía rige sin dictadura, la política, junto con el estado, se transformarían en un remanente de una época pasada. La sociedad regulada se convertiría en lo que Schmitt ha descrito correctamente como una sociedad despolitizada, donde el gobierno sobre los individuos sería reemplazado por la administración de las cosas. Para ponerlo en otros términos, el poder instituyente absorbería al poder instituido. Contrario a la aspiración liberal de erradicar el poder constituyente del pueblo, Gramsci aspiraba en cambio a eliminar los poderes constituidos. Contra los excesos de la pura legalidad liberal, él contrapone un modelo igualmente extremo de legitimidad democrática sustantiva, de acuerdo con la cual la voluntad del pueblo estará en una actualidad continua e ininterrumpida, en un estado de presencia eterna. En términos de Schmitt nuevamente, el poder constituyente del pueblo se moverá de los márgenes de los poderes constituidos para ocupar todo el campo de lo social. Los actos apócrifos de soberanía se volverán los momentos de irradiación de una incansable voluntad popular. Paradójicamente, como entendió correctamente Schmitt, esta absorción de lo político por lo social finalmente disuelve la soberanía, una categoría política *par excellence*.

Como Andrew Arato y Jean Cohen han apuntado correctamente, “esta noción [i.e., la de una sociedad regulada] se acerca peligrosamente al autoengaño de la utopía marxista de una sociedad sin instituciones [...] [y] sin una estructura moderna de derechos y libertades que forjen espacios autónomos” (1992, p. 158). Bajo estas condiciones, la sustancia elimina completamente la forma, la legitimidad abole la legalidad, el bien consume lo correcto y una unanimidad armónica evade la pluralidad y los conflictos. Todas las formas tradicionales de vínculos intermedios y mediaciones desaparecerán con la sociedad política. La sociedad se volverá una consigo misma. La ley como un medio de integración social y de interacción regulada entre los individuos y grupos desaparece de la visión gramsciana idealizada e irreal de una sociedad indiferenciada, completamente racional y transparente a sí misma.

No hay duda de que esta visión utópica contiene algunos aspectos autoritarios (Cohen y Arato, 1992, pp. 156-159). Pero ir tan lejos como Richard Bellamy y Darrow Schecter y argumentar que el modelo de Gramsci de la sociedad regulada “arriesga volverse ‘totalitario’”³⁷ o argumentar, como Joseph Femia lo ha hecho, que el “lado totalitario del pensamiento de Gramsci no es una aberración inexplicable; al contrario, fluye naturalmente de la preferencia marxista por la unidad sobre la particularidad [...] el potencial totalitario de este sueño de ‘unicidad’, de un mundo sin división, debe ser obvio”, es demasiado exagerado e incluso engañoso. Estos académicos fallan en tomar en cuenta el individualismo de Gramsci, su reconocimiento de los desacuerdos, y sus valores profundos, honestos, emancipatorios y humanistas (Femia, 1998, p. 165). Además, no es obvio que la cruzada por la unidad sea un sueño totalitario en y por sí mismo. Ni es tan obvio que el pluralismo automáticamente se dé junto con la democracia y la libertad política. De hecho el pluralismo y su consiguiente principio de *divide et impera*, ha sido usado en el pasado para fragmentar y debilitar la voluntad del pueblo por varios tipos de tiranía (Lazare, 1998, p. 27). Gramsci sabía que la democracia, en tanto autodeterminación popular, no podía ser sostenida ni en una esfera pública desorganizada y dispersa, ni en un estado de cosas opresivo y coercitivo (Bellamy y Schecter, 1993, p. 162). No es la visión de Gramsci de una democracia inmediata y absoluta, caracterizada por la identificación entre quienes gobiernan y quienes son gobernados, la que produce el hechizo totalitario, este deriva más bien de la disolución de lo social en lo político y de lo privado en lo público. El verdadero peligro en el caso de Gramsci no viene de un estado totalitario que aspira a controlar a la sociedad o de una dictadura que ejerce el poder absoluto y la dominación ilimitada sobre lo público y lo privado sino más bien de su aproximación demasiado culturalista, inmoderadamente ética y de su optimismo sobre la capacidad de la ideología para formar una identidad colectiva total. Gramsci confiaba acriticamente en el poder positivo y productivo de la ideología e ingenuamente afirmaba la eficacia de un príncipe hegemónico moral e intelectual en la construcción y reproducción a su

³⁷ Para una crítica convincente, aunque breve, sobre esas visiones que consideran la teoría política de Gramsci como inherentemente totalitaria, ver Sassoon (1980, pp. 224-225), y también, más recientemente Urbinati (1998).

voluntad de nuevos sujetos e identidades. Pero su teoría no está sujeta al cargo de terror totalitario. Es, en cambio, vulnerable a los excesos del reformismo ético similar en un sentido a aquello que presenciamos hoy día en varias formas de comunitarismo.

De modo suficientemente paradójico, Schmitt, un pensador asociado con el fascismo, el totalitarismo, el nihilismo legal e incluso la dictadura, elaboró una teoría política y constitucional que le permitía evitar la fusión de lo político y lo social, legalidad y legitimidad, identidad y representación. Su realismo político, similar en muchos aspectos al de Gramsci, le provee los recursos necesarios para escapar de la conclusión de este. De hecho, si se reconstruye apropiadamente, la idea de la soberanía hegemónica podría salvar al concepto de sus limitaciones al insertarlo en un contexto más amplio que puede dar cuenta de los conflictos, la distancia que separa lo político de lo social, y la inevitable brecha entre lo instituido y lo instituyente. Por esto, un vacío hace imposible para un proyecto hegemónico unir completamente el campo social alrededor de una voluntad colectiva sustantiva.

La imposibilidad de la hegemonía recae, por ejemplo, en el fallo en alcanzar una identidad completa entre quienes gobiernan y quienes son gobernados. Para Schmitt (1929/1988, pp. 276-282), la perspectiva de una democracia absoluta era pura ficción. Un mínimo de autoridad política siempre persistiría. Por esta razón, él reconocía que no hay estado moderno, en lo absoluto, que pueda prescindir del principio antidemocrático de representación (1929/1988, pp. 204-208.). Un proyecto democrático, hegemónico, tiene que negociar esta relación pero no puede superarla. De igual modo, la teoría schmittiana de lo político en cuanto distinción amigo/enemigo es un recordatorio de la naturaleza inexorable e inerradicable de los conflictos, la que ninguna visión del mundo, ideológica global y comprensiva, podrá remover exitosamente de las relaciones sociales. Lo político jamás será totalmente erradicado. En términos de Gramsci la hegemonía siempre fracasará en volverse completamente hegemónica. Un residuo de desigualdad política siempre persistirá independientemente de la abolición de la explotación económica o la propiedad privada. De lo que nos ayuda a darnos cuenta el trabajo de Schmitt es que el "hombre colectivo" seguirá siendo un arreglo frío e inestable, un área abierta

e incontestada de antagonismos políticos. El proceso conflictivo de articulaciones y rearticulaciones opera en un campo irreductible de fuerzas, que pueden ser contenidas y domesticadas, pero nunca abolidas. El pragmatismo de Schmitt podría hacer a la hegemonía consciente de sus límites y de los obstáculos que enfrenta. La presencia del enemigo es una amenaza inmanente que mantiene lo político en un flujo constante y expuesto. A veces, Gramsci compartía el mismo realismo político y reconocía que el “primer factor es que realmente existen quienes gobiernan y quienes son gobernados, quienes guían y quienes son guiados. Toda la ciencia y el arte de la política están basados en este primordial e (dadas ciertas condiciones generales) irreductible hecho (1971, p. 144). Su utopismo, con todo, lo llevó a creer que la abolición completa de las relaciones desiguales de poder y de las visiones contrapuestas, era posible.

Finalmente Schmitt reconocía que si el poder constituyente del pueblo soberano iba a expresarse continuamente, inevitablemente se disolvería en una existencia desorganizada y sin forma. La creación de una constitución junto al establecimiento de un sistema relativamente estable de reglas es un medio necesario para la concretización, estabilización y supervivencia de la voluntad constituyente. En otras palabras, a diferencia de Gramsci, Schmitt se daba cuenta de que la autoafirmación permanente e ininterrumpida del poder constituyente significaría paradójicamente su abolición eventual. Para continuar existiendo, el soberano necesita estar a distancia de la política efectiva. La omnipotencia del soberano popular requiere de un relativo repudio de su omnipresencia. Sería más correcto decir, por ende, que mientras Gramsci pretendía reemplazar el formalismo abstracto, procedimental de la legalidad liberal, con el sustantivo y democrático principio de la legitimidad, Schmitt buscaba alcanzar un balance entre las dos.³⁸ Su concepto del poder constituyente constante e inquietamente moviéndose entre, por debajo y cerca de los poderes constituidos, da cuenta del esfuerzo de Schmitt por reconciliar lo instituido con la sociedad instituida. Su distinción entre la Constitución

38 Para la postura de Gramsci sobre la legalidad, ver Gramsci (1994, pp. 230-233, 1971, pp. 246-253). Schmitt, por otro lado, argumentaba a favor de la subordinación de la legalidad a la legitimidad pero no de su abolición. Su objetivo era suplementar la pura 'funcional', procedimental legalidad liberal con legitimidad democrática (Schmitt, 1932, pp. 29, 33-34, 90-91).

(*Verfassung*) y las Leyes Constitucionales (*Verfassungsgesetz*) era parte de este proyecto mediador.

Antes de terminar esta discusión comparativa, debería mencionarse que hacia el final de su vida, mientras seguía en prisión, Gramsci contempló la idea de una asamblea constituyente como solución al problema del fascismo.³⁹ Tomando en cuenta su crítica previa al constitucionalismo liberal y a las asambleas constituyentes “como un mito vago y confuso del período revolucionario, un mito intelectual” (Gramsci, 1977, pp. 34-35), de su descripción de la constitución liberal como “una codificación del desorden y el caos antihumano”; una “ficción jurídica de la imparcial y superior soberanía de la ley [...] [que] era en realidad el comienzo de la dictadura de las clases propietarias, su conquista ‘legal’ del poder supremo del Estado” (Gramsci, 1994, p. 88), y su previa insistencia en el rol de los soviets y la dictadura del proletariado, este cambio, creo, es un elemento central para entender la dimensión instituyente de la hegemonía (Cammet, 1967, pp. 182-186; Spriano, 1979, pp. 68-69, 119-128). De hecho me gustaría sugerir que este cambio en lugar de expresar una respuesta táctica ocasional a la específica situación de la política italiana, refleja una transformación política y filosófica más profunda relacionada con los requerimientos de una estrategia radical hegemónica y por consiguiente, democrática y popular, de fundación del príncipe moderno (Buci-Glucksmann, 1980, pp. 238-239). Mientras el contenido instituyente y fundante de la hegemonía iba tomando una forma más clara, Gramsci en muchas partes distintas de sus cuadernos de la cárcel, comenzaba a reexaminar de cerca y a reevaluar el rol de una asamblea constituyente como una forma potencial de política hegemónica y de fundación democrática, rompiendo con su comprensión previa puramente instrumental del orden jurídico.

De modo similar a Schmitt, Gramsci estaba inclinado a definir el poder constituyente como “el momento de un desarrollo nacional intensamente colectivo y unitario del pueblo italiano” (1975, v. 3, p. 2004). Incluso criticó al partido de Gioletti por “querer una

³⁹De acuerdo con la famosa Lisa Athos Report, Gramsci, en sus discusiones privadas, con sus compañeros de la cárcel se refería a la necesidad de una Asamblea Constituyente (Athos, 1973, pp. 81-103). Estas discusiones han sido también mencionadas por otros prisioneros. Ver Quercioli, 1977, pp. 193-240.

asamblea constituyente sin una Asamblea Constituyente, esto es, sin la movilización política-popular que lleva a convocar una Asamblea Constituyente. Quieren un parlamento normal que funcione como una Asamblea Constituyente, reducida a su mínima expresión y domesticada” (Gramsci, 1975, v. 2, pp. 989, 1167).

Aquí las similitudes con Schmitt son notorias. Gramsci alude al hecho de que solo el sujeto constituyente o la asamblea constituyente cuya forma debería ser dada y debería ser guiada por el príncipe moderno, puede crear una nueva constitución. Como sugerentemente lo expresa “el ‘*Constituente*’ representa una forma organizacional con la cual son expresadas las demandas más importantes de la clase trabajadora” y prepara el terreno para la fundación de un nuevo orden democrático (Athos, 1973, pp. 88, 376). Es desafortunado que no tengamos más información acerca de lo que Gramsci podría haber pensado sobre la relación entre el príncipe hegemónico y el sujeto constituyente. Lo que sí es un campo legítimo de especulación, de todos modos, es que, dado que en este mismo período estaba deliberando acerca de la necesidad de recrear un nuevo partido comunista ya no atado al proletariado, sino abierto a fuerzas más amplias sociales e intelectuales, bien podría haber pensado acerca del príncipe moderno como el principal vehículo para la encarnación del poder constituyente, y como la fuerza política central para la institución de una nueva república democrática italiana basada en la voluntad soberana de las masas populares.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1995). Machiavel et nous [Maquiavelo y nosotros]. En L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques* (Vol. 2). París, Francia: Stock/Imec.
- Adamson, W. L. (1980). *Hegemony and revolution: A study of Antonio Gramsci's political and cultural theory* [Hegemonía y revolución: un estudio de la teoría política y cultural de Antonio Gramsci]. Berkeley, Estados Unidos de América: California University.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life* [Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida]. Stanford, Estado Unidos de América: Stanford University.

- Anderson, P. (1977). The antinomies of Antonio Gramsci [Las antinomias de Antonio Gramsci]. *New Left Critique*, 100, pp. 5-78.
- Arato, A. (1995). Forms of constitution making and theories of democracy [Formas de constitución y teorías de la democracia]. *Cardozo Law Review*, 17(2), 191-231.
- Arendt, H. (1963). *On revolution* [Sobre la revolución]. Harmondsworth, Reino Unido: Penguin.
- Athos, L. (1973). *Memorie: In carcere con Gramsci* [Memorias. En la cárcel con Gramsci]. Milan, Italia: Feltrinelli.
- Bellamy, R. y D. Schecter (1993). *Gramsci and the italian State* [Gramsci y el Estado italiano]. Manchester, Reino Unido: Manchester University.
- Bobbio, N. (1979). Gramsci and the concept of civil society [Gramsci y la concepción de la sociedad civil]. En C. Mouffe (Ed.), *Gramsci and marxist theory* (pp. 21-47). Londres, Reino Unido: Routledge and Kegan Paul.
- Bobbio, N. (1989). *Democracy and dictatorship* [Democracia y dictadura]. Minneapolis, Estados Unidos de América: University of Minnesota.
- Bodin, J. (1992). *On sovereignty* [Sobre la soberanía]. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- Buci-Glucksmann, C. (1980). *Gramsci and the State* [Gramsci y el Estado]. London: Lawrence and Wishart.
- Castoriadis, C. (1997). Institution of society and religion [Institución de la sociedad y religión]. En D. Ames Curtis (Ed.), *World in fragments: Writings on politics, society, psychoanalysis, and the imagination*. Stanford, Estados Unidos de América: Meridian - Crossing Aesthetics.
- Caldwell, P. C. (1997). *Popular sovereignty and the crisis of german constitutional law: The theory and practice of the Weimar constitution* [Soberanía popular y la crisis del derecho constitucional alemán: teoría y práctica de la constitución de Weimar]. Durham, Reino Unido: Duke University.

- Cammet, J. (1967). *Antonio Gramsci and the origins of Italian communism* [Antonio Gramsci y los orígenes del comunismo italiano]. Stanford, Estados Unidos de América: Stanford University.
- Cohen, J. y A. Arato. (1992). *Civil society and political theory* [Sociedad civil y teoría política]. Cambridge, Estados Unidos de América: MIT.
- Cristi, R. (1998). *Carl Schmitt and authoritarian liberalism: Strong state, free economy* [Carl Schmitt y el liberalismo autoritario: Estado fuerte, libertad económica]. Cardiff, Reino Unido: University of Wales.
- Derrida, J. (1988). *Limited Inc.* [Sociedad anónima limitada]. Evanston, Estados Unidos de América: Northwestern University.
- Derrida, J. (1992). Force of law: the "mystical foundation of authority" [Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad]. En D. Cornell, M. Rosenfeld, y D. G. Carlson (Eds.), *Deconstruction and the possibility of justice*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Draper, H. (1987). *The "Dictatorship of the Proletariat" from Marx to Lenin* [La "dictadura del proletariado" de Marx a Lenin]. Nueva York, Estados Unidos de América: Monthly Review.
- Dyzenhaus, D. (1997). *Legality and legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen, and Hermann Heller in Weimar* [Legalidad y legitimidad: Carl Schmitt, Hans Kelsen y Hermann Heller en Weimar]. Oxford, Reino Unido: Clarendon.
- Femia, J. (1998). Gramsci and the question of totalitarianism [Gramsci y la cuestión del totalitarismo]. *Philosophical Forum*, 29(3-4), 160-167.
- Fontana, B. (1996). *Hegemony and power: On the relation between Gramsci and Machiavelli* [Hegemonía y poder: sobre la relación entre Gramsci y Maquiavelo]. Minneapolis, Estados Unidos de América: University of Minnesota.
- Furet, F. y R. Halevi (Eds.). (1989). *Orateurs de la révolution Française, Vol. 1, Les Constituant* [Oradores de la Revolución francesa]. París, Francia: Gallimard.

- Gramsci, A. (1971). Hegemony of western culture over the world culture [Hegemonía de la cultura occidental sobre toda la cultura mundial]. En Q. Hoare and G. N. Smith (Eds.), *Selections from the Prison Notebooks*. Nueva York, Estados Unidos de América: International Publishers.
- Gramsci, A. (1975). *Quaderni del Carcere* (4 vol.) [Cuadernos de la cárcel]. Turin, Italia: Giulio Einaudi.
- Gramsci, A. (1977). *Selections from Political Writings: 1910-1920* [Selección de escritos políticos: 1910-1929] (Q. Hoare, Ed.). Londres, Reino Unido: Lawrence & Wishart.
- Gramsci, A. (1980). Some aspects of the Southern question [Algunos temas sobre la cuestión meridional]. En R. Bellamy (Ed.), *Pre-Prison Writings* (pp. 313-337). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- Gramsci, A. (1996). *Prison Notebooks* [Cuadernos de la cárcel] (Vol. 2, J. A. Buttigieg, Ed.). Nueva York, Estados Unidos de América: Columbia University.
- Habermas, J. (1985). Introduction [Introducción]. *Observations on "The spiritual situation of the age"*. Cambridge, Estados Unidos de América: MIT.
- Herf, J. (1984). *Reactionary modernism: Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich* [El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich]. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- Hirst, P. (1990). Carl Schmitt: Political decisionism and romanticism [Carl Schmitt: decisionismo político y romanticismo]. En *Representative democracy and its limits* (pp. 128-137). Cambridge, Reino Unido: Polity.
- Kalyvas, A. (1999). "Carl Schmitt and Modern Law: Review essay on William Scheuerman's Carl Schmitt: The End of Law (Roman and Littlefield Publishers, 1999)" [Carl Schmitt y el Derecho moderno: reseña de *Carl Schmitt: el fin de la Ley* de William Scheuerman]. *Telos*, 116, 153-165.
- Kalyvas, A. (1999). Who's afraid of Carl Schmitt? [¿Quién le teme a Carl Schmitt?]. *Philosophy and Social Criticism*, 25(5), 86-125.

<https://doi.org/10.1177/0191453799025005004>

- Kalyvas, A. (2000). "Carl Schmitt and the Three Moments of Democracy" [Carl Schmitt y los tres momentos de la democracia]. *Cardozo Law Review*, 21: 5-6, 1525-1566.
- Kelsen, H. (1967). *Pure theory of law* [Teoría pura del Derecho]. Berkeley, Estados Unidos de América: University of California.
- Klein, C. (1996). *Theorie et pratique du pouvoir constituant* [Teoría y práctica del poder constituyente]. París, Francia: Puf.
- Laclau, E. y C. Mouffe (1985). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics* [Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia]. Londres, Reino Unido: Verso.
- Laclau, E. (1996). Deconstruction, pragmatism, hegemony [Deconstrucción, pragmatismo y hegemonía]. En C. Mouffe (Ed.), *Deconstruction and pragmatism*. Londres, Reino Unido: Verso.
- 244
Lazare, D. (1998). America the undemocratic [América, la antidemocrática]. *New Left Critique*, 232, 3-40.
- Lefort, C. (1972). *Le travail de l'oeuvre, Machiavel* [El trabajo de la obra, Maquiavelo]. París, Francia: Gallimard.
- Machiavelli, N. (1994). The prince [El príncipe]. En *Selected Political Writings*. Indianapolis, Estados Unidos de América: Hackett.
- McCormick, J. (1997a). *Carl Schmitt's critique of liberalism: Against politics as technology* [La crítica al liberalismo de Carl Schmitt: contra la política como técnica]. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/S0841820900000291>
- McCormick, J. (1997b). The dilemmas of dictatorship: Carl Schmitt and constitutional emergency powers [Los dilemas de la dictadura: Carl Schmitt y los poderes constitucionales de emergencia]. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 10(1), 163-187.
- Mouffe, C. (1979). Hegemony and ideology in Gramsci [Hegemonía e ideología en Gramsci]. En C. Mouffe (Ed.), *Gramsci and Marxist*

- Theory* (pp. 168-204). Londres, Reino Unido: Routledge and Kegan Paul.
- Mouffe, C. (1998). Carl Schmitt and the paradox of liberal democracy [Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal]. En D. Dyzenhaus (Ed.), *Law as politics: Carl Schmitt's critique of liberalism*. Durham, Reino Unido: Duke University.
- Muller, J. Z. (1991). Carl Schmitt, Hans Freyer and the radical conservative critique of liberal democracy in the Weimar Republic [Carl Schmitt, Hans Freyer y la crítica conservadora radical de la democracia liberal en la República de Weimar]. *History of Political Thought*, 12(4), 696-715.
- Pasquino, P. (1988). Die Lehre vom "pouvoir constituant" bei Emmanuel Sieyès und Carl Schmitt [La doctrina del "pouvoir constituyente" de Emmanuel Sieyès y Carl Schmitt]. En H. Quaritsch (Ed.), *Complexio Oppositorum: Uber Carl Schmitt* (pp. 371-385). Berlin, Alemania: Duncker und Humblot.
- Preuss, U. (1993). Constitutional Power-Making for the New Polity: some deliberations on the relations between constituent power and the constitution [Constitución de poder para la nueva política: algunas deliberaciones sobre las relaciones entre el poder constituyente y la constitución]. *Cardozo Law Review*, 14(3-4), 639-660.
- Preuss, U. (1995). *Constitutional revolution: The link between constitutionalism and progress* [La revolución constitucional: el vínculo entre el constitucionalismo y el progreso]. New Jersey, Estados Unidos de América: Humanity Press.
- Quercioli, M. P. (1977). *Gramsci Vivo: Nelle testimonianze dei suoi contemporanei* [Gramsci vivo: en los testimonios de sus contemporáneos]. Milan, Italia: Feltrinelli.
- Rossiter, C. L. (1948). *Constitutional government in the modern democracies* [El gobierno constitucional en las democracias modernas]. Westport, Estados Unidos de América: Greenwood.
- Sassoon, A. S. (1980). *Gramsci's politics* [La política de Gramsci]. Londres, Reino Unido: Hutchinson.
- Sassoon, A. S. (1982). Hegemony, war of position, and political

intervention [Hegemonía, guerra de posiciones e intervención política]. En A. S. Sassoon (Ed.), *Approaches to Gramsci*. Londres, Reino Unido: Writers and Readers.

Scheuerman, W. (1993). The rule of law under siege: Carl Schmitt and the death of the Weimar Republic [El Estado de Derecho bajo asedio: Carl Schmitt y la muerte de la República de Weimar]. *History of Political Thought*, 14(2), 265-280.

Scheuerman, W. (1994). *Between the norm and the exception: The Frankfurt School and the rule of law* [Entre la norma y la excepción: la Escuela de Frankfurt y el Estado de Derecho]. Cambridge, Estados Unidos de América: MIT.

Scheuerman, W. (1997). The unholy alliance of Carl Schmitt and Friedrich Hayek [La impía alianza de Carl Schmitt y Friedrich Hayek]. *Constellations*, 4(2), 172-188. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.00047>

Schmitt, C. (1932). *Legalität und legitimität* [Legalidad y legitimidad]. Berlin, Alemania: Duncker und Humblot.

246
Schmitt, C. (1976). *The concept of the political* [El concepto de lo político]. New Brunswick, Canadá: Rutgers University. (Trabajo original publicado en 1932).

Schmitt, C. (1985). *Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty* [Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía]. Cambridge, Estados Unidos de América: MIT. (Trabajo original publicado en 1922).

Schmitt, C. (1989). *Verfassungslehre* [Teoría de la constitución]. Berlin, Alemania: Duncker und Humblot. (Trabajo original publicado en 1929).

Schmitt, C. (1992). *The crisis of parliamentary democracy* [Los fundamentos historico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual]. Cambridge, Estados Unidos de América: MIT. (Trabajo original publicado en 1923).

Schmitt, C. (1993). *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* [Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica]. Berlin, Alemania: Duncker und Humblot. (Trabajo original publicado en 1934). <https://doi.org/10.3790/978-3-428->

07733-5

- Schmitt, C. (1994). *Die Dictatur* [La dictadura]. Berlin, Alemania: Duncker und Humblot. (Trabajo original publicado en 1921).
- Schmitt, C. (1996). *Der Hüter der Verfassung* [El defensor de la constitución]. Berlin, Alemania: Duncker and Humblot. (Trabajo original publicado en 1931).
- Sieyès, E. (1970). *Qu'est-ce que le Tiers-État?* [¿Qué es el Tercer Estado?]. Ginebra, Suiza: Librairie Droz.
- Spriano, P. (1979). *Antonio Gramsci and the party: The prison years* [Antonio Gramsci y el partido: los años de prisión]. Londres, Reino Unido: Lawrence & Wishart.
- Trotsky, L. (1965). *History of the russian revolution* [Historia de la revolución rusa] (Vol. 1). Londres, Reino Unido: Gollancz. (Trabajo original publicado en 1934).
- Urbinati, N. (1998a). Detecting democratic modernity: Antonio Gramsci on individualism and equality [Detectando la modernidad democrática: Antonio Gramsci acerca del individualismo y la igualdad]. *Philosophical Forum*, 29(3-4), 168-181.
- Urbinati, N. (1998b). From the periphery to modernity: Antonio Gramsci's theory of subordination and hegemony [De la periferia a la modernidad: la teoría de la subordinación y de la hegemonía de Antonio Gramsci]. *Political Theory*, 26(3), 370-391. <https://doi.org/10.1177/0090591798026003005>
- Weber, M. (1978). *Economy and society* [Economía y sociedad] (Vol. 2, G. Roth y C. Wittich, Eds.). Berkeley, Estados Unidos de América: University of California.
- Weber, M. (1994). *Political Writings* [Escritos políticos] (P. Lassman y R. Speirs, Eds.). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- Wolin, R. (1990). Carl Schmitt, political existentialism, and the total state [Carl Schmitt, existencialismo político y Estado total]. *Theory and Society*, 19(4), 389-416. <https://doi.org/10.1007/BF00137619>

Wolin, R. (1992). Carl Schmitt, the conservative revolutionary habitus and the aesthetics of horror [Carl Schmitt, el hábito revolucionario conservador y la estética del horror]. *Political Theory*, 20(3), 438-444. <https://doi.org/10.1177/0090591792020003003>

⌘ ARTÍCULOS ⌘

ARTICLES

No todo el mundo puede decir la verdad. Foucault, la *parrhesía* y el populismo

Not Everyone Can Tell the Truth. Foucault, Parrhesia and Populism

Sebastián Barros
Universidad Nacional de la Patagonia, Argentina

RESUMEN En general, el populismo es entendido como una forma de la política caracterizada por la aparición de grupos que hasta ese momento no parecían tener una participación decisiva en el sistema político y que son incorporados a la política partiendo a la vida comunitaria en dos polos antagonicos: el pueblo y las elites poderosas. Este artículo plantea la necesidad de dar algún tipo de especificidad a esta definición general ya que termina operando como una categoría que es utilizada para catalogar a experiencias políticas muy dispares entre sí. Para eso, se analiza en primer lugar el problema de la irrupción de nuevos grupos y de su inscripción política tomando como ejemplo el peronismo en la Argentina. Luego, se detiene en la categoría de *parrhesía* y el análisis que de ella realiza Foucault en sus últimos seminarios. Por último, las reflexiones finales señalarán que la diferencia entre buena y mala *parrhesía* puede ser importante para distinguir particularidades al interior del conjunto de experiencias llamadas populistas.

PALABRAS CLAVE *parrhesía*; populismo; democracia.

ABSTRACT *The main approaches to populism describe it as a form of politics that implies the emergence of groups portrayed as new participants of the political arena. Additionally, their political articulation is explained in terms of the creation of a polar antagonistic division of the community between the people and the powerful elites. This general definition of populism embraces political phenomena which are very different from each other. This article points to the necessity of giving some sort of specificity to this general definition of populism. In the first place, it tackles the problem of the emergence of these new groups and their political inscription taking the example of Peronism in Argentina. Secondly, it examines Foucault's treatment of parrhesia and, finally, it argues that the distinction between good and bad parrhesia might*

be important in order to make distinctions within the field of the so called populist political articulations.

KEY WORDS *Parresia; Populism; Democracy.*

RECIBIDO RECEIVED 03-05-2017

APROBADO APPROVED 13-10-2017

PUBLICADO PUBLISHED 13-12-2017

NOTA DEL AUTOR

Sebastián Barros, Universidad Nacional de la Patagonia y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

Leyeron y discutieron partes del texto Julián Melo, Mariana Gené, Nicolás Azzolini, Gerardo Aboy Carlés, Raúl Muriete, Mercedes Barros y Ricardo Laleff Ilieff. Fui generosamente invitado a presentar algunas de estas ideas al Centro de Estudios en Ciudadanía, Estado y Asuntos Políticos (CEAP) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, al Programa de Estudios en Teoría Política del Centro de Investigaciones y Estudios Sobre Cultura y Sociedad (CIECS) de la Universidad Nacional de Córdoba y en el marco del proyecto "Figuras del pueblo. Representaciones de lo popular en las identidades políticas argentinas (1943-1976) en la Universidad Nacional de San Martín. Agradezco mucho la lectura atenta y amistosa de todas estas personas.

Correo electrónico: barros.sebastian@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2176-4782

Lo que políticamente tiene su importancia no es la historia de lo verdadero, no es la historia de lo falso, es la historia de la veridicción.

(Foucault, 2007, p. 55).

El triunfo de Donald Trump en las elecciones presidenciales de Estados Unidos en 2016 dio un nuevo empujón a la inercia que el tema del populismo traía en las ciencias sociales desde hace mucho tiempo. Desde el populismo ruso y el de Estados Unidos en el siglo XIX (Ionescu y Gellner, 1970) hasta la experiencia de Syriza y Podemos (Stavrakakis, 2015; Rendueles y Sola, 2015), pasando por las experiencias latinoamericanas de mediados del siglo XX (Aboy Carlés, 2003), por los llamados neopopulismos sudamericanos en la década del noventa (Viguera, 1993; Conniff, 2003; Mackinnon y Petrone, 1999), por los discursos identificados más que nada por su retórica xenófoba y en contra de las elites dirigentes de partidos de la derecha europea contemporánea (Mudde y Rovira Kaltwasser, 2012), pero también por las experiencias latinoamericanas de los llamados populismos a la izquierda del centro en el siglo actual (Panizza, 2009), todos estos procesos políticos concentraron la atención de analistas políticos y de los medios de comunicación. La historia parece un devenir incesante de ofrendas populistas. Como puede observarse el estiramiento conceptual es realmente sorprendente, el populismo funciona como una categoría que podría dar cuenta de una multiplicidad de casos históricos, de distintas orientaciones ideológicas y de diferentes arreglos de políticas públicas.

Ante esta elasticidad no debería sorprender que los esfuerzos más productivos por entender el populismo en su especificidad han sido aquellos con algún nivel de formalización que les permitiera abstraerse de la diversidad mencionada (Retamozo y Fernández, 2010). Quien primero insistió con la idea de prestar atención a la forma antes que a los posibles contenidos "realmente existentes" de lo que llama articulaciones populistas fue Ernesto Laclau (1977, 2005).¹ Así, en tanto concepto, el populismo adquirió un carácter explicativo "ecuménico": todo un universo de experiencias variopintas podían

¹ Para una discusión sobre la relevancia de la formalización en el argumento de Laclau y Mouffe puede verse Melo y Aboy Carlés (2014).

quedar encorsetadas por un concepto que, aunque quienes lo utilizan lo describen como difícil de aprehender, las une en un relato común. Apretadas bajo ese corsé conceptual, todas estas experiencias políticas tendrían dos características básicas.

Una característica es que estas experiencias son descritas como experiencias irruptivas que se presentan y son presentadas como extraordinarias, fundantes de una nueva comunidad futura o condición de regreso a un pasado memorable. Esto se lograría además mediante la novedosa movilización política de grupos que de alguna manera estaban excluidos de las prácticas que dan forma a la comunidad. Es decir, grupos que son percibidos como si estuviesen fuera de la posibilidad de ejercer ascendiente sobre otros en orden de poder transformar la vida comunitaria. Así es como se entenderían los colectivos de indignados en España y Grecia, el electorado que votó por Trump, los sectores rurales que migraban a las ciudades como mano de obra de los procesos de industrialización en Brasil y la Argentina y se transformaban en masas disponibles para liderazgos como el de Vargas y Perón, las clases estructuralmente similares a estas últimas pero que habrían sufrido la exclusión de las políticas neoliberales durante el consenso de Washington y ahora se movilizaban hacia la izquierda en América del Sur, los movimientos en los países europeos que señalarían al desentendimiento de la elite política de sus problemas respecto a la inmigración, el empleo y la seguridad amenazada por el terrorismo y las personas buscando refugio. Todos grupos que se describen y se autoperceben en muchos casos como víctimas de alguna forma de exclusión al momento de pensar la dirección de la vida comunitaria y son analizados como un fenómeno extraordinario de la política, tanto por quienes los defienden como por quienes los detractan.²

La otra característica de estas experiencias apunta a la forma de inscripción de la irrupción que forzarían los populismos. La emergencia y articulación de estos grupos partiría la comunidad política en dos polos antagónicos. Uno de ellos se presentaría como

² Extraordinarios porque en general se los presenta como fenómenos cuya forma de aparición se distancia de los discursos consensualistas que priman en las democracias liberales. De hecho, antes que una aparición negociada a través de mecanismos de inclusión institucionalizados estables, es descrita como una irrupción dislocadora de los significados políticos y de las instituciones vigentes.

el poder del bien que defiende a las víctimas del orden establecido, mientras que el otro sería señalado como la parte maligna que usufructuaba o deliberadamente ignoraba el daño que estaba causando. La frontera que separa a esos polos aparecería como algo irreductible lo que dificultaría cualquier posibilidad de articulación política o la estabilización de negociaciones políticas institucionalizadas. Esto lleva a que los populismos sean descritos como formas inestables de la política que, además, no lograrían transformaciones que lleven hacia un *ethos* más democrático y duradero. A esto se suma que uno de los polos del antagonismo se presentará, a su vez, como la encarnación de lo popular. Los populismos implicarían así la construcción de un pueblo desvalido en contra del espacio del poder en una comunidad (Laclau, 2005). Esto resultaría en que en tanto forma de la política el populismo se opondría al pluralismo que funciona como presupuesto de la democracia liberal.

Puede decirse entonces que al interior de este corsé intelectual el populismo nos enfrenta al problema de la relación entre la irrupción de figuras de lo popular que se presentan como parte dañada de la vida comunitaria y su inscripción en una forma específica de articulación que dicotomiza el espacio social obstaculizando la creación y estabilización de espacios de consenso plurales. Esto sería lo que permitiría agrupar bajo un mismo concepto a políticas públicas tan disímiles como las propuestas por Donald Trump y Evo Morales, a formas discursivas contrapuestas como las del Frente Nacional en Francia y Podemos en España, a formas de movilización y participación política como las del chavismo en Venezuela y las de Syriza en Grecia, etc.

Esto no impide que, por otro lado, la literatura perciba estas variaciones al interior del campo populista e intente dar cuenta de ellas. Es por eso que se sugieren categorías como populismos de izquierda y de derecha (Stavrakakis y Katsambekis, 2014; Greven, 2016), o incluyentes y excluyentes (Mudde y Rovira Kaltwasser, 2013). El problema es que quienes plantean estrategias de formalización conceptual o de definiciones mínimas que ayudarían a escapar de la heterogeneidad de contenidos, al momento de diferenciar entre experiencias al interior del campo sólo pueden hacer referencia a

contenidos vinculados mayormente al tipo de políticas públicas o a los contenidos ideológicos que cada populismo pueda proponer.³

En este artículo argumentaré que todavía se necesita mayor precisión conceptual para analizar la irrupción de esas experiencias que se nos presentan como fundantes y su inscripción polarizante y aparentemente irreductible en la comunidad política. Esa precisión puede ayudar a diferenciar entre experiencias políticas disímiles que hasta ahora caen bajo el paraguas del populismo. Frente a este problema diré que no podemos tratar a la irrupción y la inscripción como dos registros socio-políticos independientes, sino que la dinámica de la emergencia de identificaciones populares hace difícil pensar en una irrupción que no tenga un mínimo de inscripción relativa, ni un espacio de inscripción tan totalizante que no deje espacios para la irrupción de lo novedoso.⁴ Para el análisis político esto tiene una consecuencia importante. No solamente deberemos mirar hacia las formas de inscripción que adquiere la dirección política de una sociedad, sino también a las formas en las que se presenta la irrupción de nuevas identificaciones.

Para lograr este objetivo, en primer lugar voy a plantear el problema de la irrupción de nuevas identificaciones y de su inscripción política, tomando como ejemplo algunos aspectos de uno de los casos emblemáticos de populismo latinoamericano, el peronismo en la Argentina. En segundo lugar introduciré la categoría de *parrhesía* y el análisis que de ella realiza Foucault en sus últimos seminarios. Me referiré particularmente a la distinción entre buena y mala *parrhesía* como maneras posibles de entender la emergencia de diferencias en la vida comunitaria. Por último, las conclusiones (aunque tentativas) dirán que la lectura parresiasta es importante en tanto permitiría hacer una distinción al interior de este conjunto de experiencias llamadas populistas.

3 Con lo cual nos enfrentaríamos a casos como el de Trump, por ejemplo, quien sería un populista de derecha que lleva adelante políticas económicas proteccionistas que históricamente fueron patrimonio de la izquierda. Por lo tanto, izquierda y derecha no parecen ser variables que nos ayuden a distinguir con precisión la maraña de experiencias que han sido catalogadas como populistas.

4 Esta idea se desprende del trabajo sobre la relación entre instituciones y populismo de Julián Melo (2012).

Irrupción e inscripción

Uno de los rasgos definitorios de los populismos latinoamericanos es que expanden los límites del *demos* ampliando las diferencias que son pasibles de articulación política. Hay un supuesto importante detrás de esta afirmación y es que la política, en tanto actividad, no se limita simplemente a poner juntas ciertas diferencias que por alguna razón tienden a distanciarse o a entrar en conflicto, sino que su labor también es definir cuáles son y qué cualidades deben tener las diferencias que pueden aspirar a participar de algún modo del gobierno de la comunidad. Es decir que la política es la matriz de todas las diferencias (Barros, 2013). Las formas de entender el juego por el cual se logra dar una dirección a la vida comunitaria son plurales. Ellas puede ser entendidas en términos de una deliberación orientada al consenso racional, o de los procedimientos que permiten equitativamente postular principios de justicia básicos para tal juego, o de la articulación hegemónica encarnada por alguna particularidad que se presenta como representación general de la comunidad, o como producto de la interacción racional de individuos orientados al logro de fines, o de diseños institucionales que logren poner ciertos límites a esa interacción, etc. Pero también, en su mismo desenvolvimiento, la política es la actividad que define qué cualidades se necesitan para distinguir quién puede participar de la deliberación racional (un sujeto que cumple ciertas pretensiones de validez comunicativa), quién puede participar de la posición original en la que se definen los principios de justicia (todas las personas menos las idiotas⁵ y las menores de cierta edad), cuáles son las diferencias que legítimamente pueden ser hegemónicamente articuladas (aquellas que tengan la credibilidad y estén disponibles para participar de un espacio de representación), qué carácter tiene el individuo capaz de elegir racionalmente su próxima acción (un sujeto que puede identificar preferencias y ordenarlas), etc. Las cualidades necesarias para ser parte de la vida política de una comunidad no están definidas naturalmente ni pueden ser supuestas normativamente, son cualidades que la práctica política misma adscribe a cierto tipo de sujetos.

⁵ Utilizo la idea de idiotiez en los mismos términos que Bárcena Orbe (2015).

La definición de esas cualidades entra en crisis cuando irrumpen nuevos elementos que, siendo percibidos como deficientes en torno a ellas, reclaman ser considerados como diferencias capaces de lograr ascendiente sobre las demás. Es decir, cuando el reclamo que irrumpe no implica solamente demandar el derecho a la palabra, sino también el derecho a ser escuchado en pos de lograr mando y obediencia en los demás grupos. Esa demanda implica una transformación de la manera en que están distribuidos los lugares sociales en el espacio de representación comunitaria. Es en este sentido que los populismos adquirirían un rasgo de extraordinariedad. La pregunta a formularse es entonces cómo se inscribe este carácter extraordinario de nuevas diferencias que pretenden tener ascendiente en la formación política que los cobija.

El problema no es simplemente teórico sino que tiene un impacto importante en la vida política cotidiana. Así lo formula Andreas Kalyvas (2008) cuando sostiene que la falta de reflexión sobre experiencias populares fundantes ha empobrecido la comprensión de la democracia, la legitimidad y la libertad en la política moderna. Para él, estas experiencias son momentos de lo extraordinario en los que la política hace lugar a intervenciones populares muchas veces extrainstitucionales. Son recordatorios de que la realidad instituida no agota todas las formas de acción política que a menudo emergen en los bordes del *nomos* estatista. Más allá de esos bordes, explica Kalyvas, no viven necesariamente dioses o bestias, ni tampoco nos encontraremos con la guerra de todos contra todos. Allende esos límites que impone un determinado orden constitucional hay una exterioridad irreductible que una teoría de lo extraordinario podría ayudar a precisar, expandiendo los límites de lo político (Kalyvas, 2008, p. 297). En un registro parecido, y a la vez que retoma algunos aspectos del trabajo de Kalyvas, Aletta Norval se pregunta cómo es que los sistemas políticos se ven afectados por los desafíos de nuevas demandas hasta allí inexistentes y qué procesos contribuyen a habilitar la inscripción de dichas demandas en la agenda política. La búsqueda de una respuesta permitiría volver a pensar el dualismo entre la irrupción extraordinaria y la inscripción, en orden de "apropiarse de lo

extraordinario para extender el alcance de la experiencia democrática” (Norval, 2012, p. 813), en una línea similar a la que plantea Kalyvas.

Esa idea de experiencia extraordinaria, que se presenta como fundante de un mundo nuevo, aparece de manera recurrente en los estudios sobre el populismo (de la Torre, 2016). En uno de sus casos arquetípicos, el peronismo, la extraordinariedad asume distintas formas que van desde la sorpresa ante un orden estatal que cambia su actitud hacia las demandas populares, hasta el sentimiento de los nuevos grupos de sentirse “más dueños de sí mismos” (Germani, 1956, p. 166). Gino Germani, el primer analista en prestar atención a las dinámicas de lo extraordinario en los orígenes del peronismo, destaca la experiencia concreta de las masas “de que *ahora* son ellas el elemento decisivo, el sujeto activo, en la dirección de la cosa pública” (1956, p. 161). Es decir, las demandas populares que se expresan durante el peronismo no se sostenían simplemente en el reclamo por el ejercicio de nuevos derechos sino que tenían una vocación de asumir la dirección de la comunidad (Germani, 1956, p. 173). En trabajos más recientes se encuentra una reconstrucción similar. Así, Alejandro Groppo (2004) presenta la idea de experiencia sublime que supuso el discurso peronista, pero a través de una enunciación institucionalizante que significó su inscripción en el discurso del líder. Para él, la forma en que fue experimentada la ruptura populista en Argentina tiene ese rasgo “extraordinario” que Kalyvas entiende es importante para pensar una teoría de la democracia. Groppo se refiere a la idea de lo sublime como a esa experiencia que “remite a la emergencia sorpresiva, a la irrupción de lo heterogéneo en un orden dado” (2004, p. 53).

El repaso del momento de inscripción de esta experiencia de sentirse un elemento decisivo, de vivir el quiebre de la deferencia social como una victoria política y de pasar por la experiencia sublime del peronismo, también nos muestra cierto consenso en los estudios sobre los orígenes de este movimiento político y nos deja entrever el tratamiento que la inscripción de lo popular tuvo en los estudios sobre el populismo.⁶ Para Germani, la inscripción se dio como una pseudosolución en la que hubo reconocimiento de derechos a las masas

⁶ Si bien aquí sólo hago referencia al caso del peronismo en Argentina, para el caso del vanguardismo en Brasil y el cardenismo en México puede verse Barros (2014).

populares y una transformación en el “trato diario” especialmente en la esfera del trabajo. Pero esto se produjo de una forma irracional: “lo racional hubiese sido el método democrático” (Germani, 1956, p. 174). La inscripción peronista sin duda dejó “una profunda huella en el alma popular” pero el liderazgo de Perón produjo “un *ersatz* de participación genuina” (p. 161). En el trabajo de Juan Carlos Torre (1990, 1999), la forma de inscripción se resume en un proyecto de reorganización a través del reconocimiento de los sectores populares y de la afirmación de un principio de autoridad estatal por encima de la pluralidad de las fuerzas sociales. Para Torre, el sujeto popular que irrumpió a partir de la crisis de la deferencia fue absorbido por esa autoridad estatal a través de un proceso de democratización por vía autoritaria. La crisis de la deferencia parece disolverse a partir de la inscripción estatal de esos sujetos. Las conclusiones de Groppo tienen una lógica similar. En este caso, la inscripción produjo la domesticación de lo extraordinario porque existía “una distancia ineliminable y problemática” entre la enunciación populista y su recepción social, un clivaje fundamental entre la irrupción de lo sublime y su domesticación institucionalizante (Groppo, 2004, p. 57). Este autor sostiene su argumento con un dato: “En mayo de 1946 Perón manda a ‘institucionalizar la revolución’ para que esta adoptara, a través de la forma partido, un formato apropiado para la competencia electoral de la democracia representativa” (p. 56). Para estos tres autores entonces, la posibilidad de institucionalizar las demandas extraordinarias en el sentido de Kalyvas y de inscribirlas en un *ethos* comunitario distinto al de la comunidad del daño como pretende Norval, fue imposible en el populismo peronista.

La experiencia histórica del populismo en la Argentina deja ver que el discurso populista tuvo un doble impacto que se apartó de lo que las miradas teóricas de Norval y Kalyvas nos permitirían esperar. Por un lado, el discurso peronista fue una forma de incluir lo extraordinario distinta a la que imagina Kalyvas, quien no prefigura qué sucedería si esa experiencia de lo extraordinario es situada en una interpelación estatal, al interior del “*nomos* estatalista”, y disparada por un gobierno (Ostiguy, 2014). Por el otro lado, esta misma experiencia histórica muestra que existió un impacto en un *ethos* igualitario que el peronismo no inauguró pero sí ayudó a consolidar, como bien muestra

Guillermo O'Donnell (1997). Es decir, ese daño al que apunta Norval se inscribió finalmente en un horizonte imaginario alternativo en el que las demandas no reclamaban su mera incorporación al mundo, sino que imprecaban por un mundo nuevo, la "Nueva Argentina Peronista"; un nuevo *ethos* que requería la reconfiguración del orden existente. Sin embargo, eso no llevó, siempre según O'Donnell, a un *ethos* democrático como el que imagina Norval, para quien la figura de lo ejemplar presupone una inscripción igualitaria, "un llamado a abrirnos al otro" (Norval, 2012, p. 820). Por el contrario, la inscripción igualitaria que diferenciaría a la Argentina de Brasil, por ejemplo, llevó a "una tendencia hacia la oclusión de espacios generalizables" (O'Donnell, 1997, p. 175) ya que "[u]na sociedad puede ser al mismo tiempo relativamente igualitaria, y autoritaria y violenta" (p. 167).

El argumento que presentaré a continuación dirá que la emergencia de lo extraordinario asume una particularidad en los populismos latinoamericanos que puede ser precisada a través de una revisión del tratamiento que le da Foucault a la noción de *parrhesía* y su relación con la democracia. Para ello, me centraré especialmente en dos aspectos de la *parrhesía* destacados por Foucault.⁷ Por un lado, en el efecto político que supone el juego parresiástico cuando define que todo el mundo puede hablar pero no todo el mundo puede decir la verdad. Por el otro, en la distinción entre buena y mala *parrhesía*. Lo que nos proporcionará la noción de *parrhesía* es la posibilidad de precisar lo extraordinario que interrumpe en un determinado espacio de representación dislocando sus sentidos y sus límites (Kalyvas), esas nuevas demandas que enfatizan la necesidad de ver las cosas de manera diferente (Norval), o la experimentación sublime de la sorpresa ante una realidad que cambia radicalmente (Groppo).

⁷ Vale la pena una aclaración en relación a la lectura de Foucault presentada aquí. No pretendo analizar pormenorizadamente la lectura que hace este autor sobre la *parrhesía* en las tragedias griegas. Mi objetivo es más simple y selectivo: precisar la manera en que lo popular opera al interior de los llamados populismos y es con esto en mente que se propone esta lectura particular de la *parrhesía*. No pretendo una exégesis ni una explicación plena de la perspectiva foucaultiana al respecto.

Sobre la *parrhesía*

En términos generales, y siempre según el análisis foucaultiano, la *parrhesía* tiene cinco características. La primera es que la *parrhesía* hace referencia a un tipo de relación entre la persona que habla y lo que esa persona dice. Una relación que es transparente en tanto la práctica parresiasta se sostiene en la posibilidad de no ocultar nada, abrir “su corazón y su mente a otras personas” (Foucault, 2017, p. 80). Esta primera característica es la franqueza, decir todo lo que realmente se cree y de la forma más transparente y directa posible. La segunda característica es que la *parrhesía* en los textos clásicos significa decir la verdad.⁸ La persona que hace uso de la franqueza dice la verdad, no tanto por la evidencia empírica que pueda dar sobre ella ya que esta sería una pretensión cartesiana moderna, sino porque esa persona tiene ciertas cualidades morales que son “la prueba de que ha accedido a la verdad, y viceversa” (Foucault, 1983, p. 268). Esa prueba es el coraje de la persona franca, el riesgo que corre por decir la verdad. El peligro es entonces otra de las características, la tercera, de una práctica parresiasta. Decir la verdad es asumir un riesgo. La *parrhesía* “está ligada al coraje ante el peligro: demanda el coraje de decir la verdad a despecho de algún peligro” (Foucault, 1983, p. 269). Ahora bien, el hablar franco de quien dice la verdad y que por eso corre un riesgo que enfrenta valerosamente no tiene como función demostrar la verdad, sino que tiene una función crítica ya sea hacia la persona o grupo de personas al que se dirige o hacia la persona misma. Esta es la cuarta característica de la *parrhesía*. Por último, la quinta característica es que decir la verdad, con todo lo que ella implica, es percibido como una obligación. Nadie la fuerza a hablar, pero esa persona “siente que es su deber hacerlo” (Foucault, 1983, p. 272).

La participación en una práctica parresiasta tendrá entonces impacto sobre una subjetividad que cambiará lo que estima acerca de sí y lo que estiman las demás;⁹ tendrá un efecto subjetivante, disruptivo

⁸ Para una aproximación a la idea de verdad en Foucault pueden verse las entradas “Verdad/ Juego de verdad” en Revel (2009) y “Verdad, Juego de verdad, Voluntad de verdad” en Castro (2004).

⁹ Uso la idea de estima en tanto valoración o evaluación pero sin una carga necesariamente positiva. Es una categoría que tiene un aspecto vinculado al afecto pero que también puede

e indeterminado. Como puede desprenderse de estas inferencias preliminares, la irrupción y la inscripción de las que hablábamos antes pueden vincularse con estos cambios en la estima: tienen un carácter disruptivo y parecen no estar determinados por las instituciones políticas y afectan al modo de ser del sujeto por el efecto retroactivo sobre la subjetividad que tiene la enunciación parrhesiasta.

Pasemos ahora al análisis de Foucault sobre la *parrhesía* política en una democracia. En este caso ella es “el derecho político a ejercer el hablar franco” (Foucault, 2009, p. 165) y se distingue de la *isegoría* (igual derecho institucional a tomar la palabra) y de la *isonomía* (derecho a que la ley institucionalizada sea igual para todas las personas) porque ella no está mediada institucionalmente como las otras dos. Esto será importante al momento de pensar la relación entre *parrhesía* y democracia, régimen que como veremos no podrá garantizar que prime la buena *parrhesía*.

La *parrhesía* política o la buena *parrhesía*

La *parrhesía* política no es exclusiva del funcionamiento comunitario en un régimen democrático.¹⁰ Foucault detalla la manera en que ella también se encuentra, aunque cambiada, en las monarquías. Sin embargo, en el caso de la *parrhesía* y la democracia existiría una circularidad, “[p]ara que haya democracia, debe haber *parrhesía*, y para que haya *parrhesía* debe haber democracia” (Foucault, 2009, p. 167). En esa relación se pone en juego cierta estructura política en la que opera el estatus social y político de personas que pugnan por estar “en la primera fila de la ciudad”, por pertenecer al primer rango de la comunidad política (p. 117-121).¹¹ Foucault distingue así la *parrhesía* del

hacer referencia a un cálculo o comparación por lo cual da cuenta de distintas maneras en la que la subjetividad se relaciona consigo misma y con las demás. Un buen ejemplo de la idea de estima se encuentra en Rousseau, donde asume tanto el afecto por sí mismo y la piedad por los demás, como la comparación en la estima pública.

¹⁰ Foucault luego analiza los cambios que se dieron en esta noción y cómo ella pasa de la política a la filosofía y de la democracia a la monarquía.

¹¹ Interesa entonces resaltar el acento que pone Foucault sobre la existencia de categorías de ciudadanos definidas no en base a la situación objetiva de posesión o falta de riqueza, o a la posesión o no de cierto estatus legal, sino al lugar simbólico que ocupan en tanto ciudadanos en el reparto del poder comunitario.

puro derecho a la ciudadanía y del llano ejercicio del poder. La palabra parresiasta ejercerá el poder de una manera particular: dejará libertad para las otras palabras iguales que también quieren y pueden alcanzar ese primer rango en un juego agonístico en el que sólo obedecerán si pueden ser convencidos: “El ejercicio de una palabra que persuade a aquellos a quienes se manda y que, en un juego agonístico, deja la libertad a los otros que también quieren mandar” (p. 122). La *parrhesía* en este caso está entonces vinculada con la dirección de la ciudad, con una dinámica que está más allá de las condiciones institucionales de la *politeia* (la *isegoría* y la *isonomía*) pero estructurada por ellas, una dinámica que supone la ambición y el esfuerzo por llegar a una posición “tal que sea posible dirigir a los otros” (p. 169).¹²

Esa dinámica relacionada a la ambición y el esfuerzo de dirigir a otros para así dirigir la ciudad, es la idea de *dynasteia*, que

Es el problema de la política, e iba a decir de la política como experiencia, es decir, entendida como cierta práctica obligada a obedecer determinadas reglas, ajustadas de cierta manera a la verdad, y que implica, por parte de quienes participan en ese juego, una forma específica de relación consigo mismos y con los otros. (p. 171).

Para Foucault, la *parrhesía* es una noción que actúa como una bisagra entre los problemas institucionales que corresponden a la *politeia* y los problemas de la *dynasteia*. Entre los problemas que corresponden a la ley y la constitución, por un lado, y aquellos que corresponden a la dinámica agonística para lograr ascendiente, por el otro. En sus palabras: “La *politeia* define y garantiza el lugar de la *parrhesía*. Pero ésta, el decir veraz del hombre político, es el elemento en virtud del cual va a asegurarse el juego conveniente de la política [la *dynasteia*]” (p. 172).

Si llevamos esto a lo que discutíamos al principio, vemos que la irrupción de ciertas demandas en el juego político (lo extraordinario, lo sublime o la nueva forma de ver el mundo) lograrían ser inscriptas en la institucionalidad vigente a partir de la operación de una buena *parrhesía*

¹² En este sentido, el juego parresiástico es similar a la lógica hegemónica descrita en los trabajos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, es una estructura agonística que se sostiene en la potencial capacidad de una particularidad de asumir la dirección general que va a tomar la vida comunitaria.

que funcionara ajustando correctamente la *dynasteia* y la *politeia* a través de un *logos* veraz. Ese es para Foucault el trabajo que realiza la *buena parrhesía*, el buen ajuste de la democracia y el decir veraz,

donde, en el marco de la *politeia* —es decir de la democracia respetada, en la que todos pueden hablar—, la *dynasteia*, el ascendiente de quienes gobiernan, se ejerce en un discurso de la verdad que es personalmente suyo y con el cual se identifican, sin perjuicio de incurrir en una serie de riesgos que conviene compartir entre quienes persuade y quienes son persuadidos. (p. 187).

Sin embargo, este buen ajuste tiene un rasgo tensionante. Desde el momento mismo en que alguien se pone de pie y reclama en términos isegóricos la palabra se genera en la democracia una dinámica tirante: el acto de fuerza que supone la toma de la palabra introduce desigualdad en un régimen definido por la igualdad (Gallego, 2003, p. 131). La dinámica que adquiere el logro del ascendiente entre iguales tensiona la lógica igualitaria de la democracia porque “[q]ue todo el mundo pueda hablar no significa que todo el mundo pueda decir la verdad” (Foucault, 2009, p. 194). El acceso a la verdad en una democracia depende del juego parresiástico que permite que un elemento logre ascendiente entre sus iguales. Pero el hecho de lograr ascendiente introduce una desigualdad: la verdad encarnada en uno de esos elementos singulares iguales entre sí se impone en el juego parresiástico sobre las demás. En la horizontalidad de la institucionalidad isegórica aparecerá un lazo vertical marcado por la fuerza del mejor argumento de quien, además de poder hablar, puede decir la verdad.

No puede haber discurso verdadero si no hay democracia porque el acceso a la verdad se produce en el juego libre entre opiniones que pueden ser persuadidas. Ese juego libre necesita de la institucionalidad democrática. Pero, al mismo tiempo y paradójicamente, deja de haber democracia si se asume lógicamente que ese discurso verdadero “puede repartirse parejamente” (Foucault, 2009, p. 194), ya que en ese caso desaparece la posibilidad de la libre persuasión. En una comunidad en la que todos sus miembros tuvieran acceso a la verdad, la persuasión no sería necesaria.

El discurso verdadero introduce entonces “una diferencia que es la del ascendiente ejercido por unos sobre otros” (p. 194). El discurso con mayor ascendiente definirá quienes pueden hablar (todos) y quienes pueden decir la verdad (algunos), haciendo gobernable a la democracia. Esa tensión agónica entre quienes pueden hablar y quienes pueden decir la verdad es intrínseca al gobierno de la vida democrática; es la tensión entre la lógica de la igualdad que supone su institucionalización y la lógica de la desigualdad de poder que implican la persuasión y el ascendiente.¹³ Es una tensión constitutiva entre la igualdad en el derecho y la diferencia de quien tiene ascendiente al persuadir agonísticamente a otros elementos iguales que pueden hablar. Presuponer que esa tensión constitutiva puede ser eliminada es terminar con la democracia (Foucault, 2010, p. 618s).

En conclusión, la buena *parrhesía* se vincularía a la definición de las diferencias que podrán enunciar de manera legítima los contenidos del discurso de verdad. De esta forma, el gobierno y la dirección de la comunidad quedan ligados a cierta distribución de lugares y funciones que está marcada por la capacidad parresiasta de sus miembros. El gobierno es pensado como “una práctica que no es impuesta por quienes gobiernan a quienes son gobernados, sino una práctica que fija la definición y la posición respectiva de los gobernados y los gobernantes entre sí y con referencia a los otros” (Foucault, 2007, p. 28-29). Esa definición y la respectiva posicionalidad simbólica es precisamente lo que las demandas populares vienen a dislocar y por eso nos llevan a problematizar la dinámica entre su emergencia en tanto demandas y su inscripción en un nuevo espacio de representación comunitaria. En el caso de los populismos latinoamericanos, el tipo de demandas a que se refieren los trabajos mencionados adquieren una particularidad que les viene de ser elementos que pretenden ya no solamente hablar, sino también decir una verdad que, por su carácter, no les corresponde. Una nueva verdad que, a su vez, pretende tener ascendiente sobre las demás. Este es otro aspecto en el que se puede diferenciar entre dos modos de operar del discurso de verdad en las prácticas parresiastas. Puede operar extendiendo los límites de las diferencias pasibles de ser articuladas y

¹³ Para una argumentación más detallada de las desigualdades de poder y su importancia para entender la lógica democrática puede verse Laclau (2014).

sobre las cuales se puede lograr un ascendiente, o puede restringir esos límites evitando la proliferación de diferencias y/o expulsando del campo de la representación a aquellas demandas que, por el carácter que se les adscribe, no podrían enunciar el discurso de verdad. Ganar precisión analítica en este sentido es una forma posible de distinguir entre esas experiencias que son englobadas bajo el estiramiento conceptual del populismo, como argumentaremos a continuación.

Sobre la mala *parrhesía* y el populismo

Las dimensiones de lo extraordinario que señala Kalyvas son aquellos cambios políticos que se dan en la esfera de lo simbólico, como las transformaciones de los significados compartidos, la reorientación radical de los valores y la constitución de nuevas identidades políticas. Como puede verse, el tratamiento que han recibido los llamados populismos a lo largo de la historia, sobre todo durante el siglo veinte y veintiuno, coinciden con su descripción. Las demandas populares a las que nos remitimos tienen ese carácter, apuntan al problema del déficit de legitimidad de las sociedades democráticas y disputan los ideales normativos de libertad política y autonomía colectiva en el centro de la teoría democrática (Kalyvas, 2008, p. 8). Pero estas demandas lo hacen en un contexto en el que esos reclamos son percibidos como reclamos que intentan expresar una verdad que no les corresponde decir. En el análisis de Foucault de las tragedias griegas esto está asociado a la mala *parrhesía*, una pretensión de decir la verdad que termina con el buen ajuste entre democracia y decir veraz.

Foucault piensa a la vida comunitaria como un juego con determinadas reglas que se desarrolla en el marco de un régimen de veridicción. La dinámica política de ese régimen estará correctamente ajustada siempre que el discurso verdadero logre imponerse a través del libre ascendiente de la buena *parrhesía*.¹⁴ El problema aparece cuando lo que prima es el desajuste en esa dinámica que llega a malograrse cuando lo que interrumpe el orden de la representación en la vida comunitaria es la emergencia de la mala *parrhesía* (Foucault, 2009, p. 192).

¹⁴ Foucault dirá que esto es lo que debe llamarse democracia y no el hecho de que el poder se reparta de manera rigurosamente igualitaria entre todos los miembros de la comunidad (2009, p. 188).

Recordemos que la dinámica de la democracia lleva en sí la tensión de lo desigual porque el discurso verdadero no puede repartirse igualitariamente. Que todo el mundo pueda hablar no significa que todo el mundo pueda decir la verdad. El discurso verdadero no puede distribuirse de acuerdo a la forma de la *isegoría* porque introduce una diferencia por la cual “sólo algunos pueden decir la verdad”. Esto es lo que precisamente van a problematizar las demandas populares articuladas en los populismos latinoamericanos: dado que la *isegoría* garantiza la palabra se pretenderá que esa palabra sea escuchada en tanto verdad capaz de persuadir y lograr ascendente. Reclaman una capacidad de poner el mundo en palabras que le daría “acceso a una vida política entendida como posibilidad de opinar y contribuir, de tal modo, a la toma de decisiones colectivas” (Foucault, 2010, p. 51). Uno de los efectos de estos planteamientos y de la aparición de nuevas diferencias es la percepción de que la distinción fundamental, esa que marca el desnivel entre quien manda y quien obedece, quien puede legítimamente persuadir y quien no, parece diluirse o desaparecer. La mala *parrhesía* iguala aquello que es desigual y suprime la diferencia indispensable que introduce el ejercicio del discurso verdadero en el juego democrático.

Ahora bien, otra forma posible de desentrañar “lo que políticamente tiene su importancia”, como señala el epígrafe de este texto, sería poner el foco no tanto en la forma en que el régimen de veridicción se disloca por la mala *parrhesía* (como hace Foucault), sino más bien mirar hacia la mala *parrhesía* en su presentación frente al régimen de veridicción. La forma en que fue descrita la irrupción de las demandas extraordinarias en los orígenes de los populismos latinoamericanos de mediados de siglo veinte y a principios del veintiuno puede ser caracterizada como prácticas de una mala *parrhesía*. Contrastando con las características que Foucault asociaba a la buena *parrhesía* ellas serían las siguientes:

- 1.- Dichas demandas extraordinarias no podían decirlo todo francamente porque eran demandas que estaban abrumadas por la necesidad y las limitaciones en la capacidad. La necesidad obstaculizaría el acceso a la verdad en tanto no dejaría ni el tiempo ni la energía necesaria para el razonamiento detenido y preciso que lo verdadero

requiere. La incapacidad estaba vinculada a esa falta de tiempo y energía. En general, pueden encontrarse dos posturas en relación a este problema, una más extrema que vincula a estas demandas con algo del registro de lo infrahumano, *quasi* animal, otra que asume que con el progreso del tiempo la situación de necesidad irá poco a poco siendo superada dando lugar a la extensión de la capacidad de hablar y decir la verdad. Pero ambas posturas coinciden en las limitaciones en la capacidad de decir una verdad que la necesidad obstaculiza.¹⁵

2.- Por lo tanto, si bien hay un riesgo en tomar la palabra para ejercer la mala parrhesía, en este caso el riesgo no depende de la actitud del hablar franco sino de la mera preservación ante la necesidad fisiológica. El riesgo al que se expone la nueva demanda a la que no le corresponde decir una verdad que le es inaccesible, no está vinculado al valor moral de la decisión sino a que el riesgo que supone su fracaso llevaría a la imposibilidad de satisfacer una necesidad. Esta es la forma en que generalmente se explican las relaciones clientelares de las que se acusa a los populismos: estos regímenes crearían necesidades que solo ellos pueden irresponsablemente satisfacer, reteniendo de ese modo la voluntad heterónoma de las masas.¹⁶ Romper la relación clientelar pondría en riesgo la satisfacción de las necesidades más básicas por lo cual no merece ser evaluada como una conducta ética porque el sujeto no tendría elección.

3.- Es por eso que el mal parresiasta siempre tiene que dar pruebas de su condición, ya que el coraje que puede reconocerse en el esfuerzo por la autopreservación no provee las cualidades morales que se precisan para asumir una verdad, como sí era el caso del buen parresiasta. La demanda de "ser gente", de "ser-como-otro", que encontramos en las

15 Dice Foucault (2010) sobre la distinción entre animalidad y humanidad: "que la animalidad tenía en el pensamiento antiguo el papel de punto de diferenciación absoluta para el ser humano. Al distinguirse de la animalidad, éste afirmaba y manifestaba su humanidad. En mayor o menor medida, la animalidad siempre era un punto de repulsión para esa constitución del hombre como ser racional y humano" (p. 278). Para una reflexión sobre este problema en Foucault y Rancière puede verse Lazzarato (2010).

16 Por ejemplo, cuando se plantea que los populismos latinoamericanos han sido víctimas de su propio éxito porque crearon nuevas clases medias que poco a poco se fueron distanciando de la simple satisfacción de necesidades hacia otros tipos de consumo. Desde esta lectura sólo la irresponsabilidad fiscal de los populismos podría mantener esos niveles de consumo que generan inflación.

fuentes históricas, es la manifestación de la necesidad de afirmar una condición de ser hablante de una verdad que es constantemente negada en el marco del régimen de veridicción reinante.¹⁷

4.- En el caso del carácter crítico que debe tener una buena práctica parresiasta, cuando el elemento que profiere la crítica no está ocupando el lugar que le corresponde en la vida comunitaria sino que se desplaza al lugar en el que se puede legítimamente opinar, desbarata el buen ajuste del juego parresiasta. Espoloneada por la necesidad, su intervención no será considerada como una crítica ética de aquello que la comunidad expresa en sus prácticas, sino como la repetición inmutable de lo que esa mayoría necesitada reclama en la mimesis que implica la mala *parrhesía*.

5.- Por último, si había un deber de decir la verdad en la buena *parrhesía*, en su contracara no lo hay. Dado que lo que dispara la intervención es una necesidad, el uso del derecho a la palabra se desvirtúa en tanto no expresará un deber moral sino el reclamo por su satisfacción. Una vez satisfecha, la demanda seguirá inmersa en la marea heterónoma de la que su propia incapacidad le impide salir. Lo que es más importante, dada esta caracterización, este tipo de demandas nunca logrará apartarse del resto para ejercer ascendiente sino que simplemente estará librada a la voluntad de quien exprese aquello que ellas quieren oír: que todas sus necesidades serán satisfechas más allá de cualquier criterio de verdad.¹⁸

La mala *parrhesía* implica entonces dos cambios, por un lado un cambio en la relación del sujeto consigo mismo, un cambio en la estima-de-sí de esas nuevas diferencias políticas. Por el otro, un cambio en relación a los otros, en tanto la democracia institucionalmente iguala lo desigual.

Estos cambios son importantes porque van directamente al encuentro de dos temas que están muy presentes en el análisis de los populismos. El primero de esos temas es la asociación de estos movimientos políticos y de las identificaciones populares con la idea del desvalido (Laclau, 2005), los desaventajados de la sociedad o el

¹⁷ La idea de "ser gente" vinculada a la dignidad y al reconocimiento subjetivo se encuentra de manera frecuente en las fuentes sobre el peronismo (Barros, 2011).

¹⁸ O criterio de racionalidad económica, para proseguir con el ejemplo fiscal de la nota 17.

alarde antagonista de lo bajo (Ostiguy, 2014). La *parrhesía* es una práctica que depende de, y tiene efectos sobre, los lugares simbólicos que ciertos sujetos o grupos ocupan en la vida comunitaria. Es una práctica que nos remite a lo que significa hablar y lo que significa decir la verdad en una comunidad determinada. En otros términos, la buena *parrhesía* permitiría distinguir entre hablar como posibilidad de detallar un estado de cosas, o decir la verdad como posibilidad de evaluar lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto; hablar para satisfacer una necesidad o decir la verdad para participar de la forma y el contenido que adquiere esa vida comunitaria convenciendo y ejerciendo ascendente sobre las demás personas con las que se habita. Esto no implica sustancializar la pobreza o la desvalidez, ni pensar a la mala *parrhesía* como una instancia necesariamente emancipatoria.¹⁹ Foucault lo expresa de manera muy clara: “No existe sin duda la realidad sociológica de la plebe.” (Foucault, 1977, p. 167) Se trata de apuntar al desorden provocado por la irrupción de ciertas demandas en la relación entre la ocupación de un lugar simbólico en la distribución de lugares sociales y las capacidades o poderes que permiten hablar y, además, expresar legítimamente la verdad. El problema a tratar para entender mejor las identificaciones populares no es la densidad social de los cuerpos o el carácter demográfico de su ubicación sino el exceso que desborda al buen ajuste entre quienes pueden hablar y quienes pueden decir la verdad en un determinado régimen de veridicción. Como explica Rancière (2011, p. 68), el exceso no está en los cuerpos sino en el vínculo de los cuerpos con las palabras.

El segundo tema que está muy presente en los estudios sobre los populismos es el análisis de su relación crítica con la democracia liberal (Mudde y Rovira Kaltwasser, 2012; Aboy Carlés, 2015; Panizza, 2005; Ardití, 2005; Aibar Gaete, 2007).²⁰ Para poder precisar esta relación tomando en cuenta los argumentos ya presentados debemos abandonar el baremo normativo que supone hablar de una buena y una mala *parrhesía*.²¹ Lo que Foucault llama mala *parrhesía* no es otra cosa

19 En este sentido van también las apreciaciones de Mudde y Rovira Kaltwasser (2013, p. 168) respecto de las cargas normativas que sobrelleva el concepto de populismo.

20 Sobre esta relación se ha escrito mucho, me permito señalar solamente aquellos textos con los que trabajé para la elaboración de este artículo.

21 Algo similar argumenta Bennington (2016, p. 29) cuando sostiene la indecidibilidad

que un proceso de ampliación del acceso a la posibilidad de decir la verdad. En otros términos, la mala *parrhesía* implicaría una ampliación de la percepción de lo que representa una palabra legítima: que pueda potencialmente acceder a la vida política en tanto posibilidad de opinar y, sobre todo, de tener ascendente en la toma de decisiones colectivas. Llevando el lenguaje foucaultiano hacia la ciencia política podríamos afirmar que la buena *parrhesía* es a la democracia lo que la mala *parrhesía* es a la democratización: condición de posibilidad.

Que la mala *parrhesía* pueda ser entendida como condición de la democratización hace a una particularidad: en la irrupción de identificaciones populares tendremos sujetos que no solamente van a decir “ahora veo las cosas de manera diferente” (como reconstruye Norval), sino que dicen “ahora puedo ver lo que antes me estaba velado por una comunidad que me asignaba una falta de capacidad”. “Antes no veía a razón de una comunidad que ejercía un daño poniéndome en un lugar que ahora puedo entender de forma distinta. Puedo hacerlo porque el juego, la dinámica de la política cambió, es otra la verdad que ahora puedo decir.” Es más, en las fuentes históricas se encuentra que esta es una verdad que permite al sujeto reinscribirse en una historia novedosa. Retroactivamente se da un nuevo sentido a la vida comunitaria y a la trayectoria personal. Foucault señala claramente que este será luego uno de los problemas claves de la *parrhesía*. La mala *parrhesía* demuestra que puede haber más de un *logos*,²² por lo tanto más de una verdad en una misma comunidad, y que la democracia y sus instituciones no nos permiten distinguir una verdad de otra, ya que todas pueden tomar la palabra e intentar persuadir para lograr ascendente. Es decir que la *parrhesía*, sobre todo la mala, está relacionada con lo que hoy llamamos pluralidad de ideas de la vida buena y la irrupción del tipo de demandas que estamos tratando estará también vinculada al pluralismo, cuestión que muchas veces es descartada de plano por la literatura (Mudde, 2015). Si Norval mencionaba la idea de

fundamental de la buena y la mala *parrhesía*.

22 Para argumentar esto Foucault se apoya en el peligro que supone para Platón la *parrhesía* en la vida democrática porque en ella “no hay una verdad común a todo el mundo en la ciudad. No puede haber *logos* común, unidad posible, y la consecuencia de esta falta de *logos* común es que cada uno tiene su propio modo de vida, su propio tipo de existencia [...], su propia manera de construir su vida” (2017, p. 179).

daño en la aparición de nuevas demandas e identificaciones, en este caso agregaríamos que sólo puede haber daño en una comunidad de verdades plurales en disputa.

Prestar atención a las prácticas parresiastas nos permitiría distinguir entre discursos que reconocen la proliferación de múltiples *logos* posibles y aquellos que tienden a desconocer la capacidad parresiasta de algunos de los elementos en juego. Por ejemplo, cuando Trump hacía referencia a la inmigración ilegal en la campaña electoral, la figura "inmigrante" era presentada como poco capacitada para el desenvolvimiento en la vida social en términos de trabajo y honestidad, a la vez que se aprovechaba de la población americana "vulnerable".

Aunque hay muchos inmigrantes ilegales en nuestro país que son buenas personas, esto no cambia el hecho de que la mayoría de los inmigrantes ilegales son trabajadores menos capacitados y con menos educación que compiten directamente contra los trabajadores estadounidenses vulnerables, y que estos trabajadores ilegales obtienen mucho más del sistema que lo que llegarán a aportar. (Trump, 2016).

Con esa población incapaz que se aprovecha injustamente de sus semejantes vulnerables no puede haber un *logos* común y no puede ser persuadida, por lo que ella debe ser expulsada de ese espacio comunitario. Tanto la inmigración ilegal como una parte de la población norteamericana son presentadas como vulnerables, pero la norteamericana no es presentada como carente de la capacidad necesaria para ser persuadida, por ejemplo, de la necesidad de educarse. Si esto es así, el juego parresiástico hace a una extensión o limitación de la existencia plural de diferencias y un régimen de veridicción tendrá la tarea política primordial de operar sobre los límites del *demos*, ya sea ampliándolos o restringiéndolos. En el caso del discurso de Trump la restricción de esos límites se realiza a partir de la expulsión de esa población inmigrante del campo de una posible persuasión.

Por el contrario, en las prácticas parresiastas de los populismos latinoamericanos se produce el proceso inverso: la irrupción de nuevas diferencias dentro del *demos*. Nuevas diferencias en las que se juega la asignación de una capacidad, antes negada, de poner el mundo en

~
273
~

palabras. Uno de los rasgos que va a tener estas nuevas diferencias es que, en tanto dañadas por la asignación de una incapacidad, se presentarán como particularidades que se incorporan al *demos* con un estatus que hasta ese momento les estaba vedado. Un lugar vedado que hasta su irrupción estaba ocupado exclusivamente por un-otro. De allí que la mala *parrhesía* sea percibida como una grotesca imitación, tosca, grosera, del decir veraz. Estas nuevas diferencias se presentarán a la comunidad en su calidad de ser-como-alguien. Los llamados a ser consideradas como “gente” tienen que ver con este tipo de registro, lo mismo que la idea de dignidad, de dejar de ser animales, etc.²³ Así, el registro de estas nuevas diferencias no pasa por el hecho de ver algo de forma distinta y buscar la manera de que ese algo se ajuste a la realidad de la comunidad. No pasa tampoco por el no-reconocimiento de un interés o de alguna cualidad que adjetiva a la diferencia, sino que lo que se juega es la existencia de la diferencia en tanto diferencia, capaz de reconocer su interés y el de las demás. Y no solo eso, estas nuevas diferencias irrumpen como capaces de argumentar sobre la dirección de la comunidad, se proponen convertir a la otredad a su verdad y quedar en “la primera fila de la ciudad”, para retomar la expresiva frase de Foucault.

Es decir, los cambios en la estima-de-sí que mencionábamos antes implican casi automáticamente una exigencia de transformación en la estima-de-los-demás, en la que la otredad ya deja de ser un elemento más de la pluralidad. La percepción de un daño hace que “los demás” sea la parte que hasta el momento irruptivo impedía el reconocimiento de esa capacidad que permite ahora la identificación en tanto diferencia. Ahora bien, en los populismos latinoamericanos, esa parte de “los demás” no es expulsada de la posibilidad de persuasión, sino que su rechazo incluye el reconocimiento de su capacidad para ser persuadida. Por ejemplo, la forma en que Evo Morales se refiere al empresariado de Santa Cruz de la Sierra que lo rechazaba en sus primeros momentos como presidente tiene una lógica muy diferente a la que encontramos en el discurso de Trump. Morales explica, ante las preguntas sobre acuerdos del gobierno con el empresariado, que ese grupo social ahora confía en él “porque saben ellos que están ganando

²³ Como ejemplo de estos cambios y como ellos pueden desprenderse de una política pública, puede verse el trabajo que investiga los efectos políticos y morales del Programa Bolsa Familia en Brasil en Rego y Pinzani (2013).

bien” y porque “nos hemos ganado la confianza trabajando” (Morales, 2017). Los grupos que el presidente de Bolivia describe hoy como “la derecha” y “los empresarios”, antes eran “grupos oligárquicos separatistas”. Más allá de las transformaciones políticas coyunturales fueron elementos que terminaron articulados en su discurso como elementos en tanto pueden reconocer capacidades propias y capacidades en los demás.

Lo que se propone reconocer aquí es que en los casos de las identidades populares no estamos solamente frente a la emergencia de una parte subjetiva nueva extraordinaria, sino frente a una parte subjetiva nueva que reclama además la posibilidad de ejercer un ascendiente y pretende gobernar la comunidad. Creemos que aquí reside la particularidad de las demandas que llamamos populares. No sólo hay una irrupción extraordinaria de nuevas demandas que progresivamente van apareciendo en una escena en la que se diluye una idea de mundo nuevo. Este carácter de las identidades populares tiene efectos sobre los populismos ya que se inscribirán como nuevas diferencias que reclaman ya no una capacidad de ver el mundo de manera distinta, sino que le adosan a esa capacidad el reclamo por ejercer ascendiente sobre los demás.

El populismo pone así el dedo en la relación entre irrupción e inscripción en tanto depende de ese daño que supone la denegación de una capacidad que sostiene y funciona como presupuesto de la posibilidad de ejercer ascendiente.

Reflexiones finales

Para precisar la relación entre irrupción e inscripción en la emergencia de identificaciones populares y su articulación populista debemos preguntarnos por quienes tienen la capacidad de poner el mundo en palabras. La aparición de nuevas diferencias implica una disputa que se da en un espacio marcado por la institucionalidad igualitaria de la *isonomía* y la *isegoría* pero que va más allá de ellas. Una disputa por la igualdad en la capacidad de decir la verdad y lograr ascendiente. En este sentido, estos conflictos agonistas tienen como efecto formas políticas que tienden o bien a extender los límites del *demos* en términos de

la expansión de las diferencias pasibles de ejercer ascendiente, o bien a restringir la posibilidad de sumar nuevas diferencias capaces legítimamente de ocupar ese lugar vacío que es el lugar del poder en una comunidad moderna.

Puede así plantearse dos conclusiones tentativas. Una es que, la retórica populista no le quita capacidad de poner el mundo en palabras a las figuras que representan el polo poderoso del antagonismo. Por el contrario, el lugar del poder se caracterizaría precisamente por esa capacidad de decir una verdad. En cambio, la retórica antipopulista niega precisamente esa capacidad a las figuras de lo popular que irrumpen en la vida comunitaria reclamando la posibilidad de lograr ascendiente. Hay un polo que asume que el otro puede reconocer una idea de la vida buena (autónoma y responsable moralmente, es decir, razonable) y un polo que asume que se encuentra frente a grupos que, dadas ciertas cualidades (pobreza, riqueza, raza, religión, género, etc.) no pueden hacerlo. Es por eso que el populismo adquiere muchas veces la forma que destaca Mudde (2004) de identificar la pureza con el pueblo y la corrupción con las elites poderosas. Para el populismo, dada la igualdad en la capacidad de poner el mundo en palabras, la diferencia se centrará en el egoísmo y la indiferencia de quien no quiere reconocer esa capacidad ejerciendo un daño al pueblo sufriente. Para al antipopulismo el mal se identificará con un liderazgo demagógico y con masas que son fácilmente engañadas por carecer de dicha capacidad (Blengino, 2014).

La otra conclusión tentativa es que la lectura parresiasta permite hacer una distinción al interior de este conjunto de experiencias llamadas populistas. Hasta ahora, como ya dijimos, se ha intentado distinguir entre populismos de izquierda y de derecha, o incluyente y excluyentes. Sin embargo, puede pensarse que lo que distingue entre ciertas experiencias que han sido llamadas por igual populistas es la pretensión de ampliar o restringir los elementos que son identificados como capaces de lograr ascendiente a partir de la posibilidad no solo de hablar, sino de decir la verdad frente a un igual y convencerlo de obedecer. En este sentido es que hay una distinción importante al interior del campo hasta ahora denominado sin más como populista. Habrá discursos en ese campo que sostienen una forma de articulación

política que tiende a la restricción de las diferencias pasibles de ser incorporadas como capaces de hablar y decir la verdad. Forma de restricción que puede tener distintos contenidos en términos de raza, etnia, lengua, religión, nacionalidad, nivel educativo, etc. En estos casos, estos elementos incapaces no pueden ser gobernados, no se puede tener ascendiente sobre ellos en tanto no son iguales. Por eso deben ser excluidos. Las políticas de deportación, el cierre de fronteras, los intentos de secesión nacional, etc. , se desprenden de esta percepción. La construcción de un pueblo, en este caso, implica una distinción no solamente frente al lugar del poder sino también frente a elementos que no son considerados partes a las cuales se puede gobernar. En estos casos no hay una partición de la vida comunitaria en dos polos antagónicos, sino en tres. El pueblo, el poder que daña y los elementos a ser excluidos porque no pueden ni deben ser gobernados.

Esta escisión nos puede ayudar a distinguir entre experiencias heterogéneas al interior del campo que hasta ahora ha sido encorsetado bajo la figura del populismo. Como adelanto de una investigación por-venir puede plantearse la hipótesis de que los populismos latinoamericanos no han generado esta triple frontera entre pueblo, poder y parte eliminable, sino que han intentado ganar ascendiente sobre una serie de diferencias que tendían a ampliarse de manera tal que expandían constantemente los límites del *demos*. Los llamados populismos de derecha en Europa no han tenido este carácter expansivo. La lectura parresiasta permite hacer esta distinción y romper con el carácter ecuménico del populismo.

Referencias bibliográficas

- Aboy Carlés, G. (2003). Repensando el populismo. *Política y gestión*, 4, 9-34.
- Aboy Carlés, G. (2015). Populismo y democracia liberal. Una tensa relación. *Identidades. Dossier*, 2(6), 5-26.
- Aibar Gaete, J. (Coord.) (2007). *Vox Populi. Populismo y democracia en América Latina*. Ciudad de México, México: FLACSO.
- Arditi, B. (2005). Populism as an internal periphery of democratic politics [El populismo como periferia interna de la política

democratica]. En F. Panizza (Ed.), *Populism and the Mirror of Democracy* (pp. 72-98). Londres, Reino Unido: Verso.

- Bárcena Orbe, F. (2015). La diferencia (de los idiotas). *Pro-Posições*, 26-1(76), 49-67. <https://doi.org/10.1590/0103-7307201507606>
- Barros, S. (2011). La crisis de la deferencia y el estudio de las identidades políticas en los orígenes del peronismo. *Papeles de trabajo*, Revista Electrónica del IDAES, 5(8), 13-34.
- Barros, S. (2013). Pensar la diferencia. Carencia y política en Pierre Clastres. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 47, 121-133. <https://doi.org/10.17141/iconos.47.2013.851>
- Barros, S. (2014). *Momentums, demos y baremos*. Lo popular en los análisis del populismo latinoamericano. *PostData*, 19(2), 315-344.
- Bennington, G. (2016) *Scatter 1: The politics of politics in Foucault, Heidegger, and Derrida* [Dispersión 1: la política de la política en Foucault, Heidegger y Derrida]. Nueva York, Estados Unidos de América: Fordham University. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823270521.001.0001>
- Blengino, L. F. (2014) Gobernar en la verdad: democracia y liderazgo a la luz de la problematización foucaultiana de la parrhesía política. *El banquete de los dioses*, 2(2), 104-124.
- Canovan, M. (1999). Trust the People! Populism and the two faces of democracy [¡Confiar en el pueblo! El populismo y las dos caras de la democracia]. *Political Studies*, 47(1), 2-16. <https://doi.org/10.1111/1467-9248.00184>
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Conniff, M. (2003). Neo-populismo en América Latina. La década de los 90 y después. *Revista de Ciencia Política*, 23(1), 31-38. <https://doi.org/10.4067/S0718-090X2003000100003>
- de la Torre, C. (2016). Populism and the politics of the extraordinary in Latin America [El populismo y la política

- de lo extraordinario en América Latina]. *Journal of Political Ideologies*, 21(2), 121-139. <https://doi.org/10.1080/13569317.2016.1150137>
- Foucault, M. (1977). Poderes y estrategias (J. Varela y F. Alvarez-Uría, Trads.). En *Microfísica del poder* (pp. 163-174). Madrid, MD: Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2017). *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Germani, G. (1956). La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo. *Cursos y conferencias*, 25-48(273), 153-176.
- Greven, T. (2016). The Rise of Right-wing Populism in Europe and the United States. A Comparative Perspective [La emergencia del populismo de derechas en Europa y Estados Unidos. Una perspectiva comparada]. Friedrich Ebert Foundation, Washington DC Office.
- Grosso, A. (2004). El populismo y lo sublime. *Studia Politicae*, 2, 39-58.
- Ionescu, G. y Gellner, E. (Comp.) (1970). *Populismo. Sus significados y características nacionales* (L. Wolfson, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Kalyvas, A. (2008). *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt* [La democracia y la política de lo extraordinario: Max Weber, Carl Schmitt y Hannah Arendt]. Cambridge: Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511755842>

- Laclau, E. (1977). *Politics and ideology in marxist theory. Capitalism-Fascism-Populism* [Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo-Fascismo-Populismo]. Londres, Reino Unido: NLB.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista* (S. Laclau, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2014). La democracia y el problema del poder (S. Barros, Trad.). *Identidades*, 4(7), 98-110.
- Lazzarato, M. (2010). Enonciation et politique. Une lecture parallèle de la démocratie: Foucault et Rancière [Enunciación y política. Una lectura simultánea de la democracia: Foucault y Rancière]. Texto presentado en la sesión del 25 de febrero de Université ouverte 2009-2010: La vie "militante" dans la politique et dans l'art. Rescatado de http://www.cip-idf.org/article.php?id_article=4979
- Mackinnon, M. y Petrone, M. (Comp.). (1999). *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la Centenaria*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Melo, J. (2012). Sobre la relación entre populismo e instituciones políticas. En É. Dubesset y L. Majlátová (Eds.), *El populismo en Latinoamérica. Teorías, historia y valores*. Bordeaux, Francia: Presses Universitaires de Bordeaux.
- Melo, J. y Aboy Carlés, G. (2014) La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau. *POSTData*, 19(2), 395-427.
- Morales, Evo (2017, 5 de agosto) *Evo habla de su relación con Santa Cruz* [Archivo de video]. El Deber. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=_qG7S8lMOdc
- Mudde, C. (2004). The populist zeitgeist. *Government and Opposition*, 39(3), 541-563.
- Mudde, C. y Rovira Kaltwasser, C. (2012). Populism and (liberal) democracy: a framework for analysis [Populismo y democracia liberal: un marco para el análisis]. En C. Muddey, C. Rovira Kaltwasser (Eds.), *Populism in Europe and the Americas: Threat or Corrective for Democracy* (pp. 1-26). Cambridge, Reino

- Unido: Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139152365.002>
- Mudde, C. y Rovira Kaltwasser, C. (2013). Exclusionary vs. inclusionary populism: comparing contemporary Europe and Latin America [Populismo exclusivo o inclusivo: una comparación de Europa con América Latina]. *Government and Opposition*, 48(2), 147-174.
- Norval, A. (2012). 'Writing a Name in the Sky': Rancière, Cavell, and the possibility of egalitarian inscription ['Escribiendo un nombre en el cielo': Rancière, Cavell y la posibilidad de una inscripción igualitaria]. *American Political Science Review*, 106(4), 810-826. <https://doi.org/10.1017/S0003055412000445>
- O'Donnell, G. (1997). *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Ostiguy, P. (2014). Exceso, representación y fronteras cruzables: 'institucionalidad sucia', o la aporía del populismo en el poder. *PostData*, 19(2), 345-375. 281
- Panizza, F. (ed.) (2005). *Populism and the mirror of democracy* [El populismo como espejo de la democracia]. Londres, Reino Unido: Verso.
- Panizza, F. (2009). Nuevas izquierdas y democracia en América Latina. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 85/86, 75-88.
- Rancière, J. (2011). *Política de la literatura* (M. G. Burello, L. Vogelfang y J. L. Caputo, Trads.). Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal.
- Rego, W. L. y Pinzani, A. (2013). *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania* [Voces de Bolsa Família: autonomía, dinero y ciudadanía]. San Pablo, Brasil: Editora Unesp.
- Rendueles, C. y Sola, J. (2015). Podemos y el 'populismo de izquierdas' ¿Hacia una contrahegemonía desde el sur de Europa? *Nueva Sociedad*, 258, 29-44.
- Retamozo, M. y Fernández, M. (2010) Discurso político e identidades

políticas: producción, articulación y recepción en las obras de Eliseo Verón y Ernesto Laclau. *Cuadernos de H Ideas*, 4(4), 1-22.

Revel, J. (2009). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

Stavrakakis, Y. (2015). Populism in power. Syriza's challenge to Europe [El populismo en el poder. El desafío de Syriza a Europa]. *Juncture*, 21(4), 273-280. <https://doi.org/10.1111/j.2050-5876.2015.00817.x>

Stavrakakis, Y. y Katsambekis, G. (2014) Left-wing populism in the european periphery: The case of Syriza [Populismo de izquierdas en la periferia europea: el caso de Syriza]. *Journal of Political Ideologies*, 19(2), 119-142. <https://doi.org/10.1080/13569317.2014.909266>

Torre, J. C. (1990). *La vieja guardia sindical y Perón. Sobre los orígenes del peronismo*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.

Torre, J. C. (1999). Interpretando (una vez más) los orígenes del peronismo. En M. Mackinnon y M. Petrone (Comp.). *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la Cenicienta*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.

Trump, Donald (2016, 31 de agosto) El discurso completo de Donald Trump sobre inmigración en Arizona. Univisión Noticias. Recuperado de <http://www.univision.com/noticias/elecciones-2016/el-discurso-completo-de-donald-trump-sobre-inmigracion>

Viguera, A. (1993). Populismo y neopopulismo en América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 55(3), 49-66. <https://doi.org/10.2307/3540921>.

Tradición, decisión y moderación: crítica a las tres vías de acceso al pensamiento de Juan Donoso Cortés

Tradition, Decision and Moderation: Critics of the Three Ways of Access a Juan Donoso Cortés's Thought

Fabrizio E. Castro
Universidad de Buenos Aires, Argentina

RESUMEN El presente artículo reflexiona sobre el pensamiento de Juan Donoso Cortés, a partir de una discusión con sus principales líneas interpretativas. Dichas líneas serán clasificadas de acuerdo a la respuesta que brinden a dos problemas clásicos de la historiografía donosiana: la cuestión de la conversión, que indaga sobre la relación entre los escritos del joven Donoso Cortés y del maduro y, por otro lado, la pregunta por el lugar de la tradición en su obra. Se llegará así a tres corrientes básicas: la tradicionalista, la schmittiana o decisionista y la "moderatista". Seguidamente, se procederá a ponerlas en diálogo, marcando las críticas que se hicieron entre sí. Hacia el final, el trabajo buscará ponderar los puntos fuertes y débiles de cada una de las posiciones, con el objetivo de ensayar una interpretación alternativa sobre el autor, que hemos denominado "decisionismo moral".

PALABRAS CLAVE Donoso Cortés; tradicionalismo; decisionismo; moderatismo; decisionismo moral.

ABSTRACT *This article reflects on the thinking of Juan Donoso Cortés, starting by a discussion of the main interpretive currents of the author. These currents will be classified according to the answer each of them gives to two classic problems of Donoso's historiography: the question of the conversion, which inquires about the relation between the writings of the young Donoso Cortés and those of the mature, and, on the other hand, the question concerning the place of tradition in his work. Three basic currents will thus be delineated: the Traditionalist, the Schmittian or Decisionist, and the Moderate. Then these different currents will be cross-examined, in order*

to give account of their mutual criticisms. In the final comments, the paper will seek to estimate the strengths and weaknesses of each position, in order to provide an alternative interpretation of the author's thought, defined in terms of "moral decisionism".

KEY WORDS *Donoso Cortés; Traditionalism; Decisionism; Moderation; Moral Decisionism.*

RECIBIDO RECEIVED 03-05-2017

APROBADO APPROVED 13-10-2017

PUBLICADO PUBLISHED 13-12-2017

NOTA DEL AUTOR

Fabrizio E. Castro, Instituto de Investigaciones "Gino Germani", Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

El presente trabajo se encuentra financiado a través de una beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina. Agradezco al Doctor Luciano Nosetto por las valiosas observaciones y comentarios que permitieron mejorar la versión original de este artículo.

Correo electrónico: fabricioecastro@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-3834-949X

En los estudios sobre Donoso Cortés resulta posible identificar tres recepciones que brindan respuestas divergentes a las preguntas por la relación del extremeño con la religión y la tradición. Entendemos que estas divergencias constituyen un ámbito de prolíficas contrastaciones, que permiten ganar claridad sobre los muchos matices y las derivas posibles de la obra de nuestro autor. A partir de la reflexión resultante de nuestra evaluación acerca de las fortalezas y debilidades de cada una de las posiciones estudiadas, el trabajo ensayará hacia el final una clave de lectura diferente sobre el autor, denominada "decisionismo moral".

La primera de estas interpretaciones surge de la obra de Carl Schmitt. Precisamente, Schmitt ofrece una singular línea interpretativa de la obra de Donoso Cortés que, lejos de afirmar un innegable y sostenido componente monárquico, reconoce en el extremeño una anticipación de su idea de decisión. Esta singular interpretación de Donoso Cortés, sostenida por Schmitt en varios trabajos publicados entre las décadas de los '20 y los '50, constituirá una referencia ineludible en la recepción donosiana posterior.

Contra esta interpretación decisionista se erige nuestra segunda línea interpretativa, representada aquí por el nacionalista argentino Raúl Sánchez Abelenda. En su extenso trabajo, habitualmente soslayado dentro de la literatura donosiana, pero de notoria profundidad analítica, Sánchez Abelenda asimila nuevamente al extremeño con el legitimismo monárquico y tradicional. De este modo, Donoso Cortés sería un representante del tradicionalismo, consistente en la defensa de la religión, de las relaciones Iglesia-Estado, del estilo de vida español y de la monarquía.

Finalmente, trataremos un tercer punto de vista sumamente particular, el de Jorge Dotti, quien, basándose en los textos del joven Donoso Cortés, postula la continuidad entre los escritos de juventud y los maduros; y niega la existencia de rasgos que puedan identificarlo con el tradicionalismo, para asociarlo en cambio a un decisionismo formalista.

Las interpretaciones provistas por Sánchez Abelenda, Schmitt y Dotti ofrecen respuestas discordantes a las cuestiones de la religión y la tradición en Donoso Cortés. En este sentido, postulamos que estas tres vías de acceso al pensamiento donosiano pueden caracterizarse en lo esencial a partir del modo en que cada

una de ellas responde al problema de la relación de Donoso Cortés con la religión y con la tradición.

Anticipando el esquema que desplegaremos en las páginas que siguen, es posible tabular estas vías de acceso a la obra de Donoso Cortés del siguiente modo:

| | Tradicionalismo (Sánchez Abelenda) | Decisionismo (Carl Schmitt) | <i>Moderatismo</i> (Jorge Dotti) |
|---------------------------------------|---------------------------------------|--------------------------------|-------------------------------------|
| ¿Hay discontinuidad en Donoso Cortés? | SÍ | SÍ | NO |
| ¿Donoso Cortés es tradicionalista? | SÍ | NO | NO |

La ventaja de la selección de autores que hemos realizado reside en la posibilidad de restituir diálogos compartidos. Sánchez Abelenda estudia a Donoso Cortés en discusión con su lectura de Carl Schmitt. Jorge Dotti, a su vez, es un reconocido estudioso de la obra del jurista alemán pero, además, procura distanciarse de las obras de Sánchez Abelenda, a quien lee y critica. A esto puede sumarse que a excepción de Schmitt, los restantes no están incluidos en los cánones interpretativos de la obra de Donoso Cortés, aún cuando se inserten dentro de las visiones posibles de este autor, pues Sánchez Abelenda es un tradicionalista y Dotti construye sus hipótesis sobre el español inspirado por la visión schmittiana. Por último, desde nuestro lugar, ensayaremos una posición alternativa surgida de las reflexiones que aparecerán a lo largo del texto.

Por otra parte, nos interesa aclarar que nuestro retorno a Donoso Cortés no obedece a la posibilidad de recomendar la implementación de un tipo de legitimidad trascendente, ya perimido en esta parte del mundo hace décadas. El decisionismo moral que identificaremos en el autor responde a su intento por recobrar la legitimidad política, dada la insuficiencia de la legalidad del régimen español imperante por entonces. Pero la lección permanente de sus ideas es rescatada por los comentaristas tratados aquí, quienes juzgaron pertinentes las teorías del español para abordar sus propios contextos, imbuidos también de la incapacidad del Estado (de derecho) de dar acabada cuenta de la conflictividad política y social, y de resolverla en consecuencia.

De acuerdo con lo dicho, Donoso Cortés es también un pensador de los tiempos de crisis, aquellos en los que la pura legalidad se ve desbordada por la praxis política. Es por ello que, con independencia de la opción donosiana por la dictadura católica (expuesta más adelante), nuestros comentaristas lo han utilizado para examinar su propia situación de crisis. Schmitt para el derrumbe del Estado de derecho alemán, Sánchez Abelenda para denunciar la violencia político-civil de los años '70 en la Argentina y Jorge Dotti para, a través de Schmitt, dar cuenta del proceso de subordinación del Estado a los poderes económicos privados y que culmina en el estallido social del año 2001 en dicho país. Las consecuencias de cada uno de estos procesos (totalitarismo, dictadura cívico-militar y crisis económica sin precedentes) hablan por sí mismos en cuanto a reconocer la importancia actual de engrosar la comprensión sobre la relación entre legalidad y legitimidad.

La crítica hacia el Estado de derecho no implica abogar por el decisionismo autoritario (aunque las soluciones aquí propuestas, con excepción de Jorge Dotti, son hacia la derecha), pero sí habilita un ejercicio fructífero de pensamiento para reconocer aspectos decisivos en torno a la constitución de regímenes políticos sólidos, tarea fundamental de la teoría política contemporánea.

En el apartado siguiente, desglosaremos brevemente el debate relacionado con la supuesta conversión intelectual y/o religiosa de Donoso Cortés. Junto con esto, describiremos el significado de la idea de tradición en el "tradicionalismo político" español en la época de nuestro autor. Ambos tópicos son necesarios para enmarcar correctamente las discusiones consideradas en este artículo.

Las dos claves interpretativas sobre Donoso Cortés

Dentro de la variedad de temas propuestos por la obra de Donoso Cortés, creemos posible recortar algunos problemas centrales que permiten estructurar un conjunto de lecturas divergentes e incluso opuestas entre sí y que posibilitan vertebrar un punto de vista general sobre el español. En particular, consideramos que los temas de la religión y la tradición ofrecen dos claves de lectura privilegiadas,

que permiten organizar las discusiones en lo relativo al sentido de la obra de Donoso Cortés. De este modo, la respuesta brindada por los comentaristas respecto de estos dos ejes permite reconocer diferentes orientaciones interpretativas. El primer eje refiere a la relación de Donoso Cortés con la religión y remite a los debates en lo relativo a su supuesta conversión al catolicismo. ¿Qué implica esta conversión donosiana? ¿Existe realmente una ruptura total, un camino imposible entre el joven supuestamente liberal y el maduro creyente? El segundo eje remite a la relación con la tradición. ¿Donoso Cortés es un tradicionalista? ¿Debemos ubicarlo en una línea de continuidad con los autores de la contrarrevolución? ¿O debe más bien tenerse por un conservador que, más que renegar de los cambios en sí, lo que detesta son las transformaciones súbitas?

La religión y el problema de la conversión

En relación a la religión y al problema de la conversión, Joaquín Macías López (2010) señala que fue Edmund Schramm, el biógrafo más importante de Donoso Cortés, el primero en introducir la hipótesis de los “dos Donosos”. Según Schramm, aproximadamente a partir de 1842, opera en nuestro autor una “conversión”, que lo lleva de una defensa del liberalismo doctrinario francés a un catolicismo fuertemente reaccionario, que cultivará hasta 1853, año de su muerte.¹ La palabra “conversión” es sugerente no solo por su matiz religioso. Si Donoso Cortés se convirtió al dogma católico, sus motivos no pueden hallarse ni en sus ensayos ni en sus intervenciones filosóficas porque una conversión es inexplicable teóricamente.

Con esto en mente, muchos autores adujeron motivos históricos, biográficos e incluso místicos para justificar esta división. Por ejemplo, Schramm afirma que “fue sin duda la Revolución de febrero [de 1848] la que impulsó a Donoso a la decisión que supone el verdadero viraje de su vida y que le llevó a una concepción total del catolicismo con todas sus consecuencias en el terrero de la política” (1936, p. 185). En cambio,

¹ La selección de periodos varía según el autor considerado. Lo mismo sucede con el carácter progresivo o repentino de su conversión. Al menos a partir de 1837/38 comienza a notarse la influencia del catolicismo en Donoso Cortés. Fecha más o fecha menos, lo cierto es que su último trabajo netamente liberal son las “Lecciones sobre derecho político pronunciadas en el ateneo de Madrid”, de 1836.

para Federico Suárez, la explicación es biográfica y mística a la vez: “No fue la revolución de 1848 lo que hizo variar radicalmente a Donoso. Fue la muerte de su hermano Pedro [...] la muerte de su hermano no fue ni siquiera el golpe de gracia: más bien fue *el* golpe de la gracia” (1964, pp. 119-120); y más adelante sentencia que “la conversión no es obra natural, sino sobrenatural” (1964, p. 120). Suárez además agrega una conversión intelectual, fruto de una lenta y consciente evolución en nuestro autor. De este modo, el intelecto y la fe componen dos desarrollos distintos pero enlazados de su nueva posición católica.

Un dato curioso que da a ver la importancia del problema de la conversión puede notarse en la edición española de sus obras completas de 1891, prologadas por Ortí y Lara. En ellas, el prologuista modifica el orden cronológico de las obras, colocando las de la última etapa al comienzo de la edición dado que “transportado el lector desde el principio a las cumbres altísimas de la sabiduría [...] le será fácil contemplar y ver en las obras que vienen después la flaqueza de la razón y la escasa y mortecina luz que la ilumina” (Ortí y Lara, 1891, p.xvi). Así, los escritos del joven español se hallan en los tomos III y IV a pesar de corresponder cronológicamente a los tomos I y II, tal como se había hecho originalmente en la primera edición (base de todas las posteriores) de Gabino Tejado, en 1854.² Es más, el tomo final viene comentado extensamente por Ortí y Lara, quien intenta demostrar uno por uno los errores del “Donoso oscuro”.³

2 Ambos editores de la bibliografía completa de Donoso Cortés pertenecen al grupo intelectual “neocatólico”, principal transmisor de las obras del español y cuya tarea esencial consistió, desde la segunda mitad del siglo XIX, en la organización de una nueva síntesis política y programática amparada en el catolicismo y opuesta al liberalismo español. Donoso Cortés fue un insumo central para el ideario de esta nueva corriente (González Cuevas, 2015). Las encíclicas anti-liberales *Syllabus* y *Quanta Cura* de Pío IX y la decadencia del carlismo luego de sus dos últimas derrotas militares en 1849 y 1876 acrecentaron la influencia de los neocatólicos, quienes se incorporaron al movimiento carlista luego de la caída de Isabel II hacia 1868. A partir de esa fecha, carlismo y neocatolicismo se volvieron términos equivalentes (Abellán, 1984). Lo que nos interesa mostrar aquí es el carácter político de esta apropiación católico-tradicionalista de la figura de Donoso Cortés, incorporación que exige resaltar al máximo el último periodo de nuestro autor hasta el punto de trastocar las ediciones para presentarnos al Donoso Cortés “verdadero” en oposición a la denuncia del Donoso Cortés “errado” y “confundido” de su juventud.

3 En la actualidad, la última edición de las obras completas de Donoso Cortés corresponde a Carlos Valverde (1970), quien restituye el orden cronológico establecido por Gabino Tejado, además de incluir una extensa cantidad de notas con finalidad aclaratoria y, aun cuando

Así las cosas, es evidente que, si asumimos la hipótesis de que el viraje de Donoso Cortés no es comprensible por la teoría ni por la razón, sino que brota de una conversión íntima, la división entre el Donoso Cortés joven y el maduro es la misma que existe entre dos autores distintos, tanto que pueden estudiarse por separado o puede seleccionarse cuál de ellos es genuino y prescindir totalmente del otro. De este modo, se produce una escisión del pensamiento donosiano, un parteaguas incommunicable. Los comentaristas “discontinuidistas”, en su mayoría referentes de la derecha española católica (Galindo Herrero, 1956; Fagoaga, 1965, por citar solo dos),⁴ se limitan a replicar algunos fragmentos de la correspondencia personal del pensador, donde el autor explicita su conversión. Véase si no la carta de Donoso Cortés del 26 de mayo de 1849 al conde de Montalembert:

Debo aclarar aquí ingenuamente que mis ideas políticas y religiosas de hoy no se parecen a mis ideas políticas y religiosas de otros tiempos. Mi conversión a los buenos principios se debe, en primer lugar, a la misericordia divina: y después, al estudio profundo de las revoluciones. (Donoso Cortés, 1892a, p. 100).

En carta al marqués de Raffin del 21 de julio agrega:

Yo siempre fui creyente en lo íntimo de mi alma: pero mi fe era estéril, porque ni gobernaba mis pensamientos, ni inspiraba mis discursos, ni guiaba mis acciones [...] Dos cosas me han salvado: el sentimiento exquisito que siempre tuve de la belleza moral, y una ternura de corazón que llega a ser una flaqueza: el primero debía hacerme admirar el catolicismo, y la segunda me debió hacer amarle con el tiempo. (Donoso Cortés, 1892b, p. 261).

Estas declaraciones inclinaron a la bibliografía hacia el estudio del Donoso Cortés de los últimos años, como los más reconocidos y

Valverde se permite discutir con Donoso Cortés, alejada notoriamente de las evaluaciones de Ortí y Lara.

4 No obstante, hay que reconocer los múltiples matices respecto al tópico de la conversión. Existen quienes la ensamblan a una evolución intelectual complementaria a la religiosa, como Suárez o el mismo Galindo Herrero, y quienes realizan un corte abrupto, como Ortí y Lara y Fagoaga. Por el momento, baste decir que desde nuestro punto de vista, considerar la transformación de Donoso Cortés como consecuencia “de la gracia” supone una tesis “discontinuidista”, más allá de los referidos matices.

citados de su obra, descuidando los primeros años de producción. En décadas recientes, sin embargo, se acrecientan los trabajos sobre el periodo inicial y se afianzan las tesis continuistas, de origen más bien académico, las cuales han debido contradecir las afirmaciones de su correspondencia (McNamara, 1992; Rivera de Ventosa, 1976; Abellán, 1984; Jiménez, 1999; entre otros).

La reducción de la conversión donosiana a un tema meramente biográfico es a primera vista engañosa para una evaluación de su teoría política, puesto que, si bien no involucra determinaciones de contenido estrictas, repercute en la consideración bibliográfica general del español, muy especialmente en la relevancia otorgada al Donoso Cortés joven. La consecuencia de considerar al primer Donoso Cortés como un autor fallido, inexperto y errado es ignorar completamente lo que allí se trata. De abrazarse el investigador a esta afirmación, tendrá que desestimar más de mil páginas de ensayos, cartas y discursos. Como contrapartida, los continuistas se enfrentan con las confesiones de Donoso Cortés y el problema sucedáneo de ir contra el modo en que el propio autor se piensa a sí mismo.

La tradición y el sentido del conservadurismo

Pasemos ahora a considerar la segunda clave de lectura que separa a los intérpretes de Donoso Cortés, a saber, la cuestión de la tradición. El ideario de la tradición en España tiene sus comienzos a finales del siglo XVIII, cuando un grupo de clérigos reaccionarios combate las nuevas ideas ilustradas francesas, acusándolas de extranjerizantes (Abellán, 1984). Figuras como Diego de Cádiz, Francisco Alvarado y Rafael de Vélez se dieron a la tarea de identificar el proyecto secular de la modernidad con el mal radical (el ateísmo) frente al cual era necesario un llamado a la protección de España contra la Revolución "satánica".

Posteriormente, surge el carlismo, a partir del conflicto dinástico por la anulación de la ley sálica por parte de Fernando VII para favorecer a su hija Isabel y perjudicar a su hermano Don Carlos. La cuestión dinástica se ensamblará con la disputa ideológica entre absolutistas (que proclamarán el origen divino del poder y su ejercicio de acuerdo a la ley de Dios) y liberales (defensores de la soberanía nacional), en un conflicto que dará la nota característica a todo el siglo XIX español (Artola,

1974). Será aquél primer grupo el que se autoproclame defensor de la tradición, a la que asocia con un Estado Católico (o alianza entre “el Trono y el Altar”), con la monarquía absoluta (en manos del rey Carlos y sus herederos) y con el regionalismo.⁵

Concretamente, la principal denuncia de los tradicionalistas radica en la ruptura de la unidad moral católica originada por la modernidad, motivo por el cual, señala Fernanda Llergo Bay, se “propuso recuperar la unidad católica para restablecer la cristiandad, entendida como el conjunto de naciones católicas, y revivir el sentido de comunidad cristiana como fundamento del orden social” (2016, p. 36). Para reforzar este llamado a la unidad aparece la monarquía hereditaria y de origen divino. Pero su poder no será absoluto, sino condicionado por este universalismo religioso, pues el rey perderá su “legitimidad de ejercicio” cuando no sea capaz de garantizar la permanencia de las instituciones tradicionales, en particular de la Iglesia Católica. Como destaca la autora que seguimos, “un buen rey gobernará según la ley natural, las leyes divinas y la tradición, sometido a la autoridad de la iglesia” (Llergo Bay, 2016, p. 38). Precisamente, es esto lo que esperan los carlistas de la monarquía de Don Carlos, única en condiciones de cumplir esta tarea.

Por su parte, los liberales también tienen su dinastía: gracias al estallido de la primera guerra carlista en 1833, la regente María Cristina y luego la reina Isabel II se agrupan con el ala moderada, quienes deciden aceptar la soberanía real para lograr una relación armónica entre la Corona y las Cortes (Artola, 1974). Donoso Cortés forma parte del ala moderada hasta pocos años antes de su muerte.

Donoso Cortés nunca fue carlista. Sin embargo, en sus últimos años, sus posiciones se asemejan en cuanto a la radicalización de su catolicismo y a las objeciones grandilocuentes sobre los defectos de la modernidad liberal. Probablemente, su fidelidad a la dinastía isabelina y su aristocratismo incompatible con ciertas tendencias plebeyas del carlismo, lo hicieron distanciarse de este último hasta el final de su vida. No obstante, debe recordarse que las ideas de nuestro autor se

⁵ La defensa del regionalismo estaba vinculada a la cuestión de la propiedad comunal conocida como foralismo, atacada por las reformas liberales que tendrán lugar, con avances y retrocesos, desde la Constitución de Cádiz de 1812 (Clemente, 1985).

incorporan al carlismo por vía de los neocatólicos que renovaron y consolidaron el movimiento. Según Abellán, estos neocatólicos se caracterizan por una concepción militarista (en consonancia con la dictadura donosiana), por el desprecio de la cuestión social y, sobre todo, por la subordinación del Estado a los intereses religiosos: todos postulados que dotaron de un nuevo grosor intelectual a dicha alianza.

No obstante, tanto Abellán como Tierno Galván destacan que la idea de tradición en España es en realidad una apropiación selectiva de un grupo que veía perder sus privilegios y que adoptó las tesis del tradicionalismo francés para defenderlos, suprimiendo de la historia la pluralidad de modos de vida que caracterizaban al mundo medieval español.⁶ Así, los defensores de la tradición serían tan “extranjizantes” como los del liberalismo.

Habrà que esperar hasta principios del siglo xx, nos advierte Tierno Galván, para que la idea de tradición sea sistematizada con cierta coherencia por Vázquez de Mella, época en la cual el ideario católico se compatibiliza con un concepto más robusto de nación, y esto no es casual, tomando “lo español” una forma más específica (Álvarez Junco, 2014). Según Vázquez de Mella (1980) y su concepto dinámico de tradición, existe una sucesión de generaciones encargadas de transmitir a lo largo del tiempo formas culturales, políticas y religiosas. Es obligación de cada una mejorarla para la generación siguiente. Tradición y progreso, en consecuencia, son indisociables. El progreso solo es posible bajo la operatoria tradicionalista porque todo progreso tiene un sustrato histórico previo bajo el cual ampararse. Dado que España ha cultivado un conjunto de prácticas institucionales con la religión como paraguas y la monarquía como forma de gobierno debe lucharse contra aquellas ideologías políticas que pretenden borrar de plano lo cultivado durante siglos. De ahí la asociación entre Dios, Patria, Rey, tan cara al carlismo (Gambra et. al., 1971), que si bien introduce a la monarquía como un

6 Hobsbawm (2002) destaca que la tradición es un modo ficticio de unir el presente con el pasado. La “creación” de una tradición, fenómeno frecuente en las sociedades del siglo xix europeo, tiene por objetivo reforzar los lazos sociales en momentos de disolución de las viejas formas de organización social. Asimismo, el autor nos recuerda que la sociedad liberal europea posterior a la revolución francesa fue particularmente productiva en la fabricación de tradiciones asociadas a la idea de Nación: celebración de fechas patrias, composición de himnos, elaboración de mitos nacionales, etc. Esto significa que la apropiación tradicionalista denunciada por Abellán y Tierno Galván no es imputable únicamente a los grupos que asumían dicha denominación.

factor ineludible, el rey debe revalidarse a través de la protección de la transmisión cultural. Si bien las ideas de Vázquez de Mella exceden temporal y políticamente a Donoso Cortés es importante referirlo porque la evolución de este marco de ideas es la que ha construido la visión dominante sobre nuestro autor, usualmente remitido a una de las influencias primarias de este ideario. El tránsito que va desde Donoso Cortés hasta Vázquez de Mella describe el proceso de nacionalización del catolicismo, muy importante para la conformación específica del tradicionalismo español (Álvarez Junco, 2014). Esto explica cierta recepción donosiana que privilegia sus últimas obras, pero también la insistencia con la que se han rechazado a otros puntos de vista sobre el autor (en particular los de influencia schmittiana). Con todo, en términos generales, la posición tradicionalista ve en el último Donoso Cortés a un representante de la legitimidad monárquica y del catolicismo antiliberal.

294

Cualquiera sea el caso, lo cierto es que Donoso Cortés se inscribe dentro de la corriente de pensamiento conservadora que nace a principios del siglo XIX en reacción a la Revolución Francesa. De acuerdo con María Grillo (1999), esta corriente dirige especialmente su crítica contra los precedentes teóricos que alimentaron y estimularon la revolución. Así, los intelectuales conservadores atacaron a la ilustración por su excesiva confianza en la razón y en una filosofía de la historia que prometía un constante progreso en sentido positivo. Para Grillo, una consideración adecuada de este pensamiento debe diferenciar entre dos tendencias. Por un lado, la propiamente conservadora, que no cuestiona de fondo los cambios, sino que exige una mayor lentitud de los mismos y que, a la vez, reclama su conformidad con los distintos contextos socio-políticos de los países involucrados. Para esta tendencia, un cambio revolucionario es un cambio repentino y abrupto, cuyo correlato es siempre la violencia y el desorden. Es preciso, entonces, aletargar los procesos e introducir las adaptaciones institucionales necesarias. Edmund Burke es su principal figura.

Los escritores de la segunda tendencia, la llamada contrarrevolucionaria y católica, se aferran a la conservación de las instituciones pasadas porque reconocen en ellas la mejor garantía del orden y de la estabilidad social. La revolución es sinónimo de pecado,

conflicto y anarquía. Los dos hombres más importantes de esta segunda corriente, Louis de Bonald y Joseph de Maistre, son tradicionalistas por su apelación al origen y a la legitimidad divina de los reyes. Ambos atribuyen una función destacada a la Iglesia Católica en el orden social y defienden y valoran positivamente las jerarquías sociales, necesarias para lograr la paz civil. Es difícil ubicar inmediatamente a Donoso Cortés en alguna de estas dos tendencias. El debate respecto de su carácter conservador o reaccionario sigue abierto.

El decisionismo donosiano: la interpretación de Carl Schmitt

La importancia del interés de Carl Schmitt por la obra de Juan Donoso Cortés se cifra en las consecuencias que tuvo para las posteriores interpretaciones sobre este último. A partir de dicho tratamiento, todo aquel que comente la obra de Donoso Cortés se verá obligado a entrar en diálogo con las tesis de Schmitt. De ahí la necesidad de comenzar por los comentarios del jurista de Plettenberg. Ahora bien, la admiración de Carl Schmitt por Donoso Cortés acompaña toda su carrera intelectual, en especial debido a la crítica al liberalismo y a la valoración de la decisión que realiza el extremeño y que le proveen a Schmitt de insumos para criticar la endeble situación en que se halla la República alemana de Weimar. Con todo, los cuatro textos que contienen observaciones sobre el extremeño tienen lugar entre 1922 (cuando publica su célebre *Teología política*) y 1950 (año en el que escribe la introducción a la compilación *Interpretación europea de Donoso Cortés*). Haremos una revisión de la posición schmittiana, para después atender a las preguntas relevantes mencionadas en el apartado anterior.

La reacción ante el liberalismo

Uno de los aportes más significativos de Donoso Cortés al pensamiento político contemporáneo es, para Carl Schmitt, su caracterización del liberalismo. La definición donosiana del liberalismo como clase discutidora es, en opinión de Schmitt “el más sorprendente juicio sobre el liberalismo continental” (2006, p. 57). Con ella Donoso Cortés va al centro de la cuestión. El gran problema de los liberales es su indefinición, su aplazamiento de toda decisión, inadmisibles en una época donde se libra una lucha “apocalíptica” entre el catolicismo

y el socialismo (Donoso, 1854b). El liberalismo, en medio, estorba la concreción de alguno de los dos proyectos.

¿Cuáles son, según el extremeño, las razones dogmáticas de esta consagración absurda a la discusión? En su famoso “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo”, Donoso Cortés echa mano al recurso de la teología política, tomado de Bonald, para argumentar que las razones de esta actitud remiten a la definición de tres proposiciones axiomáticas en relación con la antropología del hombre, la existencia de Dios y el lugar del mal y el bien en el mundo. El razonamiento es el siguiente: las respuestas a cada uno de estos tres puntos permiten delinear los supuestos religiosos y políticos sobre los que descansa toda corriente ideológica.

De acuerdo a los axiomas del liberalismo, el hombre es bueno; Dios existe pero no interviene en el mundo (deísmo) y la maldad es ubicada en las instituciones políticas, o sea, por fuera del hombre y de la sociedad. Esto tiene un correlato político contradictorio para el liberalismo. Es por eso que las consecuencias metafísicas de esta doctrina paralizan cualquier toma de decisión posible, pues un principio anula al otro: el hombre es bueno pero es coartado por el control del Estado, Dios es todopoderoso pero no tiene intervención terrena directa y su equivalente teológico-político, el rey, no gobierna sino que se limita a reinar. Y por último, los liberales sostienen que las instituciones son malas pero aún así afirman su necesidad. El pensamiento liberal incurre así en contradicciones irresolubles que lo conducen a una indecisión política perjudicial para la lucha contra el socialismo. De acuerdo con Sirczuk (2004), Schmitt retoma estas lecturas donosianas para denunciar en su contexto alemán la despolitización y neutralización llevada a cabo por el liberalismo que, en función de dicho aplazamiento, niega los criterios propios de lo político y afirma, por ende, un humanismo de peligrosas consecuencias para aquél no reconocido como parte de la “humanidad”.

Frente a la debilidad metafísica del ideario liberal, Donoso Cortés concentra su crítica en el socialismo. Aplicada la operación teológico-política sobre Proudhon, principal representante de dicha corriente, comprueba una coherencia que sitúa a esta ideología por encima del liberalismo. Los anarquistas y socialistas (Donoso Cortés

equipara ambos términos) parten de la negación de Dios y con ello eliminan toda autoridad, porque trasladada la tesis al terreno político, se hace imposible la obediencia necesaria a todo gobierno. De este modo, deducen de la afirmación antropológica de la bondad del hombre que el mal se halla en las instituciones políticas, por definición opresoras. La ausencia de Dios, el desafío al gobierno establecido y el desconocimiento de toda autoridad operan en favor de la divinización del hombre, al habilitarle la posibilidad revolucionaria de reinventar el orden social. En este punto, Schmitt critica la omisión del pensamiento marxista en el "Ensayo...", pero investigaciones recientes a cargo de Saralegui (2016) han demostrado que Donoso Cortés no podría haber conocido la obra de Marx. Resta a la especulación suponer el lugar que le hubiera otorgado dentro de sus análisis.

Por último, el catolicismo encuentra para Donoso Cortés la fórmula social perfecta. Su antropología sostiene el carácter tendencialmente bueno o malo del hombre de acuerdo con su cercanía a Dios. En tanto ser finito e imperfecto, el hombre solo logrará evitar el mal subordinándose a la autoridad y moral católicas. La verdadera fe en Dios implica el reconocimiento de la debilidad de la razón para el logro de transformaciones políticas. Se trata, en suma, de promover la aceptación del orden divino y sus consecuencias para el gobierno terreno mediante la reconstrucción de la fe erosionada por la reforma luterana, el racionalismo y la modernidad política.

Schmitt se mantiene algo distante del "Ensayo...", al que considera a medio camino entre un buen tratado de teoría política y una mala divulgación del catolicismo. El estilo literario anacrónico y la pobre teología desplegada en sus páginas reducen la efectividad de la obra, y de ahí que el alemán prefiera concentrarse en los discursos. Por último, resulta de interés remarcar la búsqueda de Saralegui (2016) por las referencias a Donoso Cortés presentes en el *Glossarium*, la más importante obra privada de Schmitt. Ciertamente, allí no existen grandes diferencias respecto de sus consideraciones públicas, a excepción del reproche de Schmitt a Donoso Cortés por no haber utilizado la categoría de *katechon* para definir su concepto de dictadura. No obstante, lo cierto es que dicha sugerencia no aparece desarrollada en la obra pública, por lo que habría que considerar cómo

podría asimilarse exactamente una visión más bien formalista sobre la decisión donosiana, como la que Schmitt propone, con la apelación *katechontica* paulina.

La alternativa decisionista

En línea con lo expuesto, en el cuarto capítulo de *Teología política* Carl Schmitt destaca el aporte de los contrarrevolucionarios a la valorización de la decisión. Desde Joseph De Maistre hasta Donoso Cortés o, desde el punto de vista histórico, de la Revolución Francesa a la socialista de 1848, media el pasaje de la legitimidad dinástica a la dictadura. El reaccionario francés todavía llamaba a una restauración plena de la monarquía. En cambio Donoso Cortés, consciente de la radicalidad de la situación de la lucha política creciente contra el socialismo, reclama una dictadura política porque los reyes ya no existen. En efecto, Donoso Cortés, en su "Discurso sobre la dictadura"⁷ de 1849, reclama frente al parlamento español una dictadura política, dada la insuficiencia de la monarquía para hacer frente a la situación revolucionaria:

La monarquía de derecho divino concluyó con Luis XVI en un cadalso; la monarquía de la gloria concluyó con Napoleón en una isla; la monarquía hereditaria concluyó con Carlos X en el destierro, y con Luis Felipe ha concluido la última de todas las monarquías posibles: la monarquía de la prudencia. (1854a, p. 259).

La dictadura, de acuerdo con el extremeño, es un gobierno legítimo. La fragilidad de los tiempos autoriza su aparición e impide otro tipo de elección porque ya no hay libertad. El mundo casi inevitablemente se encamina hacia un despotismo espantoso. Para demostrarlo, Donoso Cortés utiliza su "ley del termómetro", según la cual cada época tiene una relación inversamente proporcional entre la represión interna religiosa (de índole moral) y la represión política (de índole coactiva). A menor temperatura religiosa, mayor represión política.

⁷ En rigor, el discurso suele titularse "Discurso pronunciado en el Congreso el 4 de Enero de 1849". Al menos, así sucede en las dos ediciones de las obras completas de Donoso Cortés realizadas por Gabino Tejado y por Ortí y Lara, respectivamente. No obstante, es frecuente referirse a este texto como "Discurso sobre la dictadura". En la edición de 1970, Valverde lo presenta con esta última denominación. A efectos de ofrecer una referencia más inmediata al lector, optamos también por dicho título.

Ahora bien, si las revoluciones de 1848 verificaron la creciente participación socialista, y si el socialismo contiene un cuerpo dogmático sustancialmente ateo, para Donoso Cortés estamos en una de las épocas de menor represión religiosa y se avecina, en consecuencia, una represión política máxima. Con un elemento más: el desarrollo técnico posibilita la aplicación de una tiranía de extensión sin igual en su capacidad opresora.⁸ Es necesario, concluye Donoso Cortés, una reacción religiosa capaz de restablecer los parámetros de "temperatura". Su éxito es improbable, pero el deber católico exige al menos su intento. Esta ley evidencia un mundo que "camina con pasos rapidísimos a la constitución de un despotismo, el más gigantesco y asolador de que hay memoria en los hombres. A esto camina la civilización" (Donoso Cortés, 1854a, p.266).

Una aclaración final de esta reconstrucción: la discusión parlamentaria en la que participa Donoso Cortés con estas ideas refiere al otorgamiento de poderes extraordinarios al general Narváez en España, para contener los motines callejeros y los pronunciamientos revolucionarios. El "Discurso sobre la dictadura" habla entonces en dos planos: uno atiende a una problemática puntual (la concesión a Narváez) y el otro se enlaza, a partir de este, a una consideración general de las consecuencias de la revolución de 1848. Es característico en Donoso Cortés este tipo de construcción retórica en la cual, partiendo de una cuestión particular, se eleva, a lo largo del relato, hacia lo general.

Para Schmitt (2006), Donoso Cortés advierte la imposibilidad de la monarquía para hacer frente al contexto de crisis. Se vuelve necesario un llamado directo a la dictadura, pero el filósofo español también nos alerta sobre las consecuencias negativas del desarrollo de la técnica cuando afirma que ella no es indicio del progreso del género humano, sino más bien el sustrato que posibilitará una tiranía sin precedentes y cuya capacidad represiva extrema las posibilidades de la violencia política. Con esta relación contraria entre progreso técnico y humano, Donoso Cortés "asestó el golpe de muerte a la filosofía progresista de la Historia" (Schmitt, 2006, p. 7) al remarcar la

8 "Pero ahora, señores [...] las vías están preparadas para un tirano gigantesco, colosal, universal, inmenso; todo está preparado para ello [...] no hay resistencia físicas, porque con el telégrafo eléctrico no hay distancia, y no hay resistencias morales, porque todos los ánimos están divididos y todos los patriotismos están muertos" (Donoso Cortés, 1854a, p. 274)

independencia entre el desarrollo técnico y el moral. Todo lo expuesto da a ver, según nuestro pensador alemán, que los dichos de Cortés son “*algo que difiere de la filosofía de los autores conservadores y tradicionalistas, que, por lo demás, es posible que hayan influido poderosamente en él*” (Schmitt, 2006, p. 39).⁹

Vayamos a otro texto de Donoso Cortés, complementario del anterior. Un año después del “Discurso sobre la dictadura” y frente al mismo parlamento, el español profundiza su concepto de civilización mencionado arriba. En esta oportunidad, su “Discurso sobre la situación general de Europa” identifica dos fases o tipos civilizatorios. El primer tipo está encarnado en el catolicismo, o “civilización afirmativa”, regido sobre los principios del teísmo y reconvertidos, teología política mediante, en una monarquía de amplios poderes. El segundo se compone de tres sub-fases, cada una de las cuales niega una afirmación del teísmo católico, razón por la cual Donoso Cortés las califica de “civilizaciones negativas o filosóficas”. Por orden de aparición éstas son el deísmo (monarquía constitucional), el panteísmo (republicanismo) y, finalmente, el ateísmo (la más peligrosa de todas, correspondiente al anarquismo). En este punto, según el diputado español, se encuentra el continente hacia 1850.

Lo que nos interesa subrayar es el par afirmación/negación otorgado a los principios eminentes de cada civilización. Los dos discursos son complementarios porque la civilización filosófica debe ser frenada por obra de una dictadura que reajuste los niveles de temperatura acordes con el catolicismo y en contra del filosofismo progresivamente negador de Dios, porque solo dentro de los principios católicos es posible la combinación de libertad y armonía social. Volveremos hacia el final del artículo sobre este texto, muy importante para considerar nuestra posición crítica respecto de los intérpretes tratados aquí.

La subestimación del componente religioso

Contra este fondo, es posible ahora evaluar cuál es la respuesta que Carl Schmitt brinda a la cuestión de la religión y de la tradición en Donoso Cortés. Comencemos por recuperar la evaluación schmittiana de la supuesta “conversión” de Donoso Cortés. En un artículo de 1922,

⁹ Las cursivas son añadidas.

Schmitt deja asentada su posición al respecto, al sostener que “su gran importancia teórica para la historia de las doctrinas antirrevolucionarias estriba en el hecho de que *abandona la argumentación legitimista* y ya no formula una filosofía política de la restauración, sino una teoría de la dictadura” (2006, p. 96).¹⁰ En un escrito de 1929 titulado “El infortunio de Donoso Cortés”, opina de otro modo: considera que el español “era, en cierto modo, un converso, por cuanto empezó como catedrático liberal de Derecho político y terminó siendo el heraldo teórico de una dictadura conservadora” (2006, p. 89). Sin embargo, en un trabajo de 1944 desestima la importancia del problema de la conversión:

Por aquel entonces, numerosos liberales y liberaloides, moderados y constitucionalistas de todos los matices [...] cambiaron de rumbo, colocándose decididamente del lado antiliberal [...] Pecaría de superficial quien [...] admitiese una conversión producto del pánico o un viraje brusco. Ya antes de 1848 [Donoso Cortés] era conservador por su actitud política total y cristiano católico por su convicción religiosa. Él mismo califica la muerte de su hermano, acaecida en 1847, de punto inicial de una nueva etapa en su actitud interior. (2006, pp. 15-16).

Por último, en la introducción a su compilación de ensayos *Interpretación europea de Donoso Cortés*, fechada en 1950, afirma que “tan pronto como quedaba restablecida la acostumbrada normalidad, resultaba fácil demostrar que, en rigor, Donoso Cortés no fue sino un típico liberal-conservador del siglo XIX, que a menudo cambiaba de opinión. *Pero Donoso es mucho más que eso*” (Schmitt, 2006, p. 7).¹¹ Es probable que estas consideraciones hicieran que Schmitt no utilizara ninguno de los textos del joven Donoso Cortés, imputación que resaltaré, veremos más adelante, Jorge Dotti (1999). En realidad, Schmitt es ciertamente contradictorio al respecto. El descuido que muestra en cuanto a los motivos o momentos de transformación de Donoso Cortés podría revelar la poca importancia que le concedió al asunto. Ya sea por haber abandonado el legitimismo, por haber sido un liberal o acaso un simple doctrinario; es decir, sin importar claramente lo que Donoso

¹⁰ Las cursivas son añadidas.

¹¹ Las cursivas son añadidas.

Cortés fue antes y después de su conversión, lo fundamental para Schmitt es que hay un solo Donoso Cortés importante: el maduro.

Para concluir, de las dos preguntas fundamentales formuladas al comienzo de nuestro trabajo, la relativa a la conversión y la relativa al tradicionalismo, Schmitt responde afirmativamente a la primera y negativamente a la segunda. El jurista alemán no parece preocuparse demasiado por la cuestión de la conversión del español. Al relegarla a segundo plano, asume que los textos juveniles son simplemente una réplica del liberalismo conservador francés, abandonados en su totalidad luego de su transformación. Además, la comparación que introduce Schmitt entre De Maistre y Donoso Cortés comprueba su intento por separar al español del contrarrevolucionario francés, ya que Donoso Cortés no aboga por una restauración sino que apela a una dictadura no solo como una medida puntual frente a la coyuntura de su país, sino también como único remedio para moderar la represión política europea, posible, como hemos dicho, solo a través de una severa reacción religiosa. Frente a él, se colocan varios enemigos. El liberalismo, que con su indefinición retarda la decisión; el socialismo, como verdadero representante de la opresión política gracias a su ateísmo; y, finalmente, la técnica en tanto soporte material de una nueva dominación de alcance impredecible.

Un aspecto notable es el poco peso otorgado por Schmitt al carácter católico del pensamiento donosiano. No es la adopción de los principios católicos lo que interesa a Schmitt, sino la vertiente decisionista de su aplicación.¹² El jurista alemán parece entregarnos un Donoso Cortés para el cual el contenido de las decisiones pasa a segundo orden, aunque no desaparece, en pos de la sola facultad de decidir. En suma, Schmitt nos presenta un Donoso Cortés converso, decisionista y alejado del tradicionalismo y del liberalismo, que pronostica un porvenir de opresión política en su lectura histórica de los procesos del '48 (a menos que se logre una reacción religiosa) y que rechaza los supuestos de la filosofía del progreso de la historia encarnada en la distintas fases de la civilización europea negativa. El aparato crítico donosiano sirve a Carl Schmitt para cuestionar

¹²Al respecto es interesante notar la escasa presencia de la figura de Donoso Cortés en las publicaciones de Schmitt sobre la Iglesia y el catolicismo.

el desorden político de la República de Weimar y declarar el fracaso de las ideas liberales. Ello le permitirá sostener el reclamo de una figura presidencial fuerte y denunciar el carácter particularista de los partidos políticos, disgregadores de la unidad política alemana. Esto sucederá al menos hasta 1933, cuando el autor se convierta al nazismo. No obstante, el gesto schmittiano de emparentarse con Donoso Cortés omite el contenido católico de la decisión donosiana, central en la determinación del concepto de dictadura de éste último.

La legitimidad trascendente: la posición de Sánchez Abelenda

Una segunda posibilidad hermenéutica de la obra de Juan Donoso Cortés puede hallarse en el trabajo académico del sacerdote argentino Raúl Sánchez Abelenda. La recepción interesa porque constituye un caso típico pero a su vez poco leído de la lectura tradicionalista, por lo que su tratamiento puede resultar novedoso al mismo tiempo que se da cuenta de un tipo de interpretación frecuente de Donoso Cortés. Desarrollaremos sus argumentos en lo que sigue, advirtiendo que los mismos se hallan especialmente dirigidos a criticar el punto de vista schmittiano sobre el español, objetivo usual de la mayoría de las obras tradicionalistas sobre el tema.

~
303
~

El tradicionalismo como equilibrio entre orden y libertad

Durante la segunda mitad del siglo XIX, un importante grupo de eclesiásticos tomó las obras de Donoso Cortés para denunciar las consecuencias funestas de la expansión anti-clerical liberal presentes en Argentina (Caturelli, 1954). Manuel Frías, Fray Mamerto Esquíu y Manuel Pizarro, entre otros, facilitaron una "influencia débil pero real del tradicionalismo" (Caturelli, 1954, p. 89) al valerse de las obras del extremeño que, posteriormente, y como resultado de la crisis del sistema liberal en las primeras décadas del siglo XX, se incorporará al vasto conjunto de ideas nacionalistas.

La constitución del nacionalismo argentino desató la pregunta por "la argentinidad", de la cual se derivaron múltiples respuestas. Una de ellas es el tradicionalismo católico, que identifica a la Argentina con la tradición hispánica, de fuerte componente religioso, incluyéndola dentro de las naciones amparadas en la constelación cultural del

catolicismo.¹³ La heterogeneidad de este movimiento hace imposible explayarnos sobre su diversidad, pues a partir del nacionalismo argentino surge un sinnúmero de posiciones que abarcan desde la izquierda populista hasta el aristocratismo de derecha. El catolicismo político argentino puede ser popular, como es el caso del jurista peronista Arturo Sampay, pero también reaccionario, como el del autor que nos ocupa. En efecto, para el momento en el que Sánchez Abelenda publica su tesis sobre Donoso Cortés, a principios de los años '70, parte del nacionalismo fluyó hacia la izquierda, dando lugar al denominado "socialismo nacional" (Dotti, 2000), en un intento de asociar al peronismo con el marxismo. El marco lo da la etapa final de la proscripción del peronismo, el regreso de Juan Domingo Perón al país en 1973 y su relación tensa con los sectores de la izquierda armada, pero también militante y cuya conclusión histórica se cierra con el golpe de Estado de 1976. Nuestro autor, en cambio, se mantiene dentro del área reaccionaria del catolicismo nacional, movimiento que desde la vuelta a la democracia en 1983 tiene escasa importancia política.

El trabajo de Sánchez Abelenda constituye la recepción tradicionalista argentina más importante de la obra de Donoso Cortés. En ella, la tesis de la conversión se mantiene en los términos planteados por Suarez. Lo que lo distingue es el agregado de una etapa intermedia y de transición entre el joven y el maduro Donoso Cortés, que abarca los escritos entre 1839/40 y 1848 aproximadamente, finalizada cuando la conversión religiosa hace súbita aparición, enlazándose con un desarrollo intelectual progresivo en el que gana lugar la lectura de los tradicionalistas franceses Bonald y De Maistre, que poco a poco horadarán las bases del doctrinarismo de las primeras obras del extremeño. La condensación de la evolución donosiana surge en los albores de la tercera etapa precisamente debido al efecto de la "gracia" divina. Es esto lo que afirma Sánchez Abelenda: "la rendición absoluta de Donoso a la gracia —que el hombre con sus simples medios no puede producir—, su conversión religiosa, fue sin duda obra de un instante" (1969, p. 90) Fue ella la que lo impulsó personalmente a una mayor seguridad respecto de

13 La obra de Devoto (2005) brinda un breve panorama acerca de las ideas de derecha en las primeras décadas del siglo xx en Argentina. Allí, el autor destaca la recepción de la figura de Donoso Cortés en los hermanos Irazusta, los más importantes nacionalistas de la época. Dicha recepción, sin embargo, fue eclipsada por la influencia de Maurras y de la Acción Francesa.

sus posiciones algo titubeantes de mitad de la década de los 30, cuando comienza muy tímidamente a dudar de su defensa de la razón como medio para construir un orden político armonioso.

No obstante lo dicho, nuestro comentarista descubre un elemento que se mantiene intacto durante toda la vida de Donoso Cortés. Ese elemento es la preocupación por la relación entre la libertad y el orden. El hombre es un ser dual que lucha entre dos fuerzas, las de la inteligencia/razón que asocia, las de la voluntad/libertad que disgrega. La división se amplía también al plano social, donde entran en tensión el carácter individual y yoísta de la voluntad (ley del individuo) con la necesidad de relajar el yo para permitir la vida social (ley de asociación). Lo mismo ocurre en el plano político con las tensiones entre el poder, cuya finalidad es mantener la unidad política y el permanente riesgo de desobediencia y exigencia de libertad por parte del súbdito. Las dos características del hombre bañan dichas esferas de acción de tal modo que la posibilidad de lograr una buena convivencia social y política se resuelve solo si se logra armonizarlos en un justo equilibrio. Este es el problema político fundamental, el de hallar un poder político ordenador.

Pero el poder y el orden no son enemigos de la libertad para Donoso Cortés, sino una condición necesaria para su ejercicio. Si la balanza se inclina hacia la voluntad, tendremos un despotismo democrático de masas irracionales o, en otras palabras, un voluntarismo que prescinde de la inteligencia. Donoso Cortés piensa aquí en los terrores de la Revolución francesa. Inadmisibles es también un orden político omnipotente, de uno solo (la monarquía hobbesiana, por ejemplo) que atente contra la libertad humana en nombre de la armonía social. Todo poder humano que se afirme por sí sin límites es perjudicial. No se debe anular ni la libertad ni la razón en el hombre. La voluntad democratizadora y el poder absoluto no conducen a una sociedad justa, equilibrada, armónica en relación con la naturaleza del hombre sino todo lo contrario. En una primera etapa, serán las inteligencias de una aristocracia ilustrada las encargadas de equilibrar el sistema político, mientras que en los últimos años ese papel corresponderá al catolicismo.

El carácter restaurador de la dictadura

Ahora bien, existen circunstancias de crisis, de desorden social y

político que justifican medidas extremas. La más importante de esas medidas es la dictadura. Donoso Cortés habla de ella durante toda su obra y lo hace también durante la segunda etapa de su pensamiento en la “Ley de estados excepcionales” de 1839, un pequeño artículo usualmente soslayado pero no menos importante en el que comenta un proyecto de ley presentado a las cortes en el año 1839 y dónde se reafirma la importancia de la dictadura en momentos de crisis. Por definición, y aquí seguimos el texto de Donoso Cortés, el régimen de excepción previene aquello imposible de anticipar con exactitud, lo que no quiere decir que no puedan tipificarse distintos grados jurídicos de lo excepcional.¹⁴ Al contrario, Donoso Cortés considera que una ley de este tipo debe contemplar las situaciones de riesgo posibles con la suficiente prudencia como para habilitar márgenes de decisión sensatos capaces de resolver la crisis sin cometer abusos de poder.

Lo que nos interesa recalcar es el carácter indudablemente necesario de la dictadura, si así lo piden las circunstancias, de tal suerte que “el legislador que, en tiempos de disturbios y trastornos, aspira a gobernar con las leyes comunes, es imbécil; el que, aun en tiempos de disturbios y trastornos, aspira a gobernar sin ley, es temerario” (Donoso Cortés, 1893, p. 532). Lo común no puede ser la regla en el momento excepcional, pero la excepción tampoco es un poder absoluto, arbitrario, sino más bien un mal necesario. Hasta donde se pueda, deben regirla límites.

Esclarecida la posición de Donoso Cortés, volvamos ahora a Sánchez Abelenda. La cita del párrafo anterior le permite ver el carácter provisorio de la dictadura, de su función limitada en cuanto ella no es creadora, no promulga un orden nuevo a discreción de un decisor dado, sino que recompone una situación descarriada. Siguiendo esta línea, el “Discurso sobre la dictadura” pronunciado casi diez años después también debe leerse en clave principalmente restauradora. ¿Qué restaura? En efecto, el orden social y político. Pero es justamente la inclinación lenta hacia el catolicismo la que terminará de cerrar la argumentación donosiana en un todo coherente porque,

14 “Una ley sistemática sobre el estado de sitio, tomada esta en su sentido más lato, es de todo punto imposible [...] ¿Cómo se ajustan los caprichosos movimientos de una sociedad agitada por la fiebre al cuadro estrecho, proporcionado, inflexible de una ley o de un sistema? [...] Y sin embargo, esa ley imposible es una ley necesaria” (Donoso Cortés, 1893, p. 531).

si aquel escrito del '39 no ofrecía todavía una garantía acerca de cómo conservar el orden restituido, éste de sus últimos años no dudará en que la restauración no es otra cosa que la implantación de la civilización católica. El influjo cultural católico es el único capaz de lograr niveles tales de represión moral interior que permitan disminuir la represión política, de acuerdo a la relación de proporcionalidad inversa establecida por Donoso Cortés como "ley del termómetro".¹⁵

Una dictadura deviene tiranía (poder humano absoluto) si no incorpora en la sociedad los contenidos del dogma cristiano que exigen obediencia a la autoridad. En la lectura de Sánchez Abelenda, más allá de la seguridad donosiana sobre el efecto restaurador del catolicismo, su concepción de dictadura como elemento provisorio, íntimamente atado a las circunstancias y a algunos límites legales (presentes en la "Ley de estados excepcionales", pero también en las "Lecciones sobre derecho político pronunciadas en el Ateneo de Madrid", que discutiremos posteriormente) o del contenido moral religioso ("Discurso sobre la dictadura") alejan su concepción del voluntarismo decisor de la interpretación de Schmitt. Para Sánchez Abelenda, la dictadura donosiana apela a una fundamentación trascendente, superior, divina: la de los valores de la civilización católica. Esta recoge esos valores, no los crea sino que los acepta y trata de hacerlos efectivos en el mundo. Lo que tiene de voluntad humana recae solamente en esta aceptación, en el compromiso activo de realización. En palabras del comentarista: "Donoso busca otra legitimidad más alta, apelando a la instancia superior e inconcusa de lo religioso. De ahí que su segunda navegación no deje de ser legitimista. Su decisión, por tanto, no es un puro voluntarismo" (Sánchez Abelenda, 1969, p. 353).

En su contexto de producción, la lectura de Sánchez Abelenda replica el temor donosiano por el advenimiento del socialismo y su denuncia del desorden político como consecuencia de la insurrección armada del marxismo/peronismo de los años setenta en la Argentina. La identificación de estas últimas fuerzas políticas con el ateísmo es clara y fue inspirada sin duda por la lectura de Juan Donoso Cortés.

¹⁵ Debemos recordar en este punto, el comentario al texto "Discurso sobre Europa" recuperado en el apartado anterior dedicado a la interpretación de Carl Schmitt sobre Donoso Cortés.

La legitimidad trascendente

Apartada la dictadura del núcleo teórico del pensador extremeño, señala Sánchez Abelenda (1969, p. 392), recobra importancia la tradición, pues “el tradicionalismo aspira a descubrir una legalidad trascendente, impresa o revelada desde fuera por la providencia”; identificación que articula lo católico como verdad revelada con su realización soberana efectiva. En efecto, este era uno de los puntos de lo que se “entendía” por tradicionalismo en la España de Donoso Cortés, según nuestro autor: monarquía limitada por la ley divina (en oposición a monarquía absoluta hobbesiana), religión católica como pilar de la tradición y signo del estilo de vida propio de los españoles, entre otros puntos (Sánchez Abelenda, 1969, p. 162).

Esta concepción bien podría funcionar como una autorización al golpe de Estado cometido en Argentina unos años después. Al menos, como justificación del carácter necesario e inevitable del gobierno militar, casi una exigencia de los tiempos, para resolver el supuesto desorden imperante. Debe recordarse que la dictadura argentina de 1976 se autodenominó “proceso de reorganización nacional” y fue notorio su anclaje institucional e ideológico en el catolicismo ortodoxo.

Volviendo a nuestras preguntas iniciales, podría argumentarse que Sánchez Abelenda sostiene la continuidad entre los dos Donosos porque encuentra un dualismo entre la libertad y el orden, entre el yo y la sociedad que permanece constante en el pensador español. Esto es, ciertamente, continuidad. Sin embargo, la proclamación del elemento extra-teórico de una conversión religiosa por medio de la fe, como elemento contundente del traspaso hacia el último Donoso Cortés recalca en el corazón de la interpretación de Sánchez Abelenda. ¿Es continuidad teórica sostener una conversión religiosa? A nuestro modo de ver, esta postulación interrumpe la continuidad, la obra ya no puede pensarse en sus vaivenes, retrocesos y afirmaciones por sí misma, sino que debe recurrirse a la fe personal de Donoso Cortés para explicarse. En cuanto a lo que tiene de tradicional, para Sánchez Abelenda se debe a su adscripción a una legitimidad trascendente: un derecho natural cristiano cuya realización se atribuye excepcionalmente a un dictador (esto en 1848) pero que en tiempos de normalidad responde a una

monarquía regulada por el influjo católico que se comprende además como parte de lo propiamente español.

Moderatismo en Donoso: continuidades más que rupturas

Si bien no puede considerarse a Jorge Dotti como un especialista en Donoso Cortés, creemos importante retomar sus ideas por el interesante contraste que presenta en torno a las visiones dominantes sobre la obra de Juan Donoso Cortés que describimos en los apartados anteriores. Por lo mismo, debe aclararse que su influencia general para los intérpretes de nuestro autor ha sido mucho menor. El interés de Dotti hacia el español llega en realidad por vía de sus profundos estudios sobre Carl Schmitt, en el marco de la recuperación en la Argentina de las ideas del jurista alemán alrededor de los años noventa (Pinto, 2000), tanto para denunciar desde el lado liberal la profusión de decretos de necesidad y urgencia del entonces presidente Carl Saúl Menem como “decisionista” (a menudo con cierta simpleza, como advierte Noretto, 2014), como del lado que podríamos denominar vagamente “estatalista”, cuya misión será recuperar la autonomía de la política frente a los poderes económicos y la valorización del mercado como agente constructor del orden social, típicos del neoliberalismo por entonces dominante.

En el campo de aquellos preocupados por el efecto despolitizador del mercado podemos situar al académico argentino. La defensa de la decisión schmittiana, a la que se quiere diferenciar de la mera “tiranía” funge en parte con el decisionismo donosiano. Pero dado que nos situamos en una época secularizada en la que ya no es posible recurrir a ontologías trascendentes para abonar la legitimidad política, es inevitable el gesto de nuestro comentarista por minimizar dicho componente en la obra de Donoso Cortés. En este apartado desarrollaremos estas hipótesis.

En “Donoso Cortés y Carl Schmitt” (1999) el argentino Jorge Dotti ofrece una lectura unitaria de la obra del extremeño, que no concede importancia al episodio biográfico de la conversión. Muy al contrario, existe para Dotti una gran continuidad entre el joven español y el maduro. En ambas etapas el intelectual extremeño aboga

por un gobierno moderado cuya única diferencia es el abandono de un cuerpo de ideas y su reemplazo por otro. El doctrinarismo francés de su juventud y el catolicismo posterior serían simples medios adecuados para alcanzar un fin moderador, un gobierno del justo equilibrio. En el joven Donoso Cortés, esa función la encarnan las aristocracias legítimas, quienes con su inteligencia lograrán, vía un gobierno representativo, la armonía social. Estas ideas son intercambiadas en el Donoso Cortés maduro por una dictadura política como apelación a un gobierno extraordinario que pueda restituir el orden desmembrado por las revoluciones. Veamos cómo opera esta idea.

La soberanía de la inteligencia

El texto "Lecciones de derecho político pronunciadas en el Ateneo de Madrid" (1836) constituye la obra cumbre del Donoso Cortés doctrinario y sobre ella Dotti edifica el núcleo de su interpretación. Allí, nuestro autor afirma que el hombre posee dos principios. La inteligencia, en tanto facultad que le permite reconocerse a sí mismo y a los demás como seres dotados de razón, permitiendo a los hombres integrarse en una sociedad y, por otro lado, un principio contrario que empuja al hombre hacia el egoísmo y la disgregación. Es un principio volcado hacia el yo, netamente individualista, denominado libertad. Ella es indivisible, intransferible y constituye una unidad, por lo que no puede fragmentarse. Al no poder escindirse y al corresponder a cada individuo, la libertad es perturbadora de lo social.

Dentro de esta sociedad de inteligencias surge la amenaza de la libertad como principio disolvente, lo que justifica la aparición del gobierno político. Su móvil será poner a raya a la libertad para lograr el equilibrio y la armonía social sin caer en el despotismo, porque ser libres es una condición humana que no debe ser anulada por el poder político. ¿Quiénes son los más aptos para ejercer el gobierno correctamente o, lo que es lo mismo, para armonizar las relaciones entre la sociedad y el individuo? Nuevamente, como la razón es principalmente armonizadora, aquellos que mejor la ejerzan, esto es, los más inteligentes, serán los más aptos. Es la soberanía de la inteligencia, tan cara a los doctrinarios franceses lo que aquí replica Donoso. A su vez, existen dos tipos de razón. Una absoluta, propia

de Dios, y otra limitada, propia de los hombres. Esta aclaración es importante, puesto que, si la razón humana es limitada, todo ejercicio político de la razón debe ser también limitado, lo cual afirma no solo el carácter moderado y representativo del gobierno sino también la impugnación a toda forma absoluta e inmanente de justificación del poder. Donoso Cortés aquí piensa sobre todo en la democracia (el pueblo tiene el poder absoluto) y en la monarquía absoluta (el rey tiene todo el poder).

La situación excepcional y el recurso a la religión

Una idea muy importante de las “Lecciones...” para sostener la interpretación dottiana es la posibilidad de la aparición de momentos de enfermedad en una sociedad, en los cuales pueden corromperse o bien las costumbres, o bien las leyes, o ambas a la vez. En el primer caso, Donoso Cortés apela a una dictadura, cuya misión será corregir esas costumbres para devolver el comportamiento social a su cauce normal. En el segundo, basta un enderezamiento normativo desde arriba para reencauzar la situación. Pero existe un caso peor, aquel en el cual “suenan para los pueblos la hora fatal de las revoluciones sociales y políticas; cuando los que obedecen se insurreccionan contra los que mandan [...] cuando el poder constituido y limitado desaparece de la sociedad [...]” (Donoso Cortés, 1854d, p. 199). En estos casos, de grandes conmociones sociales, se pregunta Donoso Cortés si no será necesaria la “omnipotencia social”, el poder fuerte, concentrado que, en vista de una situación excepcional, sea capaz de atemperar la tormenta revolucionaria. A este poder Cortés lo llama “poder constituyente”. Ese poder que “las constituciones no adivinan” (Donoso, 1854d, p. 200), ajeno a la legalidad positiva.

Dotti (1999) apunta en base a esta descripción varias ideas. Primero, que Donoso Cortés está lejos de ser un legitimista o un tradicionalista (segunda respuesta de nuestra clasificación y una anticipación de su crítica a Sánchez Abelenda). No hay, al menos hasta aquí, apelación alguna al origen; todo lo contrario, se afirma contundentemente el carácter limitado del poder. En segundo lugar, nota aquí la consideración de una dictadura frente a la aparición de situaciones de excepción, que restituyen la situación normal de

aplicación del derecho y que combinan aspectos de la dictadura comisarial y soberana, en el significado otorgado por Schmitt (2013). Apuntamos entonces: ausencia de legitimismo y presencia del concepto de dictadura en el joven Donoso Cortés.

Ahora bien, agregando los mismos textos centrales ya comentados del corpus donosiano maduro (“Discurso sobre la dictadura”, “Discurso sobre la situación de Europa” y el “Ensayo...”), Dotti (1999) advierte que para Donoso Cortés la doctrina católica empuja a una moral disciplinada. Es la mejor protección contra la libertad. Solo dentro de la civilización católica el individuo puede ser libre. Solo los principios del catolicismo, su consecuente represión interna, evitan, vía ley del termómetro, el aumento de la represión política. En consecuencia, es el cuerpo de ideas más apto para lograr el ideal de moderación. Es más, la apelación a una dictadura se da en el marco de una situación excepcional, cuyo fin es retrasar el influjo despótico que caracteriza a los tiempos revolucionarios. Lo novedoso reside en el abandono de la confianza en la razón como regulador social, reemplazada ahora por la fe y la represión moral católica. Sumado a esto, se observa la apelación a una decisión de carácter urgente, fruto de la exigencia de los tiempos más que de su vocación católica. ¿Qué se mantiene inalterado? Para Dotti (1999) el ideal de moderación. Donoso Cortés sigue apostando por un gobierno equilibrado, aun en el contexto de un creciente pesimismo sobre el destino histórico del hombre. Y este ideal equilibrado solo puede ser realizado en estas circunstancias apremiantes por el catolicismo. De nuevo: concepto de dictadura y ausencia de legitimismo en el Donoso Cortés maduro.

En resumen, según Dotti, Donoso Cortés exhibe una gran continuidad en toda su trayectoria intelectual, al menos en términos de sus objetivos políticos. Solo ha cambiado el instrumento de alcance de ese equilibrio: si en un principio éste residía en la razón, ahora lo hace en la fe católica. Hasta la dictadura presenta un elemento de continuidad, ya sea que esta se denomine “poder constituyente”, ya sea que corrija las costumbres desviadas o, en el Donoso Cortés de los últimos años, la proclamación de una dictadura moralizante. En todos los casos, el elemento de la excepcionalidad persiste.

Crítica a las tres vías de acceso a Juan Donoso Cortés: los puntos débiles

Posicionar a Donoso Cortés como un converso afecta la relación del comentarista con las obras primeras del autor y modifica por consiguiente su abordaje epistemológico. Cuando se habla del efecto de la “gracia” en su obra, se instaura casi un presupuesto metodológico que sesga el análisis teórico. Schmitt, por su parte, relega el asunto al estatus de un dato menor. Esto le permite concentrarse en los escritos maduros de Donoso Cortés, ignorando el tratamiento poco decisionista que la noción de dictadura recibe durante el período juvenil-intermedio de la producción del extremeño. Acepta la conversión, sin preocuparse demasiado por inquirir sus motivos, debido a que el acento de Schmitt descansa sobre la solución donosiana al peligro de 1848 más que en una preocupación erudita por la presencia y transformación del concepto de dictadura en la obra del español. Schmitt ya había acotado su objeto de análisis antes siquiera de considerar la conversión, porque su interés y admiración residía sólo en el elogio a un conservador que por primera vez dejaba de apelar a una legitimidad regia imposible de recobrar, para de este modo reclamar una decisión urgente.¹⁶

Por el contrario, el lector tradicionalista suele destacar el componente sobrenatural de la conversión como ejemplo de la insuficiencia de la razón en tanto epistemología para el análisis del autor católico. Así como la razón no puede explicarlo todo, Donoso Cortés tampoco es interpretable con prescindencia del influjo de la fe sobre su biografía personal. Aun destacando continuidades, Sánchez Abelenda eleva ese “salto religioso” al hecho iniciático de un Donoso Cortés teóricamente sólido precisamente debido a su conversión, pues ésta lo dotó de una coherencia intelectual que en el pasado se había mostrado ambivalente y confusa. El suceso que justifica su firmeza teórica entre 1847 y 1848 es precisamente la conversión, porque la razón duda casi por definición, pero asesorada por la fe se vuelve además pura convicción.

¹⁶ Bueno (2012) observa esta utilización de Donoso Cortés como “herramienta” teórica, motivo por el cual Schmitt se habría desinteresado por una lectura más prolija del español. Por su parte, Saralegui (2016), destaca el desconocimiento del alemán sobre la obra completa de Cortés.

Por su parte, Dotti se desinteresa de este problema, lo que le allana el camino para pensar que Donoso Cortés fue siempre el mismo. En tal caso, lo único que habría cambiado habría sido el instrumental necesario para reacondicionar Europa del peligro socialista (pasando del doctrinario al católico). El supuesto efecto de la gracia no hace más que obnubilar las continuidades e introducir un elemento *ateórico* allí donde no se encuentra una explicación pertinente para semejante transformación. Por eso las críticas de Dotti a Schmitt, único tema que los separa de su interpretación sobre Donoso Cortés y de ahí sus comentarios contra Sánchez Abelenda, de quien destaca el continuismo, pero rechaza la asimilación del español al legitimismo, como desarrollaremos más adelante.

La conversión, en consecuencia, marca un rumbo, ya sea como presupuesto, ya sea como consecuencia de la visión del investigador, de tal suerte que demuestra ser un tópico necesarísimo para enfrentarse con el estudio del autor. Si bien acompañamos a Dotti en su escisión entre la vida y la obra del extremeño (y en esto su visión es superadora), a nuestro entender dicha operación lo fuerza a cargar demasiado las tintas sobre las continuidades, como si nada hubiese cambiado de fondo, lectura difícil si quiere trazarse una comparación entre las distintas etapas del pensamiento de nuestro autor. Obliga además a posicionarse en contra de las afirmaciones explícitas de Donoso Cortés, que se ve a sí mismo como converso, católico y defensor de la tradición.¹⁷ Naturalmente, el intérprete no tiene la obligación de obedecer a su objeto de estudio, pero sin dudas esto exige una fortaleza argumentativa adicional.

Pasemos a la segunda de nuestras preguntas. Sánchez se rehúsa a ver en la decisión donosiana una creación *ex-nihilo*, en contraste con Dotti y Schmitt. Por el contrario, las circunstancias extremas de la revolución del '48 exigen una dictadura que está muy lejos de ser "creación de la nada". Es enteramente temporal, apela a una serie de valores de naturaleza trascendente que exceden toda decisión personal. Por eso no crea, sino que se alza con una especie de "legitimidad de

17 Como, por ejemplo, en el "Discurso sobre la situación de España", de 1850: "yo represento la tradición, por la cual son lo que son las naciones en toda la dilatación de los siglos. Si mi voz tiene alguna autoridad, no es, señores, porque es mía; la tiene, porque es la voz de vuestros padres" (Donoso Cortés, 1892c.p. 168)

ejercicio” que toma las riendas de la realización católica por el repliegue de la monarquía, muy lamentado por Donoso Cortés. Eso no significa el abandono del monarquismo, sino la conciencia de su ineptitud para hacerse cargo de la situación puntual revolucionaria. Persiste la admiración del extremeño por la monarquía hereditaria como la forma más perfecta de gobierno, como puede comprobarse en su irrenunciable apoyo a la reina Isabel y su anti carlismo. En suma, “la decisión donosiana no pretende la construcción de un orden determinado por imperio de la sola voluntad, sino adhesión al ‘orden’, donde verdaderamente está, y el único que resta” (Sánchez Abelenda, 1969, p. 356).

El alejamiento de las tesis legitimistas y la proclamación de un ideal de moderación, mera transformación de un cuerpo de doctrinas por otro, caracteriza a la posición dottiana sobre Donoso Cortés, en distancia con la de Sánchez, pero no con las de Schmitt. A este último sólo le cuestiona haber concedido demasiada importancia a la conversión donosiana, perdiendo de vista las persistencias entre los dos periodos del español. Coinciden en el tipo de decisionismo presente en la obra donosiana; se trata de una decisión independiente de los contenidos de la fe y del dogma:

Es esta racionalidad independiente de la Gracia divina misma la instancia justificadora de la dictadura, una racionalidad que enseña que, ante la crisis excepcional extrema, la respuesta es la decisión excepcional extrema, *más allá de los contenidos particulares que esa decisión conlleva*, pues ellos dependerán de las circunstancias, de las capacidades personales, y de los detalles particulares de cada caso. (Dotti, 1999, p. 100).

Lo católico en Donoso Cortés se subsume a la conciencia de que su época necesitaba de una decisión que reinstaure el orden como justo equilibrio, en términos de moderación, como armónico intermedio entre los poderes omnipotentes democratizantes y absolutos, propios de la democracia jacobina y de la monarquía hobbesiana. Nuevamente, en sus palabras:

Donoso no abandona nunca, ni siquiera en su última fase, el esquema constitucionalista adecuado a una época que somete la legitimidad dinástica al cribado de una racionalidad moderna,

respecto de la cual el catolicismo del último Donoso no constituye una alternativa sino un complemento teológico-metafísico superior. (Dotti, 2000, p. 530).

Donoso Cortés no incurre en la apelación al origen propia del tradicionalismo español; más bien, su decisión se fundamenta “en la función de la monarquía y en la prioridad metafísica de las premisas iusnaturalistas” (Dotti, 2000, p. 529). Es decir, el principio de la moderación se vale, en la última etapa de los escritos de Donoso Cortés, de un derecho natural de contenido católico porque lo cree capaz de contener las fuerzas disgregadoras y caóticas del socialismo revolucionario. A su vez, podrá impedir la tiranía que asoma junto con el triunfo del ateísmo y de la técnica al servicio de la opresión social. De cuño estrictamente dottiano es la hipótesis de la permanencia del decisionismo a lo largo de los escritos del extremeño: lo único que cambia es el contenido decisional. En suma, el formalismo es una variable constante en Donoso Cortés, pero no así el contenido.

316
Dicho esto, anotemos algunos problemas. En primer lugar, en Sánchez Abelenda la refutación de la decisión donosiana, paso previo a la afirmación de su tradicionalismo, supone primero una interpretación de la decisión schmittiana. Cabe preguntarse si la interpretación de Schmitt provista por Sánchez Abelenda resulta sostenible. En particular, resulta cuestionable sostener que Schmitt concibe a la decisión como “salida de la nada”. Existen al respecto otros planteos. Por ejemplo, Noretto (2014) caracteriza a la decisión schmittiana como una práctica jurídica cuya misión es realizar el derecho. De rechazar esta interpretación nihilista/vanguardista de Schmitt, Sánchez Abelenda se vería obligado a relativizar la separación entre Donoso Cortés y Schmitt. La facilidad con la que Abelenda se desprende del problema de la decisión en la obra de Schmitt empobrece su exégesis donosiana.

Por otro lado, el tradicionalista argentino pierde claridad respecto del legitimismo monárquico cuando afirma que la legitimidad donosiana apela directamente a lo trascendente, sin mediaciones en la figura del rey. ¿Cuáles son los alcances de una decisión *provisoria* que involucra no un desorden político-social puntual, sino más bien toda una Europa que corre el peligro de aclimatarse a los tiempos de

la "civilización filosófica"? Como señala Dotti en su crítica a Sánchez Abelenda, Donoso Cortés no es legitimista porque no apela al origen ni adscribe al carlismo, al que rechazó toda su vida y al que se hubiese acercado sin dudarlo de haberse vuelto tradicionalista. ¿Por qué entonces no se volcó hacia este grupo?¹⁸

Por último, nos distanciamos de la idea de Sánchez Abelenda que considera a la dictadura en Donoso Cortés como una mera respuesta a una crisis puntual y cuya misión concreta es la restauración de la situación precedente, tesis que autoriza al autor a afirmar un monarquismo persistente en Donoso Cortés, pues luego de la excepción la monarquía sería finalmente restablecida. Como sostendremos en el último apartado, desde nuestro punto de vista la severidad de la interpretación donosiana acerca de los peligros de su época radicaliza la duración de la situación dictatorial al punto de eruirse ésta como un reemplazo eficiente para aquella misión otrora correspondiente a la monarquía: la protección del catolicismo o, en rigor, la realización de la moral católica.

En el caso de Dotti, la cuestión reside en si es posible relegar a un lugar tan secundario el contenido católico de la decisión donosiana, en preguntarse si ésta va realmente "*más allá de los contenidos particulares*" (Dotti, 1999, p. 100). Dotti se ve obligado a sostener esta tesis precisamente por sus premisas continuistas, puesto que, si en Donoso Cortés hay algo que persiste, y claramente ello no puede ser el contenido, la única salida es la formalización de la decisión. Por otro lado, aquí se produce el traslado desde Schmitt a Donoso Cortés, puesto que Dotti asimila el decisionismo del alemán con el concepto de dictadura del español. Nuevamente, el análisis, más que sobre Donoso Cortés, es acerca de la justeza de la posición schmittiana y de cuánta influencia hay del español en el alemán. Por su parte, el desprecio de Schmitt por el sentido católico de la decisión donosiana y la búsqueda forzada de una familiaridad teórica entre él y Donoso Cortés acaban en una reducción de la obra de extremeño.

Recapitulemos lo obtenido hasta aquí. La conversión constituye un presupuesto, un postulado previo a la posición de los comentaristas de Donoso Cortés, de tal manera que tanto Sánchez como Schmitt

¹⁸ Para Barytzal (2010) sencillamente porque murió joven.

convalidan el elemento extra-teórico de la función de la Gracia como factor interviniente en su transformación teórica, lo que permite delimitar la hermenéutica de la obra del extremeño, abocándose a los extractos más consistentes con la hipótesis que se pretende avanzar (no es casual que ambos sean católicos). Dotti desplaza esta cuestión, lo que lo obliga (y digamos: lo fuerza) a encontrar una continuidad entre dos etapas tan diferentes. Con todo, realizar un recorrido interpretativo exigió para estos últimos comentadores una consideración previa sobre Schmitt, que, una vez determinada, acerca o aleja a los dos autores estudiados. La interpretación sobre Donoso Cortés es, en estos casos, un corolario de la opinión sobre el pensador alemán.

En suma, el tradicionalismo de Sánchez Abelenda acepta la decisión donosiana, pero despojada de su componente formalista, porque ella solo admite el dogma católico a realizar. Por eso es legitimista, ya que apela a lo trascendente. Schmitt y Dotti sostienen en cambio el carácter creador y fundador de lo político de la decisión donosiana. En ambos casos, lo católico queda puesto en un segundo plano, casi como un contenido circunstancial y subordinado al "orden" como valor prioritario de la dictadura.

La decisión moral en Donoso Cortés

Es importante agregar que la influencia del contexto ha repercutido en los comentaristas relevados. Por un lado, debido al temor a las fuerzas juzgadas como disgregadoras de lo social, ya sea por representar éstas un peligro para la unidad política (Schmitt) o para la moral católica (Sánchez Abelenda) y, por otro lado, en virtud del intento de restituir la autonomía de la política y el ejercicio de la soberanía (Dotti). Estas utilizaciones sobre Donoso Cortés han afectado su interpretación y exigen, a nuestro modo de ver, matizaciones. Para ello, sostendremos la idea de un "decisionismo moral" en Juan Donoso Cortés que incorpore su indudable catolicismo internacionalista, premisa sobre la cual edifica no solo su juicio sobre la excepción sino también su contenido, pero, además, que coloque en el centro a la noción de dictadura, sin la cual es incomprensible el gesto resignado de nuestro autor contra la monarquía. Lo dicho es posible agregando que la conversión no es una

inspiración mística inaprensible teóricamente, ni un dato irrelevante que equilibre sin matices toda la obra de Juan Donoso Cortés.

A nuestro modo de ver y de acuerdo a lo expuesto hasta el momento, Dotti y Schmitt proceden de modo inverso al de Sánchez Abelenda. En aquellos, el catolicismo “empuja” la decisión donosiana soberana, le sirve de excusa, pero no constituye su núcleo. Va de la decisión al dogma. Sánchez Abelenda, a la inversa, piensa al catolicismo donosiano como eje sobre el cual la decisión se constituirá en instrumento de apelación y realización de valores. Va del catolicismo a la decisión, anulada la posibilidad de la monarquía mediadora. Para los primeros, la decisión permanece y el catolicismo es circunstancial. Para el segundo, el dato es el dogma católico y lo coyuntural es la dictadura. La centralidad puede ser ubicada en la forma, en tanto decisión formal señalada por fuera de algún tipo de derecho natural o divino, o en el contenido, en virtud de su apelación al dogma cristiano como premisa de legitimidad.

En consecuencia, creemos ver planteado el siguiente dilema: La decisión donosiana ¿es fruto de la conciencia del desorden político? En tal caso, ¿es el catolicismo un mero instrumento doctrinal, incluso secundario, para hacer frente a las circunstancias de crisis? ¿O es al revés? ¿Quién “arrastra” a quién? ¿El catolicismo obliga a la decisión, dada la victoria inminente de la atea “civilización filosófica”? (Sánchez Abelenda) ¿O la dictadura es un elemento del reordenamiento de lo político cuyo instrumento es la fuerza moral de las afirmaciones de la “civilización católica”? (Dotti – Schmitt).

Para nosotros, la conversión religiosa de Donoso Cortés es un elemento que perturba, antes que esclarecer, los problemas al interior de la obra donosiana. En esto seguimos a Dotti, bajo la presuposición de que los escritos del intelectual extremeño no necesitan de aportes subsidiarios, más allá de los que una ubicación histórico-contextual puedan proporcionar. Por otro lado, creemos necesario modificar la prioridad de los dos elementos interpretativos desplegados como dos momentos (catolicismo – decisión; decisión – catolicismo) de la dictadura donosiana. Aun admitiendo que aquí se simplifica la visión de nuestros intérpretes, considerar la subsunción de uno de estos elementos al otro cercena la oportunidad de verlos en conjunción,

interactuando a través de una serie de elementos intelectuales e históricos. Es decir, la conciencia de la decisión no estriba solamente en la lectura del fracaso de la monarquía de su tiempo para hacer frente a las vicisitudes del socialismo revolucionario de 1848, sino que, a partir de una lectura católica (que es específica y particular de sus últimos años), la tensión civilización filosófica/civilización católica habilita la consideración de los tiempos que corren como verdaderamente excepcionales, a un punto apocalíptico. Este dramatismo no se observa en el primer Donoso Cortés y es eminentemente función de su nuevo prisma católico, que se combina con la observación empírica de los acontecimientos del '48.

Si hasta aquí hay cambio en el español, ¿qué persiste entonces? Con Sánchez Abelenda y hasta cierto punto con Dotti, creemos que lo que se mantiene es el dualismo antropológico y, en general, el dualismo en los planos social y político. Este dualismo exige en tiempos normales de un cierto grado de libertad en los hombres para la construcción de un orden moderado en los regímenes políticos. Por su parte, Rivera de Ventosa (1976) ha ampliado la lista de constantes identificando otras tres: Dios como última causa de los hechos históricos, la importancia atribuida a la historia para la validez empírica de las tesis políticas y el lugar disgregador de la voluntad en lo social.

Más allá de las persistencias que pueden identificarse en Juan Donoso Cortés, el dramatismo de su interpretación histórica católica modifica cualitativamente una serie de conceptos que, aunque ya presentes en sus primeros escritos, adquieren otro tono hacia el final de su vida. Esto aparece especialmente en el concepto de dictadura, repercutiendo sobre su enfoque decisionista y sobre la idea de tradición en su obra. Nuestro objetivo es mostrar esta particularidad y a ello dedicaremos los párrafos restantes.

Contra este fondo discontinuista debe comprenderse entonces el concepto de dictadura. Tanto Rivera (1976) como Jiménez (1999) observan continuidad entre el primer Donoso Cortés y su discurso pronunciado en 1849. No obstante, a nuestro modo de ver, la especificidad católica de sus últimos años trastoca el significado de la decisión dictatorial.

La decisión donosiana es, en la última etapa de sus escritos, ineludiblemente católica y por ende moral, por cuanto que no va “*más allá de los contenidos particulares*” (Dotti, 1999, p. 100). Esto, debido a que la conciencia de la situación excepcional es resultado de la lectura católica y, además, de ella misma emanan los contenidos a realizar (que no pueden ser otros, que son precisamente urgentes por ser activados frente a ideologías “satánicas”). Sobre la excepción decide, en cierto modo, el catolicismo. Donoso Cortés apela a ese dogma para interpretar la coyuntura. Ese tamiz interpretativo le devuelve una lectura que hace urgente la decisión, que apela a ella de modo temporal, aunque en este caso “temporal” involucra una reconstitución de toda Europa y no solamente apunta a apagar el fuego revolucionario en España. Esto desdibuja el carácter “puntual” y concreto de la decisión dictatorial, como afirma Sánchez Abelenda. A propósito de este último comentarista, el supuesto monarquismo del extremeño no impide señalar que, de acuerdo al juicio donosiano, los monarcas son insuficientes para realizar una reordenación soberana (Duch, 2014). Más allá de sus preferencias ideales por tal o cual forma de monarquía, frente al '48 no hay rey posible. Sánchez Abelenda no observa este cambio en Donoso Cortés, porque le atribuye una defensa de la monarquía como régimen ideal que difiere del sentimiento del español frente a las dificultades concretas de su época. El español puede validar a la monarquía hereditaria y en efecto lo hace; sin embargo, al momento de reconocer su ineficacia, adscribe enseguida a una dictadura, única capacitada para enfrentar al socialismo. Este aspecto fue muy bien captado por la lectura schmittiana, al menos en cuanto a la verificación de que lo anteriormente comentado no se halla presente en el primer Donoso Cortés. No hay allí apocalipsis ni lucha final civilizatoria.

Por lo mismo, no hay límites claros para la recomposición de la situación excepcional. La misión de la dictadura reside en la disminución del “termómetro interno-moral” y no en la reordenación de la forma de gobierno. Es importante destacar que este concepto es notoriamente diferente del presente en las “Lecciones...” y en la “Ley...”, pues en ambos textos ella aparece como concentración del poder durante un tiempo determinado (a menudo jurídicamente

definido) para restablecer el orden y las costumbres, y permitir así el desarrollo normal del gobierno. En cambio, la dictadura en sus últimos años va más allá, apunta a reconfigurar las relaciones sociales a través de la restitución de la moral católica porque ella es la única capaz de atemperar los impulsos voluntaristas del hombre.

Relacionado con esto se encuentra el problema de la tradición en la obra de Donoso Cortés. Desde nuestro punto de vista, tradición en Donoso Cortés es esencialmente civilización católica. Es, además, una visión que abarca a toda Europa, a la que España pertenece como integrante del catolicismo del continente.¹⁹

Si bien Donoso Cortés no fue carlista, toma sin embargo la terminología de la época y por la cual lo tradicional, lo español, ocupará un lugar internacional amparado en el catolicismo. Es por ello que Donoso Cortés no es un monárquico a rajatabla, al menos en lo que ella tiene de "propiamente español". Los tiempos que le tocó enfrentar evidenciaron la imposibilidad de la "legitimidad de ejercicio" de las autoridades regias. Si la monarquía no puede proteger al católico, será momento entonces de hacerla a un lado para restaurar los verdaderos principios morales de la civilización. Si dicha forma de gobierno fue en el pasado su mejor garantía (y quizás lo sea en general, en un sentido teórico), el caso es que en la actualidad ya no puede responder a las exigencias de la lucha entre el bien y el mal.

En consecuencia, a tono con la época, lo tradicional en Donoso Cortés se confunde con la catolicidad. Al no existir monarquías fuertes, cobra máxima importancia la pura legitimidad de ejercicio, es decir, la dictadura política para defender la civilización. La prioridad de la

19 Es esta la tesis de Álvarez Junco (2014), quien ha destacado este europeísmo en Donoso Cortés cuando recuerda que durante al menos la primera mitad del siglo XIX, en la famosa fórmula carlista de Dios, Patria y Rey los tres términos no eran equivalentes. Patria y Rey fluyen como conceptos subsidiarios, acoplados al catolicismo, elemento fuerte de la tríada. La patria "no significa más que un conjunto de "tradiciones", creencias, privilegios, leyes e instituciones fundamentales, que en absoluto eran privativas de España" (Álvarez Junco, 2014, p. 197). Por su parte, la figura monárquica implicaba una distinción entre legitimidad de origen y de ejercicio, por la cual la obediencia al rey no se justificaba por la mera herencia, sino que su poder debía confirmarse en la defensa de la tradición, o sea, en la protección del catolicismo. Con el tiempo, la tríada se equilibrará, dando forma más acabada a "lo español", pero para ello, será necesario un acercamiento entre la idea de Nación (todavía en posesión de los liberales) y el catolicismo, que se realiza en toda su extensión a principios del siglo XX.

restitución "tradicional" habita en la recomposición de lo moral y no de lo político, a lo que se llega después, casi de modo automático, cuando aumenta el termómetro católico. De ahí que no se trate de reimplantar formas de gobierno perimidas, sino de reorganizar las subjetividades sociales en clave de obediencia a la autoridad de Dios y de sus representantes terrenos. De ahí que sea esencial el contenido decisional en la obra de Donoso Cortés. Con su formalismo, Dotti y Schmitt impiden pensar en esta transformación conceptual del español y lo "modernizan" en exceso, despreciando el elemento ético-católico cuya realización es el verdadero objetivo de una medida tan extrema como la dictadura. Pero también Sánchez Abelenda incurre en una equivocación cuando caracteriza a la dictadura donosiana como provisional a la vez que sobrevalora la opinión de Donoso Cortés sobre la monarquía como régimen ideal, pues si esto fuera así ya no sería posible explicar el peculiar dramatismo de sus últimos años de producción y la importancia de lo que según Donoso Cortés estaba en juego. De este modo, la dictadura se enmarca en un horizonte que podríamos llamar "diacrónico", más que "sincrónico", como podría haber sostenido Sánchez Abelenda.

La decisión donosiana estriba en la realización de valores trascendentes, legítimos en virtud de su posición supraterrrenal. La reacción tiene como objetivo moralizar la política. Se espera con ello, hacia final del proceso, la progresiva elevación religiosa de los habitantes de la nación española y su reinserción bajo los parámetros de la "verdadera" cultura. Desplazar al monarca de este proceso muestra la preeminencia religiosa del extremeño sobre otros componentes de "lo español", como la legitimidad monárquica. Entre el trono y el altar, Donoso Cortés prioriza el altar, porque el primero solo se justifica en su protección del segundo. Por eso la dictadura no es un gobierno provisorio cuya misión sea acondicionar la situación para el regreso del monarca, sino que, a través de su decisión moral, debe sostener al catolicismo.

En resumidas cuentas, catolicismo y decisión existen en Donoso Cortés de modo asociado, indisoluble y hasta cierto punto alimentándose mutuamente: lo católico (elemento central de la tradición) revela la excepción, la decisión personal revela la insuficiencia de la monarquía y realiza dentro del orden político

el influjo moral católico, a través de una dictadura que, si bien no tiene carácter de orden nuevo (pues apela a un dogma presente y trascendente) tiene atada su definición al logro sostenido de una represión interna religiosa en el hombre. En consecuencia, en vez de un decisionismo formal o legitimista, lo que observamos es una decisión moral, que se vale de una interpretación de la excepción surgida de la propia adopción del catolicismo y que realiza en el mundo las nociones de lo justo propuestas por su doctrina, a través de una dictadura ética de largo alcance continental y temporal.

Referencias bibliográficas

- Abellán, J. (1984). *Historia crítica del pensamiento español* (Vol. 1-4). Madrid, MD: Espasa-Calpe.
- Álvarez Junco, J. (2014). *Mater dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*. Madrid, MD: Taurus.
- Artola, M. (1974). *La burguesía revolucionaria (1808-1874)*. Madrid, MD: Alianza.
- Bartyzel, J. (2010). Tres encarnaciones de Donoso Cortés: constitucionalista-decisionista-providencialista. *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada. Revista de historia y filosofía jurídico-políticas*, (16), 139-146.
- Bueno, R. (2012). Carl Schmitt, leitor de Donoso Cortés: ditadura e excecao em chave teológico-medieval [Carl Schmitt, lector de Donoso Cortés: dictadura y excepción en clave teológico-medieval]. *Revista Brasileira de Estudos Politicos*, (105), 453-494. Doi: 10.9732/P.0034-7191.2012v105p453
- Caturelli, A. (1954). Donoso Cortés en la Argentina. *Sapientia. Revista tomista de filosofía*, (32), 88-102.
- Clemente, J. (1985). *Las guerras carlistas*. Madrid, MD: Sarpe.
- Devoto, F. (2005). *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI
- Donoso Cortés, J. (1854a). Discurso pronunciado en el congreso el 4 de enero de 1849. En Gavino Tejado (Ed.), *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 3, pp. 243-302). Madrid,

MD: Imprenta del tejado.

- Donoso Cortés, J. (1854b). Discurso sobre la situación general de Europa. En Gavino Tejado (Ed.), *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 3, pp. 303-326). Madrid, MD: Imprenta del tejado.
- Donoso Cortés, J. (1854c). Ensayos sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. En Gavino Tejado (Ed.), *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 4, pp. 18-300). Madrid, MD: Imprenta del tejado.
- Donoso Cortés, J. (1854d). Lecciones de derecho político pronunciadas en el Ateneo de Madrid. En Gavino Tejado (Ed.), *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 1, pp. 303-326). Madrid, MD: Imprenta del tejado.
- Donoso Cortés, J. (1892a). Correspondencia con el señor conde de Montalembert. En Ortí y Lara (Ed.), *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 2, pp. 93-102). Madrid, MD: Sociedad Editorial de San Francisco de Sales.
- Donoso Cortés, J. (1892b). Correspondencia con el Sr. De Blanche Raffin (sobre la conversión de Donoso Cortés). En Ortí y Lara (Ed.), *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 2, pp. 260-268). Madrid, MD: Sociedad Editorial de San Francisco de Sales.
- Donoso Cortés, J. (1892c). Discurso sobre la situación de España. En Ortí y Lara (Ed.), *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 2, pp. 145-170). Madrid, MD: Sociedad Editorial de San Francisco de Sales.
- Donoso Cortés, J. (1893). Proyecto de ley de estados excepcionales, presentado a las últimas Cortes por el Ministerio de Diciembre. En Ortí y Lara (Ed.), *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 3, pp. 525-542). Madrid, MD: Sociedad Editorial de San Francisco de Sales.
- Donoso Cortés, J. (1970). *Obras completas* (Vol. 1-2). Madrid, MD: BAC.
- Dotti, J. (1999). Donoso Cortés y Carl Schmitt. En M. Grillo (Ed.), *Tradicionalismo y fascismo europeo* (pp. 61-102). Buenos Aires,

Argentina: Eudeba.

Dotti, J. (2000). *Carl Schmitt en Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Homo Sapiens.

Duch, L. (2014). *Religión y Política*. Barcelona, CT: Fragmenta.

Fagoaga, M. (1958). *El pensamiento social de Donoso Cortés*. Madrid, MD: Nacional.

Galindo Herrero, S. (1956). La transformación de Donoso Cortés. *Temas españoles*, (26), 1-34.

Gambra, R. et.al (1971). *¿Qué es el carlismo?* Madrid, MD: Escelier.

González Cuevas, P. (2015). La proyección de Donoso Cortés en la política española de los siglos XIX y XX. En *Donoso Cortés, el reto del liberalismo y la revolución* (pp. 145-174). Madrid, MD: Archivos de la Comunidad de Madrid.

Grillo, M. (1999). Introducción. En M. Grillo (Ed.), *Tradicionalismo y fascismo europeo* (pp. 9-12). Buenos Aires, Argentina: Eudeba.

Hobsbawm, E., y Ranger T. (Eds.). (2002). *La invención de la tradición* (O. Rodríguez, Trad.). Barcelona, CT: Crítica.

Jiménez, P. (1999). La reacción contra la historia: Donoso Cortés y Carl Schmitt. En *Nuevas tendencias historiográficas e historia local en España: actas del II Congreso de Historia Local de Aragón, Huesca, 7 al 9 de julio*, 401-416.

Llergo Bay, F. (2016). *Juan Vázquez de Mella y Fanjul. La renovación del tradicionalismo español*. Tesis Doctoral. Pamplona, NC: Universidad de Navarra.

Macías López, J. (2010). Balmes y Donoso Cortés ante la política española en el siglo XIX. *Revista Catobepilas*, 105. Recuperado de <http://www.nodulo.org/ec/2010/n105p14.htm>

McNamara, V. (1992). Juan Donoso Cortés: un doctrinario liberal. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, (72), 209-2016.

Nosetto, L. (2014). Decisionismo y decisión. Carl Schmitt y el retorno a la sencillez del comienzo. *Revista Post-Data*, 20(2), 295-319.

Ortí y Lara, J.M. (1891). Prólogo. En Ortí y Lara (Ed.) *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 1, pp. iii-cxv).

- Madrid, MD: Sociedad editorial de San Francisco de Sales.
- Pinto, J. (2003). *Carl Schmitt y la reivindicación de la política*. Buenos Aires, Argentina: Proyecto editorial.
- Rivera de Ventosa, E. (1976). El joven Donoso Cortés ante la problemática de su tiempo. *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, (3), 291-323.
- Sánchez Abelenda, R. (1969). *La teoría del poder en el pensamiento político de Juan Donoso Cortés*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Saralegui, M. (2016). *Carl Schmitt, pensador español*. Madrid, MD: Trotta.
- Schmitt, C. (2006). *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Buenos Aires, Argentina: Struhart y Cía.
- Schmitt, C. (2009). *Teología Política*. Madrid, MD: Trotta.
- Schmitt, C. (2013). *Ensayos sobre la Dictadura: 1916-1932*. Madrid, MD: Tecnos.
- Schramm, E. (1936). *Donoso Cortés, su vida y pensamiento*. Madrid, MD: Espasa-Calpe.
- Sirczuk, M. (2004). La crítica al liberalismo: Carl Schmitt y Donoso Cortés. En *Cuando el pasado ya no alumbra el porvenir* (pp. 55-88). Buenos Aires, Argentina: Del Molino.
- Suarez, F. (1964). *Introducción a Donoso Cortés*. Madrid, MD: RIALP.
- Tierno Galván, E. (1962). *Tradición y modernismo*. Madrid, MD: Tecnos.
- Vázquez de Mella, J. (1980). *El tradicionalismo español. Ideario social y político*. Buenos Aires, Argentina: Dictio.

⌘ INFORMACIÓN PARA AUTORES ⌘

INFORMATION FOR AUTHORS

Política editorial

Enfoque y alcance

El ámbito científico de **Las Torres de Lucca** (Revista Internacional de Filosofía Política) comprenderá el propio de la filosofía política, sin perjuicio del carácter interdisciplinar que en los últimos años opera en este campo: tanto la aportación proveniente de las áreas tradicionalmente vinculadas directamente a él (filosofía moral, filosofía del Derecho, teoría política), como las que se han ido incorporando hasta hoy (economía política, filosofía de la historia, psicología, neurofisiología y, en menor medida, otras ciencias), nos interesan en la medida en que enfoquen su tratamiento sobre el terreno propio de los asuntos públicos y proyecten luz directa en la reflexión política contemporánea. Del mismo modo, la referencia a problemas clásicos habrá de percutir sobre las cuestiones presentes.

La revista no se comprometa con ninguna escuela ni ideología. Sin embargo, si nos comprometemos con el rigor argumentativo y la claridad expositiva. Por ello, aunque la nueva publicación está dirigida al entorno académico y diseñada para el público especializado; se aspira también a que despierte interés en un lector no técnicamente formado en estas disciplinas, pero interesado por las cuestiones públicas que inevitablemente le atañen.

Pretendemos que el alcance de la revista sea internacional. Así, se editarán trabajos en español e inglés, y se aceptarán excepcionalmente (y por razones de calidad y relevancia) originales en francés, portugués, italiano o alemán, que serán traducidos al español y publicados en formato bilingüe.

Nos interesa en particular cubrir el ámbito ibérico europeo e iberoamericano, campo singularmente abierto, por lo muy fértil, para publicaciones especializadas de este tipo. Para tal objeto contamos, en los comités asesor y evaluador, con expertos de distintos países incluidos en ese campo geográfico.

Es propósito fundante de este proyecto, pues, ser escenario difusor, divergente y convergente a la vez, de la actividad investigadora en el área del pensamiento político ibero-iberoamericano. Pretendemos

generar una localización ubicua que destape y vincule a la dispersa y agazapada desbandada de especialistas en estos países: un dinámico paradero que haga de ella visible comunidad de autores capaces de crear trabajos de calidad, y que acabe siendo referencia en el campo del pensamiento político contemporáneo internacional. Sin embargo, y precisamente para reforzar esa especificidad geográfica, se quiere huir del ya casi proverbial aislamiento territorial, hoy impertinente. Con ese objeto, se promoverá la participación de especialistas de todo el mundo. Así, y como estímulo si se quiere, se procurará mezclar a figuras relevantes de un lado con valores emergentes del otro.

Hemos optado por la publicación electrónica, pues consideramos que hoy es más eficaz este formato, por diversas razones bastante obvias.

La revista tendrá periodicidad semestral (un número invernal, otro estival) y presentará escritos de extensión razonable en los que puedan desarrollarse adecuadamente tesis de cierto empaque. Preferiremos, así, publicar en cada número pocos trabajos, pero de calidad y relevancia, que abundantes anécdotas en busca solo de mérito curricular.

Se publicarán artículos científicos, reseñas informativas y críticas, entrevistas a autores destacados y breves textos clásicos relevantes, en forma de originales y traducciones inéditas. Todo el contenido de la revista será de libre acceso, distribuido bajo la licencia *Creative Commons* (by-nc-sa).

Huelga apuntar que la apuesta por la calidad, el rigor y la relevancia implica la aceptación por nuestra parte de trabajos fundados sobre cualquier postura ideológica, pública o privada. Nos interesará la polémica fértil. Así, se aceptarán réplicas a trabajos ya publicados, que promuevan discusiones fecundas y serias.

Políticas de sección

| | Abrir envíos | Indizado | Evaluated por pares |
|---------------------|--------------|----------|---------------------|
| Artículos | ✓ | ✓ | ✓ |
| Traducciones | ✓ | ✓ | ✓ |
| Semblanzas | ✓ | ✓ | ✗ |
| Recensiones | ✓ | ✓ | ✗ |
| Notas y discusiones | ✓ | ✓ | ✓ |

| | Abrir envíos | Indizado | Evaluado por pares |
|-------------------|---------------------|-----------------|---------------------------|
| Autores invitados | ✘ | ✓ | ✘ |

Proceso de evaluación por pares

1. El Consejo Editorial de "Las Torres de Lucca" se suscribe al siguiente "Código de buenas prácticas" elaborado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España. http://lastorresdelucca.org/public/codigo_de_etica.pdf
2. La revista no cobrará ningún cargo por la recepción de artículos ni por su evaluación.
3. Se efectuará una revisión editorial previa de todos los artículos recibidos. Serán criterios excluyentes para la admisión de los trabajos: 1.º no cumplir la exigencia de originalidad y carácter inédito de los artículos; 2.º no incidir en el ámbito científico cultivado por la revista; 3.º excederse en la extensión establecida según el tipo de colaboración; 4.º no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada; 5.º no enviar el trabajo en el soporte requerido.
4. Todos los artículos que cuenten con el visto bueno del Consejo Editorial serán arbitrados por dos evaluadores externos. El arbitraje se realizará por pares y con doble anonimato.
5. El Secretario remitirá a los autores una comunicación motivada de la decisión tomada por el Consejo Editorial, asegurando el anonimato en todas las etapas del proceso.
6. Los artículos evaluados podrán ser recibir los siguientes dictámenes: a) Aceptación incondicional; b) Aceptación sujeta a las mejoras propuestas, c) Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente; d) Rechazo incondicional.
7. El dictamen de los evaluadores será inapelable.
8. Se publicarán solo los artículos que cuenten con 2 (dos) dictámenes de "aceptación incondicional".
9. Tras el dictamen de los evaluadores el Secretario notificará al autor y le remitirá los formularios de evaluación. En caso

~~~~

333

~~~~

de discordancia en el dictamen de los evaluadores y antes de notificar al autor el Secretario recurrirá a un tercer evaluador.

10. Los artículos evaluados con dictamen "Aceptación sujeta a las mejoras propuestas" serán reenviados al autor con las indicaciones sugeridas por los evaluadores. El autor podrá:
a) desistir de su publicación; b) reenviarlo atendiendo las sugerencias de los evaluadores. En caso de reenviar el artículo el mismo será remitido al evaluador original para la aprobación o rechazo de las correcciones.
11. Los artículos evaluados con dictamen "Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente" serán evaluados nuevamente como envíos originales.
12. Los autores deberán corregir las pruebas antes de su publicación.

Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento. Tanto el acceso a los artículos como el envío de originales para su publicación está libre de costes económicos.

Editorial Policy

Focus and Scope

The scientific scope of **Las Torres de Lucca** (International Journal of Political Philosophy) will be to comprehend the characteristics of political philosophy, in line with the interdisciplinary character that has operated in this field during the last several years. We welcome contributions from the areas traditionally linked directly to political philosophy (moral philosophy, philosophy of law, political theory), as well as from those that have been incorporated up to the present day (political economy, philosophy of history, psychology, neurophysiology and, to a lesser extent, other sciences) as long as their scope is focused on the treatment of public affairs and sheds light on contemporary political reflections. In the same way, the reference to classic problems should be brought to bear on contemporary questions.

The journal does not commit itself to any school of thought, style or ideology. However, we do commit ourselves to argumentative rigor and expository clarity. Thus, the new publication is directed towards the academic environment and designed for the specialized reader; but the publication also aspires to awake interest in the reader who is not technically formed in these disciplines, but is interested by the public questions that inevitably affect him or her.

We expect that the scope of the journal will be international. Thus, articles will be published in Spanish and English, and original articles in French, Portuguese, Italian, or German will be accepted as exceptions (depending on their quality and relevance), translated into Spanish and published in a bilingual format.

We are particularly interested in covering the Spanish/Latin American realm, particularly lacking in specialized publications of this type. With this in mind, we count on experts from the distinct countries included in this geographic area.

Research activity in the area of Spanish/Latin American political philosophy is one of the founding aims of this project. We wish to be a place of thought and reflection, divergent and convergent at the same time. We are trying to generate a ubiquitous location for the specialists

in these countries: a dynamic stopping point that makes itself a visible community of authors capable of creating quality works, becoming a key reference point in the realm of contemporary international political thought.

Nonetheless, and precisely to reinforce that geographic specificity, the journal wants to flee from the almost proverbial territorial isolation that is inappropriate in the present day. With this objective, the participation of specialists from all over the world will be promoted. Thus, and as a stimulus, relevant figures from one side with emerging values of another will be procured and mixed.

We have opted for electronic publication because we consider the format to be the most effective in the present day, for diverse, obvious reasons.

Section Policies

| | Open Submissions | Indexed | Peer Reviewed |
|-----------------------|------------------|---------|---------------|
| Articles | ✓ | ✓ | ✓ |
| Translations | ✓ | ✓ | ✓ |
| Biographical Sketch | ✓ | ✓ | ✗ |
| Book Reviews | ✓ | ✓ | ✗ |
| Notes and Discussions | ✓ | ✓ | ✓ |
| Invited authors | ✗ | ✓ | ✗ |

Peer Review Process

1. The Editorial Board of Las Torres de Lucca subscribes the following "Code of Good Practices". http://lastorresdelucca.org/public/cdigo_de_etica.pdf
2. The journal will not charge any fee for receiving articles or its evaluation.
3. Prior editorial review is made to all submissions. Submissions may be returned to authors who: 1.º Not satisfy the requirement of originality and unpublished character of the articles; 2.º Do not refer to the field of the magazine; 3º exceed the extent established

- for the type of collaboration; 4^o do not meet formal requirements as directed; 5^o do not send the work in the required support.
4. All submissions that have the approval of the Editorial Board will be refereed by external reviewers. The arbitration shall be conducted by double-blind peer review.
 5. The Secretary will send a communication to the authors with the reasoned decision of the Editorial Board, ensuring anonymity at all stages of the process.
 6. Articles will receive after evaluation the following labels: a) unconditional acceptance; b) Acceptance subject to the proposed improvements, c) Refusal, encouraging the author to rewrite the document and send it again; d) unconditional rejection.
 7. The opinion of the referees is final.
 8. We will only publish articles that have two (2) opinions of "unconditional acceptance".
 9. After receiving the reports of the referees, the Secretary will notify the author and enclose the evaluation forms. In case of disagreement between the referees and before notifying the author the Secretary will use a third evaluator.
 10. Articles with "Acceptance subject to proposed improvements" will receive the comments of the referees. The author may then: a) withdraw its publication; b) follow the suggestions of the evaluators. If so, the article will be sent back to the original referee so that the modifications can be approved.
 11. The articles labelled as "Rejection, encouraging the author to rewrite the document and send it again" will be treated as original submissions.
 12. The authors should proofread before publication.

Open Access Policy

This Journal provides immediate open access to its contents, based on the principle that offering public free access to academic research supports a greater global exchange of knowledge. Both the access to the articles and the submission is free of charge.

Envíos

Directrices para autores/as

1. La revista declara su apertura a la participación de autores ajenos a la entidad editora.
2. Todos los artículos deberán ser originales, inéditos y no deben estar en curso de publicación.
3. De acuerdo con nuestra política editorial y el interés expresado por la claridad expositiva y el rigor argumentativo se le solicita a los autores tener en consideración la accesibilidad del texto para lectores de diferentes procedencias y evitar incurrir en el uso de jergas especializadas en orden a facilitar la comunicación y la discusión de los trabajos.
4. Los trabajos habrán de enviarse a través del siguiente formulario: <http://www.latorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
5. El archivo adjunto deberá ser anónimo. Los datos de identidad se completaran sólo en el formulario.
6. Los archivos deberán presentarse en formato OpenOffice, Microsoft Word o cualquier otro software que cumpla con las características del Formato Documento Abierto para Aplicaciones Ofimáticas.
https://es.wikipedia.org/wiki/OpenDocument#Aplicaciones_que_soportan_el_formato_OpenDocument
7. Las contribución deben tener una extensión de entre 7000 y 10000 palabras y las recensiones de 2500 palabras (aprox. 4 páginas).
8. Asimismo, deberán incluir resumen (máximo, 200 palabras) y términos clave en español e inglés.
9. La citación de fuentes documentales dentro del texto debe seguir la normalización APA (<http://blog.apastyle.org/>).
 - Ponga el número de notas al pie DESPUÉS del punto.
 - Coloque el cierre de comillas ANTES del punto o la coma.

- Escriba la referencia bibliográfica ANTES DEL PUNTO. Por ejemplo "(Hobbes, 2002)." Y no ". (Hobbes, 2002)"
 - Para destacar una palabra, emplee comillas "dobles", no emplee cursivas para ello.
 - Haga uso de las cursivas solo para los títulos de obras o palabras en otro idioma.
 - Las citas textuales deben señalarse con comillas "dobles".
 - Más de cuatro líneas de cita textual debe marcarse en párrafo aparte sangrado 1 cm desde la izquierda. En este caso no deben emplearse comillas.
 - No use negritas.
10. Ejemplos de citación dentro del texto:
- Según Jones (1998), "Los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA, especialmente cuando era la primera vez que lo hacían" (p. 199).
 - Jones (1998) descubrió que "los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA" (p. 199); ¿qué consecuencias tiene esto para los profesores?
 - Ella declaró "Los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA" (Jones, 1998, p. 199), pero no ofreció una explicación del porqué.
11. Al final del artículo debe incluir un listado de las fuentes documentales citadas según los siguientes ejemplos.

Libros

- **Libro:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington, Estados Unidos de América: American Psychological Association.
- **Libro editado:** Plath, S., Kukil, K. V. (Ed.). (2000). *The unabridged journals*. New York, Estados Unidos de América: Anchor.
- **Libro editado sin autor:** Miller, J., y Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket*,

and Martha's Vineyard. San Francisco, Estados Unidos de América: Chronicle.

- **Libro traducido:** Laclau, E. (2005). *La razón populista* (S. Laclau, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- **Libros clásicos:** Hobbes, T. (2000). *De Cive* (C. Mellizo, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1642). En el texto la referencia es (Hobbes, 1642/2000).
- **Libro consultado en un idioma diferente al del texto. Por ejemplo, para un texto en castellano:** Pocock, J. (1975). *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* [El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University. La misma regla de traducción del título al idioma del texto se aplica a los artículos.
- **Libro en varios volúmenes:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 1-2). Savannah, Estados Unidos de América: Beehive Foundation. ~~~~~
- **Capítulo de libro:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. En B. Savelev (Ed.), *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 8-12). Nueva York, Estados Unidos de América: Thames and Hudson.
- **Libro en Internet:** Prairie oysters. (2002). *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recuperado de <http://crownpublishing.com> ~~~~~

Artículos en revistas académicas

- **Artículo:** Brunero, S., Cowan, D., y Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109-115.
- **Artículo en internet con DOI:** Gibson, M., y Kirkwood, P. E. (2009). A purchase-on-demand pilot project at the Univeristy of Arkansas, for the Proceedings of the Materials

Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 47-56. doi: 10.1080/10723030802533853

- **Artículo en internet sin DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recuperado de <http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html>

Artículos en revistas no académicas

- **Revista mensual:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 18-21.
- **Revista semanal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.
- **Revista en internet:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recuperado de <http://www.salon.co>

342

Lista de comprobación para la preparación de envíos

Como parte del proceso de envío, los autores/as están obligados a comprobar que su envío cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán a los autores/as aquellos envíos que no cumplan estas directrices.

1. El envío no ha sido publicado previamente ni se ha sometido a consideración por ninguna otra revista (o se ha proporcionado una explicación al respecto en los Comentarios al editor/a).
2. El archivo de envío está en formato OpenOffice, Microsoft Word, RTF o WordPerfect.
3. Siempre que sea posible, se proporcionan direcciones URL para las referencias.
4. El texto tiene interlineado sencillo; 12 puntos de tamaño de fuente; se utiliza cursiva en lugar de subrayado (excepto en las direcciones URL); y todas las ilustraciones, figuras y tablas se

encuentran colocadas en los lugares del texto apropiados, en vez de al final.

5. El texto se adhiere a los requisitos estilísticos y bibliográficos resumidos en las Directrices del autor/a, que aparecen en Acerca de la revista. <http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs#authorGuidelines>
6. Para asegurar la integridad de una revisión ciega por pares de un envío de esta revista, se deberían tomar las debidas precauciones para preservar la identidad de los autores/as y revisores/as.
 - a. Eliminar en el texto los nombres del autor, utilizando "Autor" y año en las referencias y notas al pie, en vez de los nombres de los autores/as, el título del artículo, etc.
 - b. En el caso de los documentos creados con Microsoft Office, la identificación del autor/a también se debería eliminar de las propiedades del archivo (vea más abajo archivo en Word), haciendo clic en archivo en el menú principal de la aplicación de Microsoft: Archivo > Guardar como > Herramientas (u Opciones en el caso de Mac) > Opciones de seguridad > Al guardar, eliminar la información personal de las propiedades del archivo > Guardar.
 - c. En el caso de documentos PDF, también se deberían eliminar los nombres de los autores/as de las propiedades del documento dentro del menú archivo o del menú principal de Acrobat.

Aviso de derechos de autor/a

Aquellos autores/as que tengan publicaciones con esta revista, aceptan los términos siguientes:

- a. Los autores/as conservarán sus derechos de autor y garantizarán a la revista el derecho de primera publicación de su obra, el cuál estará simultáneamente sujeto a la *Licencia de reconocimiento de Creative Commons* que permite a terceros compartir la obra siempre que se indique su autor y su primera publicación esta revista. <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>

- b. Los autores/as podrán adoptar otros acuerdos de licencia no exclusiva de distribución de la versión de la obra publicada (p. ej.: depositarla en un archivo telemático institucional o publicarla en un volumen monográfico) siempre que se indique la publicación inicial en esta revista.
- c. Se permite y recomienda a los autores/as difundir su obra a través de Internet (p. ej.: en archivos telemáticos institucionales o en su página web) antes y durante el proceso de envío, lo cual puede producir intercambios interesantes y aumentar las citas de la obra publicada. (Véase *El efecto del acceso abierto*, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).

Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.

Submissions

Author Guidelines

1. The journal declares its openness to the participation of authors foreign to the publisher.
2. All articles must be original, unpublished and must not be in course of being published.
3. Following our editorial policy, committed to narrative clarity and argumentative rigor, we ask authors to consider the accessibility of the text to readers from different backgrounds and avoid the use of specialized jargon in order to facilitate communication and discussion of the work.
4. Submissions must be sent through the following form: <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
5. The attached file must be anonymous. Identity data are to be completed only on the form.
6. Files must be submitted in OpenOffice, Microsoft Word or other software that meets the characteristics of the Open Document Format for Office Applications. <https://en.wikipedia.org/wiki/OpenDocument>
7. Contributions should be in the range of 7,000 to 10,000 words and the Book reviews 2500 words (approx. 4 pages).
8. Articles must include title, abstract (maximum 200 words) and key words in Spanish and English.
9. The citation of documentary sources in the text should follow the APA standards (<http://blog.apastyle.org/>).
 - Place the number of notes to calls after the dot.
 - Place closing quotation marks before the dot or the comma.
 - Write the citation before the dot. For example "(Hobbes, 2002)." And not "(Hobbes, 2002)"
 - To highlight a word, use "double" quotes, do not use italics for it.

- Use italics only for titles of works or words in another language.
 - The quotations must be marked with "double" quotes.
 - More than four lines of quotation should be marked in a separate paragraph indented 1cm from the left. In this case quotation marks must not be used.
 - Do not use bold letters.
10. Citation in the text:
- According to Jones (1998), "Students often had difficulty using APA style, especially when it was the first time they did" (p. 199).
 - Jones (1998) found that "Students often had difficulty using APA style" (p. 199); What does this mean for teachers?
 - She said "Students often had difficulty using APA style," (Jones, 1998, p. 199), but offered no explanation why.
11. At the end of the article, there should be a list of all documentary sources cited as in the following examples:

Books

- **Book:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington: American Psychological Association.
- **Edited Book with an Author:** Plath, S., & Kukil, K. V. (Ed.). (2000). *The unabridged journals*. New York, United States of America: Anchor.
- **Edited Book without an Author:** Miller, J., & Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket, and Martha's Vineyard*. San Francisco, United States of America: Chronicle.
- **Translated Book:** Laplace, P. S. (1951). *A philosophical essay on probabilities* (F. W. Truscott & F. L. Emory, Trad.). New York, United States of America: Dover. (Trabajo original publicado en 1814).

- **Non-translated book:** Piaget, J. (1966). *La psychologie de l'enfant* [The psychology of the child]. Paris, France: Presses Universitaires de France.
- **Multi-volume Book:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 1-2). Savannah, United States of America: Beehive Foundation.
- **Book Chapter:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. In B. Savelev, *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 8-12). New York, United States of America: Thames and Hudson.
- **Internet Book:** Prairie oysters. (2002). In *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recovered from <http://crownpublishing.com>

Articles in Academic Journals

- **Article:** Brunero, S., Cowan, D., & Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109-115.
- **Online Article with DOI:** Gibson, M., & Kirkwood, P. E. (2009). A purchase-on-demand pilot project at the Univeristy of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 47-56. doi: 10.1080/10723030802533853
- **Online Article without DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recovered from <http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html>

Articles in non-academic Journals

- **Monthly Journal:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 18-21.
- **Weekly Journal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.

- **Internet Journal:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recovered from <http://www.salon.com>

Submission Preparation Checklist

As part of the submission process, authors are required to check off their submission's compliance with all of the following items, and submissions may be returned to authors that do not adhere to these guidelines.

1. The submission has not been previously published or is under consideration by any other journal (or an explanation has been provided about it in the Comments to the editor).
2. The submission file is in OpenOffice, Microsoft Word, RTF or WordPerfect format.
3. Whenever possible, URLs are provided for references.
4. The text is singlespaced; 12point font size; italic is used instead of underlining (except in URL addresses); and all illustrations, figures and tables are placed in the appropriate places in the text, rather than at the end.
5. The text meets the stylistic and bibliographical requirements presented in the Guidelines for Authors, which appear in About the Journal. <http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs/about/submissions#authorGuidelines>
6. If the submission is sent to a peerreviewed section of the journal, follow the instructions:
 - a. The authors of the document have deleted their names from the text, with "Author" and year used in the references and footnotes, instead of the authors' name, article title, etc.
 - b. With Microsoft Office documents, author identification should also be removed from the properties for the file (see under File in Word), by clicking on the following, beginning with File on the main menu of the Microsoft application: File > Save As > Tools (or Options with a Mac) > Security > Remove personal information from file properties on save > Save.

- c. With PDFs, the authors' names should also be removed from Document Properties found under File on Adobe Acrobat's main menu.

Copyright Notice

Authors who publish with this journal agree to the following terms:

- a. Authors retain copyright and grant the journal right of first publication with the work simultaneously licensed under a *Creative Commons Attribution License* that allows others to share the work with an acknowledgement of the work's authorship and initial publication in this journal. <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>
- b. Authors are able to enter into separate, additional contractual arrangements for the non-exclusive distribution of the journal's published version of the work (e.g., post it to an institutional repository or publish it in a book), with an acknowledgement of its initial publication in this journal.
- c. Authors are permitted and encouraged to post their work online (e.g., in institutional repositories or on their website) prior to and during the submission process, as it can lead to productive exchanges, as well as earlier and greater citation of published work (See *The Effect of Open Access*, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).