

Filosofía y gran política desde los márgenes: potencia y corporalidad a través del Maquiavelo de Gramsci

Dante Ariel Aragón Moreno

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, dante.aragon@ibero.mx

Received: 18.09.2024 - **Accepted:** 16.10.2024 - **Published:** 18.12.2024

Abstract

A partir de la lectura gramsciana de Maquiavelo, este artículo utiliza la filosofía de la praxis y la hegemonía para explicar el proyecto de historicidad y corporeidad de la filosofía gramsciana en su dimensión política. A través de esta relación, será posible destacar el carácter colectivamente material y corpóreo de la propuesta gramsciana en contraste con otras filosofías tradicionales, especulativas, elitistas o políticas que no se relacionan orgánicamente con la esfera popular. Así, el enfoque gramsciano de la filosofía resulta muy útil para afrontar las cuestiones políticas del mundo contemporáneo, debido a su capacidad para promover aspiraciones democráticas y establecer una alternativa social y política al ethos neoliberal. Por último, se reconsiderará la relación entre la filosofía de la praxis y la cultura popular desde una perspectiva latinoamericana.

Keywords

Filosofía de la praxis, Cultura popular, Corporalidad, América Latina, Gramsci

Philosophy and Grand-Scale Politics from the Margins: Power and Corporeality Read through the Machiavelli of Gramsci

Abstract

Drawing on Gramsci's reading of Machiavelli, this article will use the philosophy of praxis and hegemony to account for the project of historicisation and corporeality of Gramscian philosophy in its political deployment. Through such a relationship, it will be possible to underline the collectively material and corporeal character of the Gramscian proposal in contrast to other traditional, speculative, elitist or political philosophies that are not organically related with the popular terrain. Thus, the Gramscian approach to philosophy proves very useful in confronting the political issues of the contemporary world, because of its capacity to promote democratic aspirations and the institution of a social and political alternative to the neo-liberal ethos. Finally, the relationship between the philosophy of praxis and popular culture will be reconsidered from a Latin American perspective.

Keywords

Gramsci, Corporeality, Popular Culture, Philosophy of Praxis, Latin America

Filosofía y gran política desde los márgenes: potencia y corporalidad a través del Maquiavelo de Gramsci

Dante Ariel Aragón Moreno

Desde una lectura que relacione estrechamente a un Maquiavelo profano, tumultuoso y democrático con Gramsci, repensaré a la filosofía de la praxis en tensión con la posición de cierta tradición filosófica contemporánea, tanto en su versión crítica como en su versión liberal, las cuales o se presuponen neutrales sin partir desde la materialidad del mundo, de su historia y de las disputas políticas, o bien, en su versión crítica carecen de un proyecto político que les permita historizarse.¹

Sea en el caso de la neutralidad, o de lo que denominaré como déficit corporal y político, dichas posiciones (a diferencia de la filosofía de la praxis) reproducen el gesto espectral del capital en su versión neoliberal.

Mi hipótesis es que la filosofía de la praxis es estratégica ante la crisis de hegemonía y ante los probables reposicionamientos reaccionarios de las elites para resolver la crisis ya que, dicha filosofía, contiene una potencia material de disputa contra el *ethos* neoliberal y una especial capacidad de darle cuerpo² a las reflexiones que desean la transformación e institución de lo social. Desde Gramsci, dicho

¹ Por otra parte, dicho nexo entre Maquiavelo y Gramsci, haciendo énfasis en determinadas características maquiavelianas, se considera de gran importancia frente a la actual crisis de hegemonía y frente a la renovada espectralización del capital en su versión neoliberal. En lo que sigue, cuando pienso en filosofías liberales, estoy pensando en las lecturas de gente como J. Rawls, o en la politología liberal. Cuando pienso en teorías críticas sin proyecto corporal y político, pienso sumariamente en buena parte (no desconozco que pueda haber matices) de la *Italian* o *French Theory*, la infrapolítica, la poshegemonía e incluso en las potentes y geniales reflexiones de gente como Marchart (posfundacionalismo) y Chantal Mouffe (en su libro *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*).

² Una reflexión parecida la realiza Andreas Kalyvas. Para él, la hegemonía complementa, completa y le da cuerpo a todas aquellas reflexiones que piensan la institución de lo social. Aquí, si bien en un gesto parecido, quisiera pensar que el “acuerpamiento” tiene sentido en el nexo filosofía de la praxis y Maquiavelo, para finalmente hacer un giro en la reflexión desde lo popular latinoamericano, extendiendo las reflexiones de Gramsci sobre Maquiavelo. Para Kalyvas, véase A. Kalyvas, *Soberanía hegemónica: Carl Schmitt, Antonio Gramsci y el príncipe constituyente*, «Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política», vol. 6, n. 11, 2017, pp. 193-248.

acuerpamiento es posible a través de un pasaje político-hegemónico para configurar e instituir lo social desde el terreno popular. Es decir, es gracias al nexo necesario entre hegemonía y filosofía de la praxis que se hace posible pensar en la configuración, siempre abierta y en devenir conflictivo, de un cuerpo popular que complementa, por ejemplo, a las potentes aunque abstractas reflexiones de ciertas tradiciones intelectuales de la teoría crítica,³ las cuales, aunque estén interesadas en la articulación de pensamiento y transformación, al no tener suficientes vínculos con las clases populares carecen de un proyecto político con capacidad de realizarse. A su vez, esta situación podría terminar por convertirlas en cómplices involuntarias de los procesos de *pasivización* e impotencia provocados por la propia lógica neoliberal. De este modo, desde la academia, terminar abonando a la desarticulación de las mayorías populares, es decir, a su resubalternización, no parece una tarea lejana, sobre todo cuando, al no considerar la potencia popular en su deseo de emancipación o ante su condescendiente consideración, dichas teorías terminan sintonizándose con un proyecto político de reacción de las élites.⁴

1. Cuestiones metodológicas

Fabio Frosini afirma que, en algún sentido, hablar de filosofía de la praxis desde Gramsci podría ser una empresa desesperada.⁵ Al respecto, para Giorgio Baratta⁶ el carácter rapsódico de los *Cuadernos de la cárcel* implica el reconocimiento de la *relacionalidad* entre sus conceptos. Esto significa que difícilmente se puede hablar de hegemonía sin hablar de revolución pasiva y, a su vez, sin hablar de filosofía de la praxis, o bien, de catarsis, de política y demás conceptos gramscianos que son claves para entender el intrincado pensamiento del comunista sardo.

³ Como con la *French* o *Italian Theory*. P. Portinaro, *La apropiación de Maquiavelo. Una crítica de la Italian Theory*, Madrid, Guillermo Escolar, 2021. En estas líneas, además de posicionarme frente a cierta tradición crítica de la soberanía, me interesa la lectura que realiza Chantal Mouffe sobre el papel de la filosofía política en su libro *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999.

⁴ Para este paralelismo que sugiero entre ciertas teorías críticas (como también de las liberales) y la revolución pasiva, me inspiro en el libro de M. Modonesi, *Gramsci y el sujeto político. Subalternidad, Autonomía y Hegemonía*, Ciudad de México, Akal, 2023.

⁵ F. Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010, p. 5.

⁶ Véase G. Baratta, *Antonio Gramsci in contrappunto: dialoghi col presente*, Roma, Carocci, 2008.

Por ello, considero importante delimitar la temporalidad de los escritos que ahora me ocuparán, así como de las lecturas involucradas, los debates y, en mi caso, de algunas discusiones presentes en el horizonte contemporáneo latinoamericano, que si bien pudiesen partir de un deseo emancipatorio y crítico de la dominación, por momentos se despliegan en marcos *antigramscianos*, *posgramscianos* o no gramscianos con una serie de efectos políticos importantes de considerar, los cuales muchas veces quedan arrinconados en los circuitos universitarios o terminan reforzando a las mismas lógicas de dominación o pasivización, de manera contraria a lo que pretendían en un inicio.⁷

Respecto de Gramsci, el presente escrito se interesará en indagar sobre el nexo que realiza Gramsci entre la filosofía de la praxis y la hegemonía, haciendo énfasis en la lectura gramsciana de Maquiavelo.

Ya la aparición del concepto “filosofía de la praxis” (en 1931) está íntimamente relacionado con Maquiavelo (Q 5, § 127)⁸ y, desde luego, con Marx. De acuerdo con Fabio Frosini,⁹ si bien existe una fuerte presencia de Marx en los *Cuadernos*, Maquiavelo, por su parte, además de ser uno de los autores más citados por Gramsci (al igual que Croce), podría ser igual de importante o más que el propio Hegel, y el segundo más importante después de Marx. Por ello, manteniéndome en la senda marxista, me interesará concentrarme en las huellas de Maquiavelo para comprender a la filosofía de la praxis.

Antes de continuar con mi argumento, conviene aclarar que me desplazaré de aquellas lecturas que identifican la relación entre Gramsci y Maquiavelo en su nexo con el partido político. Por el contrario, me interesará subrayar tanto la presencia del Príncipe como mito revolucionario que se encarna colectivamente; la pre-

⁷ No solo por lo que se refiere a los múltiples usos y abusos de Gramsci, sino por las discusiones poshegemónicas (Beasley Murray), infrapolíticas (Moreiras), impolíticas (Agamben y Esposito), o discusiones contemporáneas agudas y críticas en donde Gramsci difícilmente aparece en el horizonte (por ejemplo, el caso de autores como Žižek y Rancière). Recomiendo el excelente texto de P. D. Thomas, *Postegemonia: un passo avanti, due passi indietro?*, en *Egemonia e modernità. Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*, editado por F. Frosini y F. Giasi, Roma, Viella, 2019.

⁸ Para consultar los *Quaderni*, el lector puede remitirse a la versión italiana o en español. Para la versión en español, véase A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, México D. F., BUAP/ERA, 1999. Para la versión en italiano, véase *QC*.

⁹ F. Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Roma, Carocci, 2003, p. 162.

sencia de Maquiavelo en las reflexiones gramscianas sobre filosofía de la praxis y, por supuesto, la lectura democrática del florentino.¹⁰

Dado que desplegaré una lectura específicamente *maquiaveliana* de la filosofía de la praxis (insisto que también relacionada con Marx), me interesarán las reflexiones del comunista sardo a partir de febrero de 1932, sobre todo las desarrolladas en el Cuaderno 13. Posteriormente, buscaré reconstruir algunas referencias a la filosofía de la praxis, tomando como base los siguientes Cuadernos: Q 5, § 127; Q 13, §§ 1, 5 y 16. Finalmente, insertaré la relación entre filosofía y pueblo desde la cultura popular latinoamericana.

Ya el tema de Maquiavelo expuesto en el Q 13, § 1, sobre todo por la relación que se establece entre Maquiavelo, reflexión, pueblo, vida y pasión, me permite enmarcar la relación de la filosofía de la praxis con la variable popular como crítica del sentido común (Q 8, § 173) en el marco de múltiples y conflictivas relaciones de fuerzas en devenir, y que es necesario tomar en cuenta para desplegar un proyecto de transformación.

Por su parte, la cuestión de las relaciones de fuerzas nos remite a la presentación *gramsciana* de un Maquiavelo profano en confrontación con los gestos teológicos de dominación, que es posible encontrar en buena parte del pensamiento soberano desde el horizonte *hobbesiano*. De igual manera, hablar de dichas relaciones permite acentuar el carácter antiesencialista, histórico y material de la filosofía de la praxis. En ese sentido, el concepto clave que se hace presente aquí es el de inmanencia, entendida como «terrenalidad absoluta del pensamiento».¹¹ No es casualidad que, para Gramsci, en este registro práctico, los nombres asociados al concepto de filoso-

¹⁰ Respecto de la importancia de subrayar estos aspectos que se desplazan de una lectura inmediata de la relación entre Gramsci y Maquiavelo y el partido político, para hacer hincapié, por el contrario, en la importancia del mito revolucionario y la lectura democrática que Gramsci hace de Maquiavelo, véase el importante artículo de P. D. Thomas, *The Modern Prince: Gramsci's Reading of Machiavelli*, <https://bura.brunel.ac.uk/bitstream/2438/12265/3/FullText.pdf> [consultado el 27 de noviembre de 2022]. En la p. 5, Thomas afirma: «I argue that the significance of the figure of the modern Prince is not limited to Gramsci's theory of political party, or to this proposal of a new strategy for the Italian Communist Party in the struggle against Fascism in the early 1930's, or even to the terms of this relation to Machiavelli in general». Y más adelante, declara (*ibidem*): «The development of the figure of the modern Prince also represents a specific contribution to a tradition of "democratic" readings of *The Prince*».

¹¹ Véase el magnífico libro de F. Frosini, *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*, Roma, DeriveApprodi, 2009. De igual manera, véase *Dizionario gramsciano*, coordinado por G. Liguori y P. Voza, Roma, Carocci, 2009.

fía de la praxis serán Marx, de nuevo Maquiavelo y después David Ricardo (Q 10 II, § 9).

Considero que muchas discusiones podrían irse despejando para revitalizar a la filosofía de la praxis si nos situamos en 1932 como un año de escritura especial en el trabajo de Gramsci, ya que esta identificación temporal permite dar cuenta de cómo se va desplegando con mayor intensidad la cuestión de las relaciones de fuerzas.¹²

Según Peter D. Thomas,¹³ esta fecha (1932) de igual modo es el año en el que es patente el aceleramiento de su trabajo, caracterizado por las 600 notas que Gramsci escribió, a diferencia de las 275 que realizó en 1931. Incluso, dicha fecha (1932)¹⁴ se caracteriza por la lectura exhaustiva de Maquiavelo a través de Luigi Russo y más allá de él. En ese sentido, me atrevo a afirmar que nos encontramos ante una etapa especialmente maquiaveliana que será importante para el desarrollo del presente escrito.

2. Algunas tendencias contemporáneas que demandan la revitalización de la filosofía de la praxis

En esta precisión temporal y conceptual que es posible detectar gracias al trabajo de personas como Peter D. Thomas, Fabio Frosini y Giuseppe Cospito,¹⁵ se encuentra, en efecto, un discurso gramsciano que aún tiene mucho que decir más allá de las interesantes reflexiones de pensadores como Laclau¹⁶ y, desde luego, más acá de las discusiones poshegemónicas que en realidad parecen tomar como punto de partida al propio Laclau,¹⁷ o bien, determinadas lecturas de un Gramsci demasiado cercano a Hegel¹⁸ y no tanto a Maquiavelo, por ejemplo.

De acuerdo con Fabio Frosini, habría que mencionar que en Laclau mismo, el tema de la filosofía de la praxis (y de Maquiavelo)

¹² Para Fabio Frosini es la época de mayor originalidad, en donde el comunista sardo se presenta como antimetafísico. Véase Frosini, *La religione dell'uomo moderno*, cit.

¹³ Thomas, *The Modern Prince*, cit., p. 534.

¹⁴ F. Frosini, *Democracia, mito y religión: el Maquiavelo de Gramsci entre Georges Sorel y Luigi Russo*, en *Reflexões sobre Maquiavel*, organizado por R. Salatini y M. Del Roio, São Paulo, Cultura Académica, 2014, pp. 173-93.

¹⁵ Entre sus múltiples e interesantes escritos, recomiendo a G. Cospito, *Introduzione a Gramsci*, Genova, Il Melangolo, 2015.

¹⁶ Frosini, *Da Gramsci a Marx*, cit., p. 108.

¹⁷ Thomas, *Postegemonia*, cit.

¹⁸ Véase *Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*, editado por R. Castro Orellana, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015.

no está muy presente en sus reflexiones sobre la hegemonía.¹⁹ Entonces, no es casualidad que, en diversos discursos inspirados en esta lectura del genial argentino, se desarrollen juicios sumarios acusando a Gramsci de esencialismo, estatalismo o de gestos de soberanía,²⁰ cuando Gramsci fue un autor crítico de la revolución pasiva, de la política soberana del Estado-Nación²¹ y del esencialismo de ciertas lecturas mecanicistas de Marx.

De cualquier manera, además de las consecuencias teóricas derivadas de la recuperación de la filosofía de la praxis y su nexa con Maquiavelo, considero importante, como lo mencioné al inicio del presente trabajo, explorar el talante político-corporal²² de la filosofía de Gramsci y de su potencia de transformación.

Contrariamente a la recolocación estratégica²³ y revitalización de la filosofía que hace Gramsci, la misma filosofía (o cierta filosofía) ha sido negada (Rancière)²⁴ ya sea como un momento sin potencia política emancipadora y transformadora, o bien, como dispositivo de neutralización o de despolitización. Cuestión, por cierto, que ya era posible defender a partir de cierta lectura de la onceava tesis sobre Feuerbach de Marx, cuando aparentemente Marx contraponía a la filosofía (interpretación) con la praxis.

Al respecto, sabemos que Gramsci, al leer y traducir dicha tesis, la resignificó al desplazar la adversativa (*aber*)²⁵ que contraponía filosofía y praxis, para colocar en ese lugar un “ahora”,²⁶ provocando de esa manera una serie de consecuencias que, en síntesis, permite establecer una suerte de *continuum* entre dos formas de relacionarse

¹⁹ Frosini, *Da Gramsci a Marx*, cit.

²⁰ Es la discusión de ciertas lecturas que se encuentran en el espectro de la infrapolítica o poshegemonía. Véase el texto de Thomas, *Postegemonia*, cit.

²¹ Para la relación entre Gramsci y un contexto que demandaba reflexiones sobre lo político por fuera del escenario del Estado-Nación, véase M. Bolocan Goldstein, *Un pensiero mobile tra la spazialità del mondo*, en *Egemonia e modernità. Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*, cit., pp. 651-77.

²² En tanto que, gracias a la hegemonía, Gramsci le da cuerpo (materialidad e historización) a la filosofía de la praxis, lo que de otra manera hubiese quedado en un gesto abstracto similar a la espectralización neoliberal. Para una lectura crítica de la espectralización (abstracción) del capital inspirada en la obra del filósofo argentino León Rozitchner, véase Ó. Cabezas, *Postsobreranía. Literatura, política y trabajo*, Madrid, Escolar y mayo, 2008.

²³ F. Frosini, *Hacia una teoría de la hegemonía*, en *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*, compilado por M. Modonesi, Ciudad de México, UNAM, 2013.

²⁴ J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.

²⁵ “Pero” en español.

²⁶ F. Frosini, *Gramsci y el legado de la filosofía de la praxis*, texto disponible en <https://www.laizquierdadiario.com/Gramsci-y-el-legado-de-la-filosofia-de-la-praxis> [consultado el 4 de octubre de 2022].

con la transformación (interpretación y praxis), que requieren ser mediadas a través de complejos procesos de traducción.

De manera que la negación de la filosofía desde Gramsci implicaría en dado caso la muerte de la filosofía tradicional,²⁷ o bien, de la filosofía individualista especulativa, libresca, esencialista y deshistorizada. De este modo, lo que se niega es el *papagayismo* academicista (Q 10 II, § 31) y aquella filosofía espectral que hace mimesis con el capital (aunque se pretenda crítica) por falta de vínculos orgánicos y por su aristocrático lugar de enunciación. Así pues, la filosofía que aquí critico, para efectos del presente escrito, es una filosofía sin cuerpo,²⁸ es decir, lo contrario a las reflexiones gramscianas que he estado reconstruyendo.

En este sentido y desde América Latina, cuando a lo que asiste es a la presencia de prácticas filosóficas descomprometidas con la transformación desde las bases populares, nos encontramos frente a prácticas académicas que ejercen política de dominación o de pasivización, ya sea por indiferencia con los procesos subalternos de rebeldía o por su incorporación a las políticas de pastoreo que enmarcan y gestionan a las masas.

Del mismo modo, desde cierto horizonte crítico preocupado por la crítica a la metafísica y hacia cualquier gesto de pasivización (o por lo que denominan posturas soberanas de control), es posible detectar dos tendencias más que conviene explicitar para ponerlas en tensión frente a la filosofía de la praxis.

Por un lado, asistimos a una crítica y potente reflexión que problematiza a la soberanía sin hacer matices en la estela de Hobbes-Schmitt,²⁹ y que proviene de una tradición antimilitante (la impolítica del giro franciscano de Agamben).³⁰ Esta reflexión, si bien tiene

²⁷ Véase el Q 10 II, § 31. En ese párrafo, Gramsci nos habla de su fastidio por los filósofos (tradicionales) y su papagayismo.

²⁸ Con cuerpo, desde luego que hago un guiño a las actuales reflexiones que insisten en la importancia del cuerpo. Aquí, con cuerpo me refiero a un conjunto de relaciones de fuerzas que conforman una voluntad colectiva, un “hombre colectivo” u organización popular de lucha. En dado caso, se podría hablar de cuerpo colectivo como efecto de múltiples cuerpos que por «con-pasionalidad viviente» (Q 11, § 25) se ensamblan.

²⁹ En muchas universidades mexicanas, por ejemplo, tanto la *French Theory* como la *Italian Theory* han hegemonizado la agenda de la teoría crítica en las humanidades, quizá por una recepción gramsciana más marcada en los ámbitos de las ciencias sociales, y quizá como un síntoma del reflujo de la movilización social, o bien, de la reacción pasivizante de las élites.

³⁰ Para una interesante crítica a Agamben y a su lectura general y lineal de la soberanía sin matices, véase M. Mellino, *Gobernar la crisis de los refugiados. Soberanismo, neoliberalismo, racismo y acogida en Europa*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021.

la capacidad de suministrar discutibles aunque interesantes insumos para la crítica política, por momentos, su recepción se encuentra enmarcada en un horizonte académico metropolitano sin demasiadas mediaciones con la experiencia política concreta, posibilitando, de nuevo, cierto cesarismo libresco o débiles consecuencias políticas, más allá de un reducido número de estudiosos.

Considero que dichas posiciones, además de expresar cierta impotencia política derivada de su arrinconamiento en la universidad, parten de marcos de reflexión de la soberanía no asimilables a la reflexión gramsciana. El matizado y complejo análisis de Gramsci sobre el nacimiento del Estado, por su parte, está mucho más cercano a la noción de absorción agónica y molecular de la multiplicidad, que a la versión soberana como poder de dominación vertical y total. En este sentido para Gramsci, como nos lo recuerda Fabio Frosini:

[...] el poder no se resume (como sucede en la tradición que va de Hobbes a Schmitt) en la sustitución del «gobierno» medieval por la «soberanía» moderna. [...] Por un lado, la abolición de las autonomías medievales no corresponde a la transferencia de la política al soberano, sino al absorbimiento activo de las masas subalternas dentro de la hegemonía de la clase dirigente y dominante.³¹

De forma que, en algunas ocasiones, dicha crítica contemporánea sin vínculos políticos ni matices teóricos corre el riesgo de derivar en un ultraizquierdismo académico (como lo menciona J. Beverley)³² demasiado impaciente o crítico hasta su propio agotamiento. Agotamiento de cierta teoría crítica que, por su lado, posibilita su involuntaria participación en el fortalecimiento neoliberal y en la desarticulación que provoca.

Por otra parte, aunque ahora desde una perspectiva comprometida con la transformación y en un probable gesto de benevolencia con la subalternidad, se despliega una filosofía política que comprende su quehacer como una intervención conceptual en la realidad que busca provocar nuevas formas de vida y de experiencia política. En este caso, se trata de una filosofía con la capacidad de

³¹ F. Frosini, «Pueblo» y «Guerra de posición» como clave del populismo. Una lectura de los «Cuadernos de la cárcel» de Antonio Gramsci, en «Cuadernos de Ética y Filosofía Política», III, 2014, n. 3, p. 67.

³² J. Beverley, *El ultraizquierdismo: Enfermedad infantil de la academia*, texto disponible en <https://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-2013/essays/beverley.html> [consultado el 28 de noviembre de 2022].

interrogar, dismantelar y proponer otros fundamentos de lo social, al grado de proponerse como filosofía primera.³³ De hecho, los pensadores cercanos a esta manera de entender a la filosofía política ya no niegan sus lugares de enunciación que generalmente son identificados (al menos de forma especulativa) con cierta mirada plebeya, popular, subalterna o en posición subjetiva de desventaja.³⁴ Al respecto (y en una extraordinaria y lúcida comprensión del papel de la filosofía política), Chantal Mouffe afirma que «la filosofía política tiene un papel verdaderamente importante que desempeñar en la emergencia de este sentido común [...] pues moldeará la “definición de realidad” que suministrará la forma de la experiencia política». ³⁵ Sin embargo, desde la filosofía de la praxis es posible decir que estas filosofías aún carecen de una propuesta política de historización (o *acuerpamiento*), quizá por no estar orgánicamente vinculadas desde los espacios de la subalternidad. De esta manera, me atrevo a manifestar que dichas reflexiones, por potentes y críticas que se presenten, comparten un déficit político (y corporal).³⁶

Ante tales problemas teóricos (y prácticos), considero que la filosofía de la praxis, tal y como ha sido planteada hasta este momento, puede ayudar a responder tentativamente cada una de las interrogantes surgidas a partir de algunas de las tendencias más presentes en la academia y en las discusiones latinoamericanas.

Cabe destacar que en Gramsci existe una crítica a toda forma de disciplinamiento, cesarismo libresco y abstracción. Prueba de lo anterior son sus referencias a la inmanencia, a las relaciones de fuerzas y a la importancia de relacionarse afectiva y conscientemente con y desde la cultura popular. De la misma manera, para Gramsci es de gran importancia asumir (corporalmente) una parte (Q 11, § 62) desde la agonística del conjunto de relaciones de fuerzas, adoptando así un ángulo visual con deseos críticos y emancipatorios, elevándose de esa manera a principio de conocimiento y de acción. De este modo, frente a la filosofía política más crítica,

³³ Me refiero al magnífico trabajo de Oliver Marchart y de los pensadores que él identifica como cercanos a su proyecto. Véase O. Marchart, *Pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Ciudad de México, FCE, 2009.

³⁴ Desde Claude Lefort hasta Chantal Mouffe.

³⁵ Chantal Mouffe sobre el papel de la filosofía política, en su libro *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 40.

³⁶ Esta desmaterialización de dichas reflexiones a las que critico, guardan una similitud sorprendente con las premisas filosóficas de la Revolución Pasiva, a saber, separar el ámbito de las categorías del ámbito de la historia desde una orientación no inmanente.

Gramsci permite responder a la pregunta de cómo hacer del pensamiento político una potencia efectiva de configuración de la realidad.

De cualquier forma, si bien la filosofía crítica es de la praxis y desde ella, ello no impide desconocer la especificidad o la autonomía relativa de la propia filosofía como un momento de crítica racional y trabajo conceptual desde (y hacia) el sentido común popular, lo que implica una posición filosófica de acompañamiento de la dinamicidad popular en sus impulsos hacia la igualdad, aunque el proceso tenga que ser fundamentalmente autoformativo, es decir, desde las masas populares mismas. Sin embargo, cabe recalcar que este trabajo de autoformación, así como de reforma intelectual y moral, requiere de procesos organizativos y, de igual manera, de procesos de traducibilidad entre la propia filosofía y el sentido común.³⁷

En este sentido, ante los contemporáneos y geniales llamados profanos a la configuración política como autoinstitución social³⁸ pero con un déficit político por falta de cuerpo colectivo,³⁹ Gramsci propondría a la hegemonía,⁴⁰ entendiéndola tentativamente como una compleja tarea de múltiples traducciones para ensamblar y conformar una voluntad colectiva organizada, aunque siempre de manera fragmentada y nunca completa. Solamente así, Gramsci le da cuerpo al deseo de transformación, pues la hegemonía instituyente y revolucionaria aparece aquí como el despliegue de la filosofía de la praxis por otros medios, situación que nos permite aseverar, a su vez, que la hegemonía es la historización de la filosofía de la praxis.⁴¹

Finalmente, y resumiendo por ahora, afirmo que, frente a las demandas y reflexiones teóricas y prácticas de transformación, el nexo de filosofía de la praxis-hegemonía les dota de un cuerpo, el cual, si se lee desde Maquiavelo, implica un peculiar cuerpo mixto, tumultuoso, que nunca se completa, que siempre excede todo mar-

³⁷ D. Boothman, *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: Antonio Gramsci linguista*, Perugia, Guerra, 2004.

³⁸ Al respecto, véase la interesante lectura de Lefort que realiza Oliver Marchart. Véase Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, cit.

³⁹ Pienso en Lefort, por ejemplo.

⁴⁰ Véase Kalyvas, *Soberanía hegemónica*, cit., pp. 193-248.

⁴¹ Podría pensar que si la hegemonía es la continuación de la filosofía de la praxis por otros medios, lo mismo puede operar de manera contraria, es decir, la filosofía de la praxis también como continuación de la hegemonía por otros medios.

co institucional (aunque atravesándolo e instituyéndolo en el camino) y, lo más importante, que nunca se agota: de ahí su potencia.

Quisiera dar un paso más a esta idea de ofrecerle cuerpo a la forma reflexiva. Si gracias a Miguel Vatter⁴² sabemos que en Maquiavelo es más importante la materia que la forma, invirtiendo la lógica tradicional que priorizaba la forma sobre la materia, afirmo que es el cuerpo tumultuoso y efervescente el origen de la forma reflexiva. Es decir, es la energía vital del cuerpo que se despliega, en su deseo de no dominación, la que impulsa las formas reflexivas y las tareas hegemónicas que le van dando figura. No por casualidad, para Frosini, en una atenta lectura a las *Tesis sobre Feuerbach* y a Gramsci mismo, la praxis es el origen inmanente de la filosofía, lo cual, en términos del presente escrito, implica considerar a la praxis colectiva y popular como punto de arranque de la filosofía de la praxis.⁴³

3. La compleja tarea de delimitar nuestro objeto

Para Fabio Frosini, la estructura de las reflexiones gramscianas toma la forma de la filosofía de la praxis,⁴⁴ y el motor de la estructura es la política. Cuando aquí se piensa en la política de los *Cuadernos*, se está pensando en la «gran política» o en aquellas luchas políticas con capacidad de lograr novedosas configuraciones de relaciones de fuerza (Q 13, § 16) en clave democrática, es decir, con capacidad de transformar la realidad sin pretensiones de plenitud.

Dicha transformación impura y relativa de la realidad (Q 4, § 37 y Q 11, § 59), entendida como conjunto de relaciones de fuerzas en conflicto y en movimiento, tiene que desplegarse a través de un paciente y complejo trabajo hegemónico, concibiendo a este último como un conjunto de traducciones entre la multiplicidad de puntos de vista populares que deben ensamblarse para conformar una voluntad colectiva siempre abierta (y en conflicto). De hecho, el afán por la búsqueda de un sistema cerrado, acabado y perfecto ya es síntoma suficiente de una filosofía sin cuerpo político, es decir, obra de filósofos individuales y descomprometidos (Q 8, § 211). A su

⁴² M. Vatter, *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, New York, Fordham University Press, 2014.

⁴³ F. Frosini, *Inmanencia y traducibilidad*. Este artículo inédito fue parte del Seminario sobre *Filosofía de la Praxis, Inmanencia y Traducibilidad*, impartido por Fabio Frosini en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, en mayo de 2016.

⁴⁴ Frosini, *La religione dell'uomo moderno*, cit., p. 50.

vez, dicho ensamble de la multiplicidad es imposible sin la filosofía de la praxis que nace de la lucha misma, la cual, al enmarcar las relaciones de fuerzas en disputa y al identificar los puntos de menor resistencia, ya las modifica (Q 10 II, § 54).

Por eso la filosofía de la praxis no se entiende sino en articulación desde un proyecto político popular y emancipatorio, lo que supone concebir a la filosofía como tarea colectiva de crítica del sentido común y como batalla cultural (Q 11, § 12 y Q 10 II, § 44).

De esa manera, la filosofía de la praxis disputa formas de vida que condicionan formas de estar en la realidad, y de este modo se ocupa de la transformación de la realidad. Por su parte, esta pretensión de modificar la realidad sería una tarea meramente especulativa si no se construyera hegemónicamente, es decir, si no se desplegara catárticamente desde la consideración de los detalles inmediatos y sin menoscabo de las «leyes de tendencia» (Q 11, § 25).

Cabe destacar que la crítica a la incoherencia o al folclor del sentido común (Q 11, § 13) ya sugiere la existencia de elementos críticos existentes en la cultura popular, aunque en su forma disgregada. Esto último, sin duda, es un indicador de la confianza de Gramsci en la cultura popular. Una confianza no ciega sino crítica que le permite evitar posturas tanto populistas como aristocráticas.

De este modo, Gramsci nos estaría demostrando que no hay política emancipatoria posible si no se parte desde la cultura popular y del reconocimiento de ese potencial autoemancipatorio, para evitar así cesarismos librescos, además de condescendencias benevolentes e ilustradas con los subalternos.⁴⁵

En síntesis, la filosofía de la praxis, al pensar desde la coyuntura, busca intervenir articulando crítica y conceptualmente aquellos elementos de la cultura popular que sirvan para suscitar o vivificar la voluntad colectiva de transformación. Es decir, esta filosofía crítica y desmantela gestos de dominación, de pasivización política y culturalmente fluidifica⁴⁶ aquello que aparece a la superficie sin contradicciones, enmarcando posibilidades de acción al detectar tanto intersticios como posibilidades de articulación y, lo más importante, acompañando y suscitando desde su origen procesos de ensamble popular.

⁴⁵ Esto mismo expuse y argumenté en mi texto *Gramsci y los estudios culturales en México*, en D. Fuentes y M. Modonesi, *Gramsci en México*, Ciudad de México, UAM/Itaca, 2020.

⁴⁶ Véase Frosini, *Da Gramsci a Marx*, cit.

4. Maquiavelo y la filosofía de la praxis: inmanencia, coyuntura y revuelta popular

La filosofía de la praxis de manera original abre un espacio alternativo a la polémica entre idealismo y materialismo, tal y como lo prueba Gramsci en el Q 4, § 37 y en el Q 11, § 67. Recordemos que es en el Q 4, § 37 en donde Gramsci se desplaza de la falsa dicotomía entre idealismo y materialismo, ya que para él la filosofía de la praxis aparece como filosofía del acto impuro o filosofía de la transformación relativa en el sentido profano, es decir, como una filosofía que parte de la actividad concreta de los seres humanos en su capacidad de transformación no plena de su entorno.

Por otra parte, en el Q 11, § 67 Gramsci afirma la necesidad de complementar la reflexión con el sentir, situación que no es otra cosa que la articulación (y traducción) entre filosofía y praxis, o bien, la propuesta de una reflexión filosófica desde el sentir popular. En esa conjunción entre pensamiento y sentir popular se evita, por una parte, el cesarismo ilustrado del filósofo tradicional y, por la otra, el inmediato sentir popular sin mediación reflexiva con consecuencias irracionales e inefectivas desde el punto de vista político. Por el contrario, la conjunción entre ambos elementos permite hablar de vitalidad o, en mis términos, de vitalidad corporal.

Ahora bien, desde el punto de vista del nexo filosofía de la praxis-hegemonía, advierto que no es una tarea meramente especulativa, sino que se trata de un proceso que encuentra su origen en un trabajo de filología viviente (Q 11, § 25), es decir, a partir de una tarea corporal que parte de la experiencia de los detalles inmediatos y por «con-pasionalidad», tanto desde los propios sentimientos populares como desde los deseos de no dominación. Como se puede leer desde las reflexiones de Gramsci, para él es imprescindible dar cuenta de los cuerpos y materialidades en lucha, es decir, de sus pasiones, deseos, imágenes y primeras reflexiones.

Sin embargo, es importante trabajar filosófica y organizativamente desde y con ese primer momento corporal, pues sin el despliegue hegemónico alternativo y emancipatorio, la energía popular podría consumirse en su mero irrumpir inmediato y esporádico, haciendo de ese irrumpir una cuestión ineficaz y, probablemente, terminando por reforzar los mecanismos de dominación.

Desde el punto de vista filológico, el término filosofía de la praxis encuentra un primer y especial momento de aparición en el Q 5,

§ 127 (noviembre de 1931), en donde Maquiavelo es presentado como el fundador de la filosofía de la praxis. Para Maquiavelo, a diferencia de otros filósofos de la tradición que prefiguran especulativamente la transformación, es importante pensar en y desde la coyuntura, es decir, desde la práctica política y desde una mirada especial (popular), para intervenir en ella poniendo las bases para la construcción de lo nuevo. Y dado que se piensa desde la praxis, o desde la dinámica agónica de múltiples relaciones de fuerzas, tanto el texto maquiaveliano como el gramsciano (a diferencia de la filosofía clásica) esboza conceptos generales y aforismos (Q 13, § 1).

Tres elementos me parecen cruciales en las reflexiones gramscianas para hablar de política historizada y corporal (Q 11, § 67): el elemento pasional como punto de inicio y efecto, pero necesitado del elemento de mediación reflexiva (no hay política sin pasión ni sin comprensión); el hecho de que la filosofía que denominaría como corporal, es decir, en su nexo orgánico desde el sentir popular, deviene instancia de construcción de mundo, y la extensión de la vitalidad que la reflexión apasionada, o filosofía de la praxis, le ofrece a la revolución en marcha. Vitalidad que viene dada en Gramsci no solamente por el elemento pasional, sino por el contacto con la subalternidad (Q 8, § 213).

Es a partir de esa parte subalterna, cuya apasionada reflexión pretende elevarse (políticamente) a principio de conocimiento-acción desde la lucha (Q 11, § 62), que se despliega un movimiento o espiral de transformación desde el sentir y comprender popular (Q 11, § 67) con pretensiones de universalización práctica.

Por ello, es posible aseverar que la filosofía de la praxis encuentra en la cultura popular su morada, a diferencia de saberes libresco y elitistas (y liberales) que esconden tal pavor por las masas que prefieren encuadrarlas⁴⁷ fortaleciendo, de esa manera, a la revolución pasiva (o a la restauración)⁴⁸ en y desde la academia.

Por ello, la filosofía de la praxis, además de criticar lo incoherente, contradictorio o regresivo del folclor, va arrojando los elementos

⁴⁷ Esta es la extraordinaria lectura crítica que Benedetto Fontana realiza del liberalismo y en especial de B. Croce. Véase B. Fontana, *Hegemony and Power. On the relation between Gramsci and Machiavelli*, Minneapolis (Minnesota), The University of Minnesota Press, 1993.

⁴⁸ Este es un interesante matiz que se encuentra en Carlos Nelson Coutinho, en un texto sobre la posible relación entre neoliberalismo y revolución pasiva. Véase el magnífico trabajo de *La revolución pasiva. Una antología de estudios gramscianos*, coordinado por M. Modonesi, Manresa, Bellaterra Edicions, 2022.

teórico-prácticos para articular al pueblo (al pueblo alternativo y no sustancial) desde el conflicto de la multiplicidad, y en la disputa con las fuerzas (también filosóficas) regresivas.⁴⁹

Desde el punto de vista filológico, a partir de las reflexiones de Gramsci en el Q 13, § 1, es posible detectar el carácter vital de los escritos *maquiavelianos* y el fundamental elemento mítico en términos de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso para suscitar una voluntad colectiva. Merece la pena recordar lo que Gramsci afirma en el Q 13, § 1: «La característica fundamental del Príncipe es la de no ser un tratado sistemático sino un libro “vivo”, en el que la ideología política y la ciencia política se fusionan en la forma dramática del “mito”». ⁵⁰

Incluso, para Gramsci, el Príncipe que aparece como encarnación del mito es entendido de igual modo, aunque ahora en tanto libro desde la conclusión del mismo, es decir, desde el tono dramático y poético de la exhortación de Maquiavelo en el libro 26 del Príncipe para liberar a Italia de los bárbaros. Por ello, es esa conclusión del libro del Príncipe la que, a decir de Gramsci, ha de entenderse como prólogo, pues «debe ser explicado como elemento necesario de la obra, incluso como el elemento que refleja su verdadera luz sobre la obra y hace de ella como un “manifiesto político”». ⁵¹

Desde este punto de vista, conviene subrayar un importante elemento adicional a la relación entre la filosofía de la praxis y la hegemonía: el momento profético, es decir, el momento de la fantasía concreta o momento religioso, aunque en clave emancipatoria y que opera como condición de posibilidad de activación de la agencia revolucionaria. En palabras de Gramsci:

En todo el libro Maquiavelo trata de cómo debe ser el Príncipe para conducir a un pueblo a la fundación del nuevo Estado [...] en las conclusiones, Maquiavelo mismo se hace pueblo, se confunde con el pueblo [...] parece que todo el trabajo «lógico» no es más que una autorreflexión del pueblo, [...] y que tiene su conclusión en un grito apasionado [...]. ⁵²

⁴⁹ Conectando lo anterior con el Cuaderno 13 sobre Maquiavelo (de 1932), considero importante dar cuenta de una serie de párrafos para decir algo más sobre la filosofía de la praxis. Con esto, no deseo expresar que la filosofía de la praxis se reduce a Maquiavelo. La filosofía de la praxis crea su propio estatuto en diálogo con ciertas tradiciones, de las cuales es de suma importancia la *maquiaveliana* en su vertiente revolucionaria, popular y democrática.

⁵⁰ Mis referencias provienen de la edición en español y mexicana de los *Cuadernos*. Véase Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, cit., p. 13.

⁵¹ *Ivi*, p. 14.

⁵² *Ibidem*.

El elemento de fantasía encuentra su complemento en la realización de la autorreflexión del pueblo (los libros que van del 1 al 25 del Príncipe) que, en mis términos, se trata del momento de la filosofía de la praxis, o de lo que, de igual manera, ya he denominado como autoformación popular con el deseo de un futuro alternativo y emancipatorio. Lo importante es dar cuenta del marco democrático y no aristocrático con el que Gramsci resuelve la tensión entre filosofía (Maquiavelo) y pueblo. En esta invocación popular en lenguaje religioso, como se puede leer en la larga cita anterior, Maquiavelo se hace pueblo (en el original dice *medesimezza*).

Es central esta mismidad (*medesimezza*) a decir de Fabio Frosini,⁵³ pues indica no un gesto de condescendencia benevolente propio de un catolicismo de pastoreo o de cierto liberalismo ilustrado, sino el hecho de asumir corporalmente una mirada y un sentir popular. Y es que, tanto la articulación política y hegemónica que cualifica a la filosofía de la praxis, como la filosofía entendida como crítica del sentido común requieren necesariamente de esta mismidad o especial vinculación (que no fusión romántica) con el sentir popular y sus lenguajes.

De esta manera, a diferencia de la tradición filosófica que subsume a la política y se relaciona con los sentimientos del pueblo a través de gestos de condescendencia benevolente, la filosofía de la praxis, por el contrario, se asume desde ese lugar, permitiéndome declarar que estamos ante una filosofía popular, la única, quizá, a partir de la cual es posible pensar y desplegar en serio y a fondo la transformación del mundo en clave emancipatoria y democrática.

Por su parte, la pasión que se convierte en afecto o potencia rebelde permite dar cuenta de una autoformación no meramente reflexiva (lógicamente hablando) sino necesitada de provocar la construcción de nuevas formas de vida. Aquí, una vez más se evidencia el gesto corporal de la autoformación provocada por la pasión-afecto popular de rebeldía. De hecho, se trata de un gesto corporal que implica la necesidad de pasar del mito-príncipe a su encarnación en un organismo colectivo que impulsa la reforma intelectual o moral (elemento de ensamble organizacional), cuyo fin es la «gran política» (Q 13, § 5). La «gran política» es aquella que «comprende las cuestiones vinculadas con la fundación de nuevos Estados, con la lucha para la destrucción, la defensa, la conservación de determi-

⁵³ Frosini, *Democracia, mito y religión*, cit., pp. 173-193.

nadas estructuras orgánicas económico-sociales». Revolucionariamente hablando, esta política implica la creación de nuevas correlaciones de fuerzas (Q 13, § 17), así como la defensa y mantenimiento (o mejoría) de la peculiar combinatoria popular, cuyo fin es sentar las condiciones de su propia autonomía (sociedad regulada).

Por otra parte, de acuerdo con el Q 13, § 16, para Gramsci, lo que Maquiavelo nos está indicando es que esta disputa y conformación de un *ethos* alternativo, o nueva combinatoria de relaciones de fuerzas, se despliega muy profanamente desde la «realidad efectiva» entendida como relaciones de fuerzas «en continuo movimiento», y en donde el político es presentado como un «creador y un suscitador» que desde esa correlación de fuerzas «aplica la voluntad a un nuevo equilibrio de fuerzas» (Q 13, § 16).

Finalmente, el planteamiento realista o de transformación impura implica entender la revolución como aplicación de la voluntad (colectiva) para un nuevo equilibrio de fuerzas, o al menos precipitar o suscitar las condiciones para el despliegue y fortalecimiento tanto de una voluntad colectiva como de una reforma intelectual y moral (Q 13, § 1).⁵⁴ Sin embargo, es preciso reconocer con Gramsci que «ninguna formación de la voluntad colectiva nacional-popular es posible si las grandes masas de campesinos cultivadores no irrumpen *simultáneamente* en la vida política».⁵⁵ Y esto último, como ya lo he sugerido, depende de la presencia de una fantasía emancipatoria que activa las pasiones necesarias para la irrupción.

5. Breves reflexiones desde el horizonte popular y latinoamericano

Desde América Latina, la lectura *gramsciana* de Maquiavelo nos ofrece reflexiones críticas articuladas con una agenda de transformación desde el sentido común popular, entendiendo este último como el conjunto abigarrado de prácticas y saberes (no tematizados) de sectores no dominantes, marginales, desarticulados y en desventaja, aunque siempre contaminados con los saberes y prácticas culturales dominantes a través de una «tupida [...] red de intercambios, préstamos y condicionamientos» (Cirese).⁵⁶ Por su parte,

⁵⁴ Ivi, p. 17.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Véase Aragón, *Gramsci y los estudios culturales en México*, cit., p. 199. La discusión sobre la cultura popular es muy compleja y se ha ido actualizando paralelamente al desarrollo tecnológico y del mercado. Estos procesos han problematizado la distinción entre cultura popular y cultura no popular, o entre cultura popular y cultura de masas. Para la crítica de Canclini a

para Gramsci, el concepto de pueblo ya es complejo y ambivalente. Como lo afirma Fabio Frosini:

El «pueblo» [...] no es un objeto sino una relación dinámica y abierta: una relación de ejercicio del dominio (de «control» político, cultural, antropológico) y, a la vez, de búsqueda de emancipación, es decir, de una «resistencia» a dichas políticas de integración subalterna en la sociedad de clases.⁵⁷

De ahí la importancia de detectar, pensar, acompañar y desplegar, desde la perspectiva aquí esbozada, los pequeños-grandes gestos rebeldes en clave emancipatoria así como los núcleos de buen sentido de la cultura popular, sin descuidar aquello que Canclini denominó como «los grandes constituyentes de las formas de pensamiento y sensibilidad populares –las industrias culturales, el Estado [...]»⁵⁸ como espacios en donde es necesario continuar la lucha.

De la misma manera, y siguiendo la reflexión de Frosini al respecto, el pueblo para el propio Maquiavelo ya es entendido «no sólo como una *materia pasiva* que debe recibir una “forma” política del exterior, sino como una complejidad de impulsos heterogéneos hacia la igualdad, impulsos cuyo límite es la incoherencia, pero a los que no falta una propia racionalidad interna».⁵⁹ Con esto, la lectura democrática y popular de Maquiavelo se hace posible, ya que en esa red de impulsos contradictorios y en disputa que conforman al pueblo es posible detectar algunos impulsos que, por heterogéneos que sean, contienen una potencialidad racional y política (no susceptibles de pastoreo) capaces de conformar un movimiento popular instituyente.

Cirese, véase F. Zanotelli, *Cirese en México: legados fecundos de Gramsci en los estudios culturales*, texto disponible en <https://www.redalyc.org/journal/316/31669754008/html/> [consultado el 18 de noviembre de 2024]. Y para una actualización de la complejidad del tema de la cultura popular, véase F. Dei, *Che fine ha fatto la cultura popolare? Fra tradizione e cultura di massa*, texto disponible en https://meabparcobarro.weebly.com/uploads/4/2/4/8/42483645/meab_dei.pdf [consultado el 22 de noviembre de 2024].

⁵⁷ Frosini, «Pueblo» y «Guerra de posición» como clave del populismo, cit., pp. 64-65. En ese trabajo, Fabio afirma: «La única definición explícita del término “pueblo” en los Cuadernos se encuentra en el cuaderno 27» (del año 1935). En esta variante añadida, “el pueblo” es definido como «el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de todas las formas de sociedad que han existido hasta ahora». Y más adelante: «El pueblo no designa una determinada clase social, sino un conjunto heterogéneo de “clases” que tienen en común dos elementos: *la posición subalterna en la esfera de poder y el papel instrumental en la esfera del trabajo*».

⁵⁸ Véase Aragón, *Gramsci y los estudios culturales en México*, cit., p. 208.

⁵⁹ Frosini, «Pueblo» y «Guerra de posición» como clave del populismo, cit., p. 69.

Sin embargo, y como ya lo mencionaba con anterioridad, existe un elemento previo que provocará el despliegue del movimiento y de la reflexión popular. Se trata de un elemento imaginario y pasional ya mediado por cierta reflexión preliminar. Una primera reflexión apasionada que no es otra cosa que el trabajo desde la potencia imaginaria popular que servirá de condición de posibilidad para la formación de la voluntad colectiva. Estamos hablando del momento religioso y poético o de aquella exhortación del último libro del Príncipe que debería ser leído y propuesto como *pró-logo* de la autorreflexión popular.

Desde el punto de vista *maquiaveliano-gramsciano*, la cuestión del mito y de la religión popular, como prólogo del despliegue de la filosofía de la praxis, aporta una mirada atenta y sensible a la religiosidad popular que requiere detectar, desplegar y sistematizar aquellas huellas imaginarias que se consideren rebeldes y emancipatorias. Por otra parte, el mito emancipador, como representación del triunfo porvenir, le dota a la reflexión crítica de un carácter corporal, en tanto que motiva afectos y es efectiva en su esfuerzo de involucrar al pueblo en su lucha por la autonomía.

De ahí la pertinencia de dichas reflexiones para pensarnos desde América Latina,⁶⁰ ya que la reflexión sobre los mitos de la emancipación popular, de sus rituales y lenguajes religiosos son fundamentales en un continente donde los relatos cristológicos también han sido usados para fortalecer procesos de dominación o pasivización, y no necesariamente para activar la irrupción de las masas.⁶¹

Conclusión

La filosofía de la praxis es crítica de la filosofía tradicional y del sentido común a partir de la especificidad del ángulo visual subalterno que desea no dominación y apertura de espacios democráticos (Q 8, § 191). Espacios democráticos en donde los subalternos

⁶⁰ Aunque no únicamente desde América Latina. El sur de Italia, por ejemplo, podrá tener muchas similitudes. Por esa razón, la especificidad de la vida religiosa latinoamericana, con sus tensiones y abigarramiento, requiere de un estudio antropológico aparte. Para el caso de México, por ejemplo, sería interesante indagar al fenómeno del guadalupanismo (y la figura de la Virgen de Guadalupe) y sus relaciones tanto con políticas de pasivización como con políticas desde la subalternidad. Véase M. E. Sánchez Díaz de Rivera y J. Gómez Izquierdo, *Ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercusiones sociales*, México, UIA, 2012.

⁶¹ Véase el texto de Ó. Cabezas, *Exclusión: residuos teológicos-políticos en América Latina*, en F. Victoriano y J. Osorio, *Exclusiones. Reflexiones críticas sobre subalternidad, hegemonía y política*, México, Anthropos/UAM Xochimilco, 2011.

comienzan a dejar de serlo convirtiéndose en protagonistas de la vida pública, de ahí que es posible considerar al nexo filosofía de la praxis-hegemonía como una propedéutica a la democracia. De hecho, para esta filosofía, es fundamental la creación de un ensamble popular de lucha desde dicho ángulo visual como lugar de inscripción histórico en la correlación de fuerzas y como lugar de enunciación en un plano de igualdad (mismidad) y «con-pasionalidad» corporal. Esto, en última instancia, prueba la necesidad del nexo filosofía de la praxis-hegemonía, es decir, de cómo es que ambas dotan de cuerpo necesario a la irrupción de las masas, y cómo cada una de ellas (sea la filosofía de la praxis o la hegemonía) puede ser entendida como la continuación de la otra por otros medios; sin embargo, antes de la cuestión de la reforma intelectual y moral, así como de la cuestión de la voluntad colectiva, es imprescindible pensar otro nexo: el nexo de la irrupción de las masas y del mito popular.

Negando la importancia de lo anterior, aun tratándose de una filosofía con pretensiones críticas, se evidenciarían al menos dos gestos (neo)liberales y conservadores: la deshistorización (o espectralización) y el inveterado temor a la masa. Esto último ya sea por excesos de deconstrucción o por un odio a la igualdad y a la democracia (como denuncia acertadamente Rancière).

Por otra parte, leer a Gramsci desde Maquiavelo, y viceversa, permitió comprender la peculiaridad de la reflexión del sardo y su necesidad de traducción desde la praxis y para ella. Muestra de lo anterior es su carácter de sistema conceptual y abierto que nace en la lucha, regresando a ella para perfilarla y para suscitar (a manera de manifiesto) unos cuerpos que se irán formando: las voluntades colectivas que nacen en los ámbitos de lo popular con deseos de no dominación.⁶²

Evitando posturas especulativas, para Gramsci es importante pensar tanto en el inicio de la voluntad colectiva en la experiencia corporal de los detalles inmediatos (filología viviente), como trabajar en la tarea de articulación colectiva a partir de un imaginario popular ya existente (fantasía, religión o mito) capaz de aglutinar y dar cauce a la «concentración de experiencias de explotación» y «menosprecio».⁶³

⁶² Sin menoscabo, como lo he mencionado con anterioridad, de la importancia de la traducibilidad como mediación.

⁶³ Véase Frosini, *Da Gramsci a Marx*, cit., p. 114.

De igual manera, la filosofía de la praxis requiere de un Príncipe u organismo(s) colectivo(s) que, de manera autónoma, encarne(n) al mito o a la fantasía que impulsa, provoca y promete la emancipación. Su fin es ir formando hegemónicamente una voluntad como efecto de la articulación agónica y abierta de múltiples voces. Para ello, se llevarán a cabo suficientes esfuerzos por modificar el sentir popular (Q 11, § 59), al grado de despertar gestos de agencia, haciendo explícito el imperativo de transformar la posición de los sujetos subalternos en protagonistas con capacidad de configurar relativamente al mundo.

Desde ese barroquismo popular y latinoamericano que implica el reconocimiento de esa conflictiva y compleja red de mutuos «intercambios, préstamos y condicionamientos», es decir, de asedio recíproco, siempre es posible (sobre todo en épocas de crisis) redefinir popularmente determinada correlación de fuerzas. Por ello, el gramscianismo como postura política implica asumir un difícil, aunque necesario, «pesimismo de la inteligencia pero optimismo de la voluntad», pues ya desde el punto de vista del momento religioso es posible ubicar un peculiar afecto alegre que aun la miseria desea e imagina transformar al mundo.

El momento profético y poético de la conclusión del Príncipe se convierte en convocatoria a la intervención colectiva, siempre y cuando se detecte reflexiva (y apasionadamente) la ocasión para tal intervención. Lo interesante es que la conclusión que deviene prólogo de la espiral democrática y autónoma se despliega y va cobrando sentido en la experiencia colectiva de los detalles inmediatos por «con-pasionalidad». El prólogo de la transformación histórica implica una estética revolucionaria que se juega en el terreno religioso, y cuyo primer campo de disputa se encuentra en las estructuras del sentimiento e imaginación popular. En ese sentido político, popular y corporal, y desde un afecto latino, conviene, al menos por ahora, repensar y parafrasear a ese celeberrimo capítulo 26 del Príncipe de Maquiavelo: «el valor tomará las armas contra el furor neoliberal y los gestos policiacos de soberanos fatigados y violentos; y el combate no será largo, porque la antigua valentía no está extinguida todavía en el corazón del pueblo latinoamericano».

