

El lenguaje como espacio de pugna y de superación del sentido común

Diana Fuentes (UNAM)

This text analyzes how it is that Gramsci, through the category of hegemony and the expanded conception of the State, explains the reciprocal relationship between civil society and political society and accounts for the passage from private interest-the economic-corporate-to the general. That is, the transition from the economic to the political, highlighting the understanding of the ideological-cultural elements as aspects of a central methodological and strategic importance; in which language, seen as Weltanschauung, manifests itself as one of the privileged forms of the exercise of consensus. Language as the concrete space of hegemony; as a decisive dimension of the political-cultural stratification of the class system that traverses and defines the forms of social thought -from common sense to scientific theories of reality-, that is, it stands as the concrete space of hegemony.

Keywords: Hegemony; Ideology; Language; Common Sense; Weltanschauung.

1. La filosofía de la praxis¹ debe presentarse como una actitud polémica y crítica ante lo dado, lo que para Antonio Gramsci supone la superación del modo de pensar precedente. Debe ser una forma reflexiva de aproximación y explicación de lo real capaz de ir más allá del ordinario sentido común porque, a pesar de reconocer los atavismos que lo caracterizan, se ha servido de él, es decir, ha demostrado su valor real y su centralidad para arribar a una conciencia crítica que penetre la complejidad histórica en la que se encuentra inmersa. Es por esto que aunque ajena a las formas de lo que Gramsci reconoce como la primitiva filosofía propia del sentido común, la filosofía de la praxis sí debe analizarlas y contemplarlas como el campo en el que se debate la posibilidad del reconocimiento de la pertenencia a una determinada fuerza hegemónica. Así lo afirma en el célebre parágrafo 12 del Cuaderno 11, al que titula *Alcuni appunti per una introduzione e un avviamento allo studio della filosofia e della cultura*².

¹ Desde de 1932 Gramsci comienza a usar el término «filosofía de la praxis» para renombrar al materialismo histórico o para sustituir la palabra marxismo. La sustitución de la expresión materialismo histórico representa la crítica y la superación del dogmatismo cientificista –Plejánov y Bujarin–, por un lado, y el distanciamiento del historicismo idealista –Croce–, por el otro. Aunque, en verdad, este uso ya aparece desde 1930, no es sino hasta los años subsecuentes que se dedica a definirlo. La expresión aparece por vez primera en el Cuaderno 5, §127 [QC, p. 657] y fue utilizado por primera vez por Labriola en el texto *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, 1897.

² QC 11, § 12, p. 1383.

De ahí que en los *Cuadernos de la cárcel* resulte central la reflexión sobre el sentido común y sus manifestaciones. En ellos, Gramsci se aproxima a su comprensión a partir los estudios lingüísticos, la crítica literaria, la historia cultural de Italia y de Occidente, así como desde el análisis de la función histórico-social de los intelectuales y desde la permanente discusión sobre los fundamentos del “materialismo histórico”, en tanto elementos fundamentales para la construcción de una gran reforma moral e intelectual. Gramsci, distante e implacable ante cualesquier interpretaciones mecanicistas o simplistas de las contradicciones sociales, se lanza a la búsqueda de los rasgos diferenciales y específicos de la vida social-*popular* italiana y a la comprensión de su configuración socio-cultural, desde el estudio y la reflexión sobre los distintos *estratos* de la vida colectiva, pero, particularmente, de aquella que corresponde a los grupos *subalternos*; para ello decide dedicarse a explorar los problemas relacionados con la dinámica de la dirección política y con los mecanismos de las construcciones ideológicas, desde el complejo escenario del estado-nacional burgués. En el marco del triunfo del fascismo, le interesan las formas mediante las cuales una ideología permea a distintos grupos sociales sin necesidad de hacer uso del poder a través de la violencia o de la coerción abierta. Se pregunta por la relación entre estos mecanismos y la administración del poder y la «violencia física legítima» del Estado³. Y, es desde estas interrogantes que crea un complejo andamiaje conceptual que articula un entramado orgánico de conceptos y categorías que permiten problematizar el mundo contemporáneo.

Desde esta perspectiva el problema del lenguaje abre a Gramsci un espacio de reflexión e investigación sobre la forma en la que se articula la relación o determinación entre el nivel o el estrato de la estructura económica social –estructural– y el nivel o estrato de la configuración cultural, religiosa, política, moral, lingüística, etc. –superestructural–, bajo el condicionamiento de la sociedad mercantil y la estructura de su organización política.

2. En una nota de segunda redacción del párrafo 17 del *Cuaderno 13*, se puede leer el célebre desarrollo analítico del problema del Estado⁴. En éste, Gramsci aclara que para comprender las relaciones de las fuerzas operantes

³ «...tendremos que decir que Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el ‘territorio’ es el elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima...»: WEBER 2012, p. 83.

⁴ *QC* 13, § 17, p. 1578.

de un determinado periodo histórico es necesario resolver la relación existente entre estructura y superestructura. Es decir, apela a la necesidad de desentrañar el contenido de lo que entiende como la “metáfora” estructura – superestructura, usada por Marx en el *Prólogo a la crítica de la economía política de 1859*, que supone la reflexión en torno a la objetividad y las determinaciones objetivas de las relaciones sociales. La intención al usar el argumento del *Prólogo* es demarcar la relación entre el estrato de la “estructura” económica y el estrato de la “superestructura” ideológica, es decir, centrar lo que percibe como el problema crucial para el materialismo histórico, desde la dialéctica entre aquello que hay de permanente y de ocasional en una estructura. Y se sirve de él en diversas ocasiones a lo largo de los *Cuadernos* para confrontar la incapacidad del “economicismo” y del “idealismo” por encontrar el vínculo y la mediación dialéctica entre lo que es permanente y lo que es ocasional en la historia, es decir, aquello que esclarecería las determinaciones de la compleja interrelación entre las dimensiones económica e ideológica, como momentos de temporalidades distintas.

Tal como ha señalado Fabio Frosini⁵, el interés de Gramsci por utilizar el *Prólogo* como herramienta de análisis no resulta aventurado si se tiene en consideración que fue el texto marxiano más usado para argumentar en favor de un sentido evolutivo del proceso histórico, así como para apoyar la idea de que la configuración de la conciencia es el resultado del reflejo de determinaciones económicas. En aquel texto, Marx afirma: «No es la conciencia de los hombres lo que determina [*bedingen*] su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia...»⁶, por ello, al registrarse un cambio en el fundamento económico de la vida social, todo el aparato de la «vida en general» se trastoca: «las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen»⁷. En contra sentido a la interpretación del determinismo economicista, Gramsci deriva del fragmento una serie de planteamientos que señalan la importancia de las ideologías en la configuración de la conciencia, que lo llevan a plantear la cuestión de la objetividad de la filosofía de la praxis. Así, por ejemplo, pregunta: ¿aquella conciencia de la que habla Marx es una conciencia limitada al conflicto entre las fuerzas materiales de producción y las relaciones de producción –como materialmente dice el texto marxista– o se

⁵ FROSINI 2009.

⁶ MARX 2006, pp. 66-67.

⁷ *Ibidem*.

refiere a cada conciencia, es decir, a todo conocimiento?⁸ Dicho de otro modo, ¿se trata de una determinación absoluta de toda conciencia? Según Gramsci, la respuesta a estas preguntas implica un alejamiento del «monismo» idealista y del «monismo» materialista, es decir, supone una aproximación que trabaja bajo la dialéctica del «acto impuro», profano, en el que se comprende que la actividad humana se aplica a una materia organizada o, lo que es lo mismo, a una materia historizada. Así, al cuestionar el grado de condicionamiento de la conciencia por el sedimento económico de la vida social, abre la puerta a una interpretación no determinista del texto marxiano. E insinúa que lo determinado por la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción es la conciencia social sobre ese conflicto, es decir, la conciencia *para sí* de ese contexto complejo –con las implicaciones de clase que esto supone–, pero no más; no se trata de una determinación de toda configuración o toda forma de la *conciencia*, en un sentido total que comprometiera la compleja dimensionalidad de la subjetividad, subordinándola al plano más básico de la reproducción material. Lo que le permite, a contracorriente de cierta teoría marxista de su tiempo, relocalizar la dimensión y el valor de las ideologías en la constitución de una subjetividad afirmativa y consciente de sí misma. De este modo, como un cuestionamiento necesario y complementario, se abre el problema de lo que es la objetividad para la filosofía de la praxis, puesto que es el lugar teórico desde el que conceptualiza la dinámica de la vida social.

Gramsci se propone, entonces, pensar el clásico conflicto entre estructura y superestructura de forma dinámica y unitaria, a partir de lo que aparenta ser la irreconciliable relación entre sujeto y objeto, o, entre idea y materia⁹, a través de la «mediación dialéctica entre el hombre y la naturaleza, es decir, desde la célula “histórica” fundamental»¹⁰, con el fin de comprender al sujeto práctico como fundamento de la objetividad. Lo que lo conduce a afirmar que la objetividad que permite superar el materialismo vulgar y el idealismo, es aquella que es comprendida como «socialmente e históricamente organizada para la producción, [esto es] como relación humana»¹¹, como praxis. De este modo, contra las interpretaciones “ortodoxas” de la dialéctica, como las Bernstein o Bujarin –detrás de las que se esconde una concepción mecanicista de la vida y del movimiento

⁸ *QC* 4, § 37, pp. 454-55.

⁹ FROSINI 2004, p. 100.

¹⁰ *QC* 4, § 47, p. 473.

¹¹ *QC* 4, § 25, p. 445.

histórico y una suerte de evolucionismo vulgar en el que las fuerzas humanas son consideradas pasivas—, para Gramsci la centralidad del problema de la objetividad en el marxismo tiene más que ver con la reivindicación del papel activo del sujeto desde una perspectiva histórica, que con un problema de carácter epistemológico en un sentido fuerte. Es decir, Gramsci trabaja sobre el problema de la dialéctica no para sentar las bases o las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero desde las que se pudiera cimentar la cientificidad del marxismo, sino en la perspectiva de establecer la dimensión ontológica de la acción humana y sus subsecuentes implicaciones epistemológicas.

«[...] lo que más importa no es la objetividad de lo real como tal, sino el hombre que elabora estos métodos, estos instrumentos lógicos de discriminación, es decir, la cultura, la concepción del mundo, la relación entre el hombre y la realidad [...]»¹²

Lo que se propone es enfatizar el papel activo del sujeto en la construcción de su relación con el mundo “real”. La objetividad, por tanto, no resulta de una relación con un objeto que se impone, ya sea como plena exterioridad o como pura presencia casual que el sujeto sólo constata; no es tampoco una sustancia inherente al objeto y, por ello, es que no hay ninguna forma objetividad superior, exterior o autónoma a lo humano¹³. De este modo, contra cualquier forma de esencialismo, Gramsci comprende que son las relaciones sociales —espacio de la contradicción— las que condicionan la forma histórica efectiva que adquiere lo humano. Ahora bien, de otro modo, aquello que se debate entorno este condicionamiento es el nivel de determinación de dichas relaciones sobre las formas ideológicas y, por tanto, la forma, el grado y los mecanismos determinación de la conciencia de los sujetos, singulares y colectivos. Se abre, así, una serie de problemas, dice Gramsci, sobre cómo se manifiestan las contradicciones propias de un conjunto de relaciones sociales como las propiamente capitalistas y cómo estas contradicciones se expresan en la conciencia de los sujetos, en la perspectiva de la totalidad del cuerpo social y en la de la existencia de formas de conciencia de grupo, así como, sobre los mecanismos de producción y las posibilidades de una conciencia histórica autónoma. Gramsci incluso llega cuestionarse si todo elemento impuesto a la conciencia debería ser repudiado de facto o no¹⁴.

¹² *QC* 4, § 41, p. 467.

¹³ *QC* 11, § 17, p. 1416.

¹⁴ *QC* 16, § 12, p. 1875.

De esta manera, para Gramsci, en esta sociedad desgarrada desde la constitución de las relaciones sociales, se hace patente que las formas ideológicas están siempre en pugna. Están en una lucha por la construcción de la objetividad, por lo que no hay que perder de vista la fuente conflictiva de la que provienen. La clave gramsciana, por tanto, tiene que ver con la imbricación entre ideología, objetividad y relaciones sociales, como estratos a los que hay que atender en el análisis de la dinámica de la vida social. Así se puede comprender que Gramsci no cuestione el condicionamiento de las relaciones sociales sobre la conciencia de los sujetos, puesto que comprende que al ser contradictorias las relaciones sociales, son contradictorias también sus formas de conciencia histórica; lo que somete a discusión en todo caso son las determinaciones de esas relaciones sociales, es decir, aquello que *objetivamente* establece formas específicas de relación social.

Tal como lo describe en el parágrafo 12 del *Cuaderno 16*, la forma específica que adquieren las relaciones sociales está condicionada objetivamente por las relaciones técnicas de producción y por un aparato instrumental, que en conjunto desarrollan un tipo de civilidad económica para la que también objetivamente se requiere un determinado modo de vivir, es decir, determinadas reglas de conducta o una cierta costumbre. La forma que adquieren las relaciones sociales necesita –objetivamente– de un tipo de comportamiento, de un modo de convivencia. Este nivel de condicionamiento de las relaciones sociales, en el que objetividad y necesidad histórica se imbrican, no es obvio o evidente, por lo que se debe reconocer mediante la crítica y se debe sustentar de forma completa, minúscula, casi capilar¹⁵. De este modo, el paso del «reino de la necesidad» al «reino de la libertad» se juega, para Gramsci, en un marco más amplio que el de las determinaciones estrictamente económicas, y se estructura mediante mecanismos más complejos que articulan «la existencia de estratificaciones correspondientes a diversas fases del desarrollo histórico de la civilidad»¹⁶, con las subsecuentes antítesis en los grupos que corresponden a un mismo nivel histórico y que se manifiestan en los individuos singulares como reflejo de una disgregación «vertical y horizontal». Para la descripción de este complejo entramado, Gramsci se sirve del concepto de *estrato* que le permite conceptualizar la especificidad diferencial del nivel de articulación de estos sedimentos sociales.

¹⁵ *QC* 16, § 12, pp. 1875-876.

¹⁶ *Ivi*, p. 1875.

Ahora bien, si se vuelve a la cuestión de la determinación objetiva sobre el tipo de comportamiento que requieren las formas sociales, se debe considerar que para Gramsci las ideologías son «hechos históricos reales», no mera apariencia, ilusión o falsa conciencia, y, es precisamente desde esta afirmación de su realidad o presencia objetiva que se puede comprender su función, por ejemplo, como instrumentos de dirección política no sólo dominante, sino también emancipatoria. Tal como se observa en un texto del Cuaderno 10, Gramsci, al criticar la doctrina croceana de las ideologías políticas, señala que las ideologías no son arbitrarias, son una realidad y son el espacio privilegiado para que los sujetos tomen conciencia de su posición social y, por tanto, de su realidad¹⁷. De este modo, lleva a tal punto el argumento que sostiene la existencia de un «nexo necesario y vital» entre el terreno de la estructura económica y el de las superestructuras –en plural–, que decanta en el concepto de bloque histórico, puesto que considera que el conjunto de las relaciones humanas no puede ser simplificado a un conglomerado de fuerzas individuales en el que se presupone una identidad inmediata entre individuo y comunidad –como se hace desde la perspectiva liberal–; como tampoco puede ser llevado a la abstracción de identidades homogéneas, sobre las que se funda cierto marxismo. Para Gramsci, en la correcta interpretación de las relaciones sociales se juega el entramado «de subjetividad y forma, de individuo y sociedad, como algo constitutivo y no secundario o *a posteriori*»¹⁸.

Así, aquello que desde la filosofía se ha pensado como la «naturaleza humana» no puede encontrarse en ningún individuo en particular, sino en toda la historia del género humano si y sólo si a la historia se le da el significado de devenir, esto es, de un movimiento que conlleva una *concordia discors*¹⁹, es decir, a una dialéctica que no puede reducirse a una unidad homogénea, sino que «contiene en sí las razones para una unidad posible»²⁰. Con esta lógica dialéctica no formal, que distingue la *concordia discors* de las superestructuras, Gramsci confronta la «dialéctica de los distintos» de Croce,

¹⁷ *QC* 10.II, § 41^{XII}, pp. 1318-319.

¹⁸ FROSINI 2002, p. 26

¹⁹ *QC* 10.II, § 4, p. 1243: «[...] La conquista inmortal de Hegel es la afinación de la unidad de los opuestos, concebida no en el sentido de una estética y mística *coincidentia oppositorum* sino en el de una dinámica *concordia discors*: la cual es absolutamente necesaria a la realidad para que ésta pueda ser pensada como vida, desarrollo, valor, en donde toda positividad sea obligada a realizarse juntamente afirmando y eternamente superando su negatividad [...]».

²⁰ *QC* 7, § 35, p. 885.

misma que presenta a los opuestos sólo al interior de una forma en cuanto «distinta» de las otras. En tanto que para Gramsci la recepción y la discusión de la dialéctica como método de estudio y como forma de movimiento de lo real, resulta esencial en la ponderación sobre la determinación objetiva de la dimensión de las relaciones sociales y de las superestructuras. Así es como establece un nexo dialéctico, orgánico, entre estructura y superestructura como bloque histórico. De tal forma que cuando tematiza una «elaboración superior de la estructura en superestructura», desde la dialéctica de los *distintos*, muestra la capacidad que tiene la superestructura de incorporar una estructura, y no sólo, como suele pensarse, en sentido inverso. Así, por ejemplo, la sociedad económica –como estructura– deviene Estado, convirtiéndola éste último en un momento interno.

De este modo, para confrontar el mecanicismo economicista que supone una relación especular entre estos estratos o una determinación absoluta que articula una conciencia enajenada, Gramsci, en el parágrafo 21 del Cuaderno 7, que lleva por título *Validità delle ideologie*, afirma que «las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías [son] la forma, la distinción de forma y de contenido es meramente didascálica»²¹. Así, si se hace una *distinción* entre ambas, es decir, entre fuerzas materiales e ideológicas, ésta es sólo analítica, didáctica incluso, porque las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían «caprichos individuales» sin las fuerzas materiales. En verdad, Gramsci se propone una nueva dialéctica entre estructura y superestructura que, como se ha dicho, sea capaz de diferenciar «aquello que es permanente de aquello que es ocasional». En este sentido, apela a una afirmación de Marx sobre la «solidez de las creencias populares». Gerratana sostiene que la referencia es a un momento del capítulo uno del primer volumen de *El capital*, en el que Marx reconoce que Aristóteles logró advertir que la relación de valor implica que una cosa se equipare a otra, a pesar de ello, no llegó a conceptualizar *el valor* porque la sociedad griega se fundaba en la desigualdad entre seres humanos y fuerza de trabajo. En palabras del propio Marx:

«El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la validez igual de todos los trabajos por ser trabajo humano en general, y en la medida en que lo son, sólo podía ser descifrado cuando el concepto de igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular»²².

²¹ QC 7, § 21, p. 869.

²² MARX 2007, Tomo 1, Vol. 1, p. 74.

Dicho de otra manera, es el momento en que se ha trastocado no sólo la estructura material de la producción de la riqueza, puesto que la lógica abstracta del valor ha tenido también efectos en la conciencia social, es decir, es la fase en la que la superestructura ha incorporado los cambios estructurales. Se ha solidificado. Esto permite comprender que para Gramsci el concepto de bloque histórico, como unidad de los opuestos y los distintos, esclarece la «objetividad y necesidad histórica» de las superestructuras. Unidad que en ningún sentido es obvia por lo que se tiene que hacer una crítica que se vuelva casi «capilar», que sea capaz no sólo de comprender, sino también de distinguir en la unidad de las superestructuras su conflictividad interna. Por ello, la posibilidad de acercarse a la objetividad de las formas ideológicas o superestructurales desde la filosofía de la praxis, implica el reconocimiento de las contradicciones, las escisiones y la lucha concreta que configura la vida social, desde la movilidad de la mutua determinación entre individuo y sociedad.

Por otra parte, en el mismo párrafo 12 del Cuaderno 16, ya citado, Gramsci afirma que el reconocimiento de la necesidad objetiva de las relaciones sociales y de los modos de comportamiento no conduce al relativismo. Se debe considerar, en todo caso, que en el temor ante la dinámica de lo particular o lo específico hay una inclinación a absolutizar o a estatizar el actuar humano; mas, si alejados de esta propensión, se hace una consideración histórica, ello implica la comprensión de que la historia es una continua lucha de individuos y grupos por cambiar lo existente en cada momento dado²³. Así, el ser humano es el conjunto de sus condiciones de vida, es decir, el conjunto de las relaciones sociales; de ahí que, en tanto estas relaciones sean contradictorias en una forma específica, la «naturaleza humana» es ella misma contradictoria bajo esa forma. Su lógica y su dinámica interna implican, diría Gramsci, la dialéctica de los distintos, es decir, el modo en el que el conflicto y su superación están estructuralmente coimplicados. El concepto de bloque histórico representa, así, la unidad entre «naturaleza y espíritu (estructura y superestructura), unidad de contrarios y de distintos»²⁴. Y, por ello, se trata de una «unidad compleja» – no de una identidad–. En este sentido, Fabio Frosini ha definido de forma correcta el concepto de bloque histórico como «un sinónimo para la construcción de una voluntad colectiva, sobre la base de unas determinadas

²³ *QC* 16, § 12, p. 1878.

²⁴ *QC* 8, § 61, p. 977.

relaciones de producción conflictivas, en la esfera del concepto de hegemonía»²⁵.

3. Como se ha dicho ya, para Gramsci la forma específica que adquieren las relaciones sociales está condicionada *objetivamente* por las relaciones técnicas de producción y por un aparato instrumental –en este sentido desde el nivel estructural–; relaciones que en conjunto desarrollan un tipo de civilidad económica, ya que *objetivamente* requieren o solicitan «un determinado modo de vivir, determinadas reglas de conducta, una cierta costumbre»²⁶. Así, sin perder de vista este nivel de determinación estructural, destaca dos principios que emanan también del *Prólogo del 59* de Marx. Primero, ninguna sociedad se pone tareas para las que no existan ya las condiciones necesarias o suficientes, o al menos una vía de su aparición o de su desarrollo. Segundo, ninguna sociedad se disuelve o puede ser sustituida si antes no ha desarrollado todas las formas de vida que están implícitas en sus relaciones²⁷. De ellos, afirma Gramsci, se debe desarrollar una suerte de metodología histórica que *distinga* de forma efectiva los movimientos orgánicos y los movimientos de coyuntura. Los movimientos orgánicos son de un largo alcance histórico –*vasta portata storica*– y dan lugar a la crítica histórico-social; en tanto que los movimientos de coyuntura se presentan como ocasionales, inmediatos, casi accidentales y dan lugar a la crítica de la política cotidiana, la del día a día. De esta forma, Gramsci sienta las bases para el análisis de la relación entre economía y política o entre economía y Estado.

Con estos principios generales de distinción establece una estratificación – desde diversos momentos o grados en el estudio de las relaciones de fuerza – para distintos momentos históricos y para situaciones nacionales también diferentes. En verdad, se trata de una caracterización de los tipos de relación política o de lucha de una clase o grupo social que busca consolidar una nueva forma estatal. En el primero de ellos, la relación de fuerza social está estrechamente ligada a la estructura, independiente de la voluntad de los sujetos. Esto significa que la estructura genera, sobre la base del grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción, los grupos sociales que representan una función y tiene una posición dada en la producción. Es el momento más elemental de la vida política: el económico-corporativo. Es la fase del dominio de la sociedad política –estado y gobierno–, por lo que los

²⁵ FROSINI 2002, p. 35.

²⁶ *QC* 16, § 12, pp. 1875-876.

²⁷ *QC* 13, § 17, p. 1579.

elementos superestructurales son limitados o estrechos²⁸. Al interior de este momento económico-corporativo, Gramsci localiza tres posibilidades distintas. En la primera las relaciones de las fuerzas sociales se forman desde la identificación de los intereses de un mismo sector económico, «un comerciante siente que *debe* de ser solidario con otro comerciante, un fabricante con otro fabricante, etc., pero todavía el comerciante no se siente solidario con el fabricante»²⁹. En la segunda se alcanza una conciencia solidaria de intereses entre los miembros de un mismo grupo social, pero todavía en el plano meramente económico. Y, un tercero, en el que se alcanza conciencia de que los propios intereses superan el círculo corporativo y, por ello, deben convertirse en los intereses de otros grupos subordinados³⁰. Esta última es la fase que abre paso a las relaciones de superestructuras complejas. Es, afirma Gramsci con contundencia, la etapa más francamente política de este momento.

Al momento económico-corporativo lo sucede el momento de la fase hegemónica, es decir, el de la hegemonía en la sociedad civil. Ésta implica la relación de las distintas fuerzas políticas; en ella se debe valorar el grado de homogeneidad, de autoconciencia y de organización alcanzado por varios grupos sociales.

«[...] marca el paso de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas, es la fase en la que las ideologías se vuelven “partido”, se confrontan y entran en lucha, hasta que una de ellas o al menos una combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse por toda el área social, determinando además la unidad de los fines económicos y políticos, así como la unidad intelectual y moral, situando todas las cuestiones en torno a las que bulle la lucha no en el plano corporativo, sino en un plano “universal”, creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados [...]»³¹

Es la fase «superestructural compleja» del Estado en la que se han creado las condiciones de unidad entre fines económicos y políticos. Es el momento de la hegemonía civil como estrategia de consolidación de dicha unidad. Es la fase de la «guerra de posiciones», para la que las

²⁸ COSPITO 2009, p. 256: «Por tanto Gramsci critica el sindicalismo revolucionario “en tanto eso se refiere a un agrupamiento subalterno, al que con esta teoría se le impide devenir dominante, salir de la fase económico-corporativa para elevarse a la fase de la hegemonía”».

²⁹ *QC* 13, § 17, p. 1583.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ivi*, p. 1584.

modificaciones moleculares cambian progresivamente la composición de las fuerzas históricas, sociales, políticas, etc. Así, el Estado sirve como un instrumento de clase para el que el dominio no es sólo de naturaleza jurídica o política.

En este nivel el Estado es el instrumento de la lucha de clases; los grupos sociales dirigentes constituyen una unidad que les permite salvaguardar sus intereses, utilizando los órganos de coerción que le son propios. A decir de Gramsci, «la unidad histórica de las clases dirigentes tiene lugar en el Estado... tal unidad no es puramente jurídica y política, sino... es el resultado de las relaciones orgánicas entre sociedad política y sociedad civil»³². Gramsci fija, así, dos grandes planos superestructurales en su teoría del Estado: el de la sociedad civil, es decir, el de los organismos vulgarmente llamados privados y que corresponde a las funciones de «hegemonía» que el grupo dominante ejercita en toda la sociedad; y el de la sociedad política o Estado que corresponde al «dominio directo» o de mando que se expresa en el Estado y en el gobierno jurídico —el Estado en sentido clásico—. Ambas funciones son organizativas y conectivas³³. Por ello es que, tomando distancia de la teoría clásica marxista sobre la función del Estado como herramienta de clase, afirma que éste no produce una situación económica, sino que es la expresión de la situación económica, al tiempo que se podría hablar de él como *agente* económico, siempre que se le conciba desde esta doble constitución³⁴.

De este modo, la concepción ampliada del Estado desarrollada por Gramsci no sólo implica la sumatoria entre sociedad política y sociedad civil, sino la relación entre dictadura y hegemonía. La categoría de hegemonía explica la relación recíproca entre la sociedad civil y la sociedad política; da cuenta del paso desde un estrecho interés particular—el económico-corporativo— al general, es decir, el tránsito de lo económico a lo político, de la voluntad particular a la general. Y destaca la importancia política de la formación de la dirección moral e intelectual de un grupo dirigente. El Estado como la unidad orgánica entre sociedad civil y sociedad política es un momento específico del desarrollo de las relaciones político-económicas, en el que las formas que adquieren las estructuras sociales que se caracterizan por un movimiento contradictorio, en el que la revolución y la restauración son el reflejo de la lucha permanente por el dominio y el consenso. Así, el dominio propio de la sociedad política y el consenso

³² *Ibidem*.

³³ *QC* 12, § 1, p. 1518.

³⁴ *QC* 10.II, § 41^{VI}, p. 1319.

propio de la sociedad civil son los mecanismos que garantizan la hegemonía de una clase específica.

La sociedad civil, entonces, está integrada por el conjunto de las organizaciones responsables de la elaboración o difusión de las ideologías. Entre ellas se incluyen: el sistema escolar, las Iglesias, los partidos políticos, los sindicatos, las organizaciones profesionales, la organización material de la cultura (periódicos, revistas, editoriales, medios de comunicación de masas), etc. De esta forma, tal como lo conceptualizó Carlos Nelson Coutinho, la sociedad civil es el portador material de la figura social de la hegemonía³⁵, en tanto que funciona como esfera de mediación entre la base económica y la sociedad política³⁶. Ahora bien, Gramsci señala que la sociedad civil está dividida en varios grupos y facciones, entre los que la armonía y la comunidad son más bien ideales a los que se aspira. Y demarca la naturaleza inherentemente antagonica de la sociedad civil a través de la lógica de su movimiento: «la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos maneras: como “dominación” y como “dirección intelectual y moral”». Un grupo social, entonces, es *dominante* sobre grupos que le son antagonicos, y, habrá de liquidarlos o subordinarlos —por la fuerza armada si es necesario—; pero se convierte en *dirigente* de aquéllos que se alían o asocian con él. Las complejas relaciones que definen la sociedad civil, en un nivel, marcan el conflicto y la lucha entre grupos, especialmente entre dominantes y subalternos; en otro nivel, destacan la cohesión, el consenso y el propósito común que existe entre grupos opositores. Desde este punto de vista, la sociedad civil no es un espacio de libre expresión y organización, tal y como lo había delineado el pensamiento liberal; la sociedad civil es la dimensión del Estado en la que los grupos sociales dirigentes deben ejercer un determinado grado de hegemonía, con la finalidad de que los grupos dominados-subalternos consientan su propia posición de subordinación a la autoridad de los grupos dirigentes³⁷.

Es por ello que el dominio de una clase o de un grupo dominante es la consecuencia de un determinado triunfo hegemónico. Sin embargo, toda hegemonía genera las condiciones para que se produzca una contra-hegemonía, es decir, se expresa una batalla permanente, en una «guerra de posiciones» determinada por las complejas estructuras y asociaciones que constituyen a la sociedad civil. Es por ello que, en la batalla permanente por la hegemonía, la guerra de posiciones hace que la comprensión de los

³⁵ COUTINHO 1989, p. 73.

³⁶ *QC* 3, § 49, p. 332.

³⁷ *QC* 13, § 18, pp. 1590-591.

elementos ideológico-culturales sobre una importancia crucial para la formación de una dirección política emancipatoria. Sólo el estudio de la «real identidad», como afirma Gramsci³⁸, de la especificidad de la cultura y de los mecanismos a través de los cuales se concreta dicha hegemonía en la sociedad civil, posibilita la construcción de una fuerza moral e ideológica que a través del consenso determine la alianza de distintos grupos en torno a un fin común.

De aquí la importancia metodológica y estratégica, en el pensamiento de Gramsci, del estudio del folklor, del sentido común, de la distinción entre cultura popular y alta cultura, de la comprensión del pensamiento filosófico, y por supuesto, del papel social de los intelectuales como agentes de la ideología. Es también el fundamento del interés de Gramsci por inaugurar una historiografía de lo que denominó las clases subalternas: sus orígenes, su desarrollo. Interés que lo llevó al estudio lingüístico de la literatura popular, por ejemplo, con la pretensión de comprender la generación y la diversidad de pensamiento en las formas culturales que adoptan los grupos sociales. Y es lo que lo lleva a analizar los rasgos distintivos de la cultura de las clases subalternas, así como la particularidad de sus intereses.

Por estas razones, Gramsci, desde el marco de la discusión sobre las dimensiones de la lucha política y las posibilidades de la construcción de alianzas, resignifica el concepto de hegemonía³⁹, dándole un sentido y un uso dirigidos a la comprensión de los mecanismos de dominio ideológico y las funciones de construcción de consensos. Y, a pesar de que, como señala Peter Ives, el concepto de hegemonía no tiene en los *Cuadernos* una definición absoluta y acabada, su funcionalidad está siempre integrada o articulada a otros conceptos fundamentales como revolución pasiva, guerra

³⁸ *QC* 24, § 3, pp. 2268.

³⁹ Después de Plejánov, es Lenin quien recupera el concepto de hegemonía, dirigiendo su sentido al problema de la construcción de alianzas. Lenin se concentra en la forma en la que el proletariado podía asegurar el poder a través de una alianza con el campesinado de frente al estado zarista y a las fuerzas liberales y burguesas. Así, visto básicamente como un concepto que caracteriza el tipo de relación política entre el proletariado con otras fuerzas sociales aliadas para los fines de la revolución, el concepto de hegemonía fue ampliamente utilizado antes de la Revolución Rusa; sin embargo, tras la revolución cayó en desuso, logrando, de cierta forma, sobrevivir en los documentos externos de la Internacional Comunista. Por ello, Perry Anderson (1981, p. 36) asevera que la transmisión del término llegó a Gramsci desde estas fuentes.

de posición, intelectuales, subalternidad, bloque histórico y sociedad civil⁴⁰. Por ello es que es desde el juego de esta relación orgánica le es posible asir y comprender su multidimensionalidad. Y, al seguir cuidadosamente el trazo de los estudios sobre la función hegemónica, es innegable que la introducción en el tema del lenguaje permite una mejor explicación de la forma en la que Gramsci trabaja la coerción y el consenso, vinculada con la idea de que la formación de un lenguaje nacional, en tanto hecho histórico-cultural, está articulada con la formación del estrato intelectual dominante.

4. El estudio sobre la consolidación de la lengua única para Italia sirvió a Gramsci como motivo de estudio y reflexión sobre la forma en la que anudan la figura del intelectual, las formaciones culturales y las formas de transmisión de las ideologías, en el marco del Estado nacional burgués en la fase de la lucha por la hegemonía. Siguiendo a Graziadio Isaia Ascoli⁴¹, analizó la instauración de la lengua única –que en los *Cuadernos* se extenderá hasta la cuestión del *Risorgimento*–, desde la perspectiva del estudio del proceso de expansión y consolidación del Estado italiano durante el siglo XIX. Ascoli ya había esgrimido razones prácticas y teóricas contra el proyecto de Alessandro Manzoni⁴² de imponer una lengua unitaria para Italia: el toscano. En el primer sentido, el práctico, indicó, por ejemplo, que en la propia Toscana era posible encontrar otras lenguas de más fácil asimilación para la mayoría de los italianos. En tanto que en el plano teórico sostuvo que si se comprende al lenguaje como un documento histórico y un universo semántico que incluye «culturas, modelos de conocimiento,

⁴⁰ IVES 2004a, p. 65.

⁴¹ Ascoli fue una figura central de la lingüística italiana del siglo XIX. Desarrolló la teoría del sustrato étnico-lingüístico, según la cual, los cambios que se producen en una lengua pueden ser comprendidos desde el *sustrato* en el que se preservan las huellas históricas de lenguas del pasado que han sido abandonadas por invasión o conquista, presencias que de una forma o de otra siguen tensando el presente. Sostuvo que el estudio lingüístico no podía ser autónomo o autorreferencial, debido a que las relaciones lingüísticas siempre están teñidas de la política, la cultura y la historia de un pueblo: IVES 2004b, p. 26.

⁴² Alessandro Manzoni, el gran romántico del *Risorgimento* italiano, fue para Gramsci una de las figuras paradigmáticas de *la cuestión nacional-popular* en relación con la lengua y la literatura italiana. En 1868, Manzoni, como presidente de la Comisión Real –después de haber «aclarado en el Arno» su magna *I promessi Sposi*, 1827, que había editado en lombardo y que después reescribe en toscano florentino entre 1840-1842–, propuso la adopción del dialecto florentino, el toscano, como lengua nacional para la Italia unificada.

concepciones y visiones del mundo»⁴³, entonces se evidencia la conflictividad de la imposición de una lengua, bajo la esperanza de que ésta represente de forma automática la identidad cultural de una nación. Gramsci utilizó el argumento ascoltiano sobre el vínculo entre las dimensiones político-culturales con cualesquier formas de unificación lingüística (nacional o internacional), para robustecer la idea de que la formación de un lenguaje nacional, en tanto hecho histórico-cultural, está relacionada con la formación del estrato intelectual dominante⁴⁴.

Se debe comprender que en Italia –como sucedió prácticamente en todos los procesos de consolidación de los estados decimonónicos– el problema del lenguaje tenía que ver con la socialización y la educación de unas masas desarticuladas que, en el caso italiano se distinguen por mostrar una oposición dialectal extrema entre el norte y el sur, aunado al hecho de que Italia presentaba una de las tasas más altas de analfabetismo en Europa⁴⁵. Por ello es que la propuesta de Manzoni sobre el toscano como la lengua más apta para cumplir la tarea que requería el Estado italiano unificado, tenía que concretarse a través de una serie de medidas gubernamentales para operar su enseñanza y adopción como primera lengua de los italianos. Es decir, tenía que instrumentalizarse desde las instituciones gubernamentales que garantizaran su aplicación generalizada y unificada. Éste es el punto en el que el proyecto nacional, los intelectuales, el lenguaje y los mecanismos de ejercicio del poder hegemónico se articulan.

La suerte de continuidad que Manzoni arguye entre la lengua de Dante, Boccaccio, Petrarca, Maquiavelo, la lengua de la gran cultura italiana: el toscano, representa para Gramsci un intento por encontrar una conexión genética entre las manifestaciones intelectuales de las clases cultas italianas de varias épocas, en la perspectiva de la construcción de la «retórica nacional»; es por ello un elemento de la organización política e ideológica de los pequeños grupos que luchan por la hegemonía cultural⁴⁶. Es un elemento de organización en la que el intelectual funciona como el garante de su consolidación.

Por esta vía, Gramsci reflexiona sobre cómo el *estrato* de los intelectuales ha sido radicalmente modificado con el desarrollo del capitalismo. Mientras que el viejo tipo del intelectual era el elemento organizativo de una sociedad de base campesina y artesanal, la sociedad mercantil requirió de un tipo

⁴³ BOOTHMAN 2004, pp. 36-38.

⁴⁴ IVES 2004b, p. 26.

⁴⁵ MASS 2010, p. 85.

⁴⁶ *QC* 6, § 85, p. 759.

particular de intelectual capaz de organizar las funciones del Estado. En aquellos lugares en los que la industrialización absorbió la mayor parte de la «actividad nacional», se creó un nuevo tipo de intelectual «el organizador técnico, el especialista de la ciencia aplicada». Mas, en los lugares en donde la agricultura mantiene un papel notable o dominante, el viejo tipo de intelectual sobrevive⁴⁷. Otro de los elementos a considerar, sostiene, es el hecho de que el *estrato* de los intelectuales se desarrolla más lentamente que casi cualquier otro grupo social debido a su naturaleza y función histórica⁴⁸.

En los *Cuadernos*, Gramsci se pregunta si los intelectuales deben ser pensados como un grupo social y autónomo o si más bien cada grupo social tiene su propia categoría especial de intelectuales⁴⁹. La respuesta tiene que ver con el hecho de que para Gramsci la sociedad es decididamente heterogénea: el movimiento y la contradicción le son inherentes. Sólo a partir del «error ilustrado» de la igualdad absoluta, se puede hacer *tabula rasa* de la especificidad de lo diverso; para Gramsci, es un error incluso metodológico considerar que todo *estrato* social genera su propia conciencia y su cultura con los mismos procedimientos. Por supuesto, esto no significa que en el análisis de la genealogía de los distintos grupos de intelectuales, Gramsci homologue la formación de los grupos sociales; lejos de ello, toma como primer eje de comprensión el hecho de que cada grupo social nace sobre el terreno de una función esencial en el mundo de la producción económica⁵⁰.

En este sentido, la centralidad de establecer el nexo entre intelectuales, lenguaje y poder hegemónico. Y, ante el posible cuestionamiento por la centralidad o no del papel del lenguaje, Gramsci afirma que la importancia de la comprensión del tema del lenguaje y su contenido tiene que ver directamente con el problema de la crítica:

«[...] porque incluso en la más mínima manifestación de cualquier actividad intelectual, el 'lenguaje' [*linguaggio*], está contenida una determinada concepción del mundo...Para la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado grupo, y precisamente a aquél de todos los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y de actuar»⁵¹.

⁴⁷ *NPM*, pp. 69-70.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 141.

⁴⁹ *QC* 12, § 1, p. 1513.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 1518-519.

⁵¹ *QC* 11, § 12, pp. 1375-376.

En una nota de segunda redacción del Cuaderno 11 –por tanto, escrita entre 1932-1933–, bajo el título *El lenguaje y las metáforas*, Gramsci hace una crítica al sentido desdeñoso con el que se habla de la metáfora en un apartado del *Ensayo popular*, en el texto, afirma, se dice que para Marx y Engels las palabras “inmanencia” e “inmanente” sólo tienen una utilidad metafórica, tratando de mermar su sentido⁵². Esta crítica finalmente se convierte en un motivo de reflexión sobre el sentido de la metáfora más allá de uso retórico. El lenguaje, afirma Gramsci, es siempre metafórico, particularmente, al referirse a los significados y contenidos ideológicos que los términos han tenido en el pasado⁵³.

Las palabras, por tanto, se refieren metafóricamente a los significados producidos por formas civilizatorias anteriores. Esta relación “metafórica” del lenguaje expresa una especie de residuo histórico del lenguaje desde su dimensión diacrónica, desde aquello que en él se transforma. Para ilustrar este proceso continuo de metáforas, no de metáforas sobre el mundo de las cosas, sino sobre los usos que se han dado a las palabras, Gramsci usa el siguiente ejemplo:

«Cuando adopto la palabra desastre ninguno puede culparme de creencias astrológicas o cuando digo “por Baco”, nadie cree que yo sea un adorador de las divinidades paganas, sin embargo, estas expresiones son una prueba de que la civilización moderna es un desarrollo tanto del paganismo como de la astrología...»⁵⁴

Se debe recordar ahora que en la formación lingüística de Gramsci confluyen la lingüística geográfica, la lingüística histórica y, de otra forma, la concepción idealista del lenguaje de Benedetto Croce; por ello es que plenamente familiarizado con la discusión sobre el problema de la transmisión, adopción o imposición de una forma de cultura a través de la lengua, desde muy joven reconoció tanto el valor cultural de lenguaje, como su función en las distintas construcciones ideológicas. El lenguaje para Gramsci –siguiendo la escuela neolingüística de su profesor universitario

⁵² IVES 2009, p. 535: «[...] Bujarin estaba preocupado de que el marxismo entendido como filosofía “inmanente” se confunda en los términos con el concepto religioso para el cual Dios es inmanente en el mundo material o temporal, atribuyendo al marxismo la idea de que en el mundo material exista una esencia idealista. Por ello Bujarin sostiene que el uso marxiano del concepto “inmanente” es metafórico [...]».

⁵³ *QC* 11, § 24, p. 1427.

⁵⁴ *QC* 11, § 28, p. 1438.

Matteo Bartoli⁵⁵– no es un sistema fonético abstracto como pensaron los neogramáticos⁵⁶, ni es una forma «irreductible del hecho estético»⁵⁷ como afirmó Croce; es una entidad histórica que al mismo tiempo es una «cosa viviente y un museo de fósiles de la vida y de las civilizaciones pasadas»⁵⁸. Peter Ives afirma que Gramsci representa el nexo entre la lingüística idealista de Croce y los lingüistas positivistas representados por los neogramáticos⁵⁹. De este modo, Gramsci en su intento por superar dialécticamente las tendencias opuestas del positivismo y del idealismo, se apropia de las ventajas de la comprensión de los aspectos estructurales e institucionales de los neogramáticos, pero recupera al mismo tiempo la presencia de la concomitancia de lo singular en la idea de Croce sobre el lenguaje.

El lenguaje, considera, no es solamente el producto de una facultad o del entendimiento humano; una lengua debe ser tratada como una concepción del mundo; es el medio de acercamiento a la vida interior de un pueblo; es la presencia latente de la diversidad cultural; es el medio idóneo de la transmisión de las ideologías; es la presencia del pasado y la posibilidad

⁵⁵ Bartoli vinculó a Gramsci con la tradición lingüística orientada hacia la historia, desde el interés por la difusión de una lengua más allá de sus confines geográficos y por la constitución diacrónica de su vigencia. La escuela, en la que directa o indirectamente se forma Gramsci, tuvo como figuras centrales a Graziadio Isaia Ascoli, Jules Gilliéron, Matteo Bartoli, Michel Bréal e incluso de forma indirecta Antoine Meillet, y, en otro sentido, al propio Benedetto Croce; mientras que el conocimiento que pudo tener de Saussure y de la Escuela de Ginebra estuvo limitado a las referencias que hiciera de Meillet el profesor Bartoli. El profesor Matteo Bartoli acuñó en 1910 el término “neolingüística” en oposición a la neogramática. LO PIPARO 2004, p. 30, IVES 2004b, p. 21.

⁵⁶ La neogramática es el nombre con el que se conoce a la escuela de lingüística de Leipzig, *die Junggrammatiker*, que en la segunda mitad del siglo XIX estaba orientada hacia el realismo y el naturalismo, entre sus expositores se encuentran Karl Brugmann, Herman Osthoff, August Leskien y Berthold Delbrück. Contra el método comparativo clásico y desde sus estudios sobre las lenguas indoeuropeas, los neogramáticos sostuvieron que los cambios lingüísticos independientemente de su diacronía son el resultado de leyes fonéticas regulares; influenciados por el pensamiento científico natural consideraron que estas leyes no presentaban excepciones. Conforme a esa legalidad y con independencia del sentido o del uso, vieron en la palabra una entidad fonética sobre la que se podía trazar sus posibles alteraciones con el uso de una metodología que tuviera un claro fundamento científico. MALMBERG 2003, p. 13.

⁵⁷ CROCE 1969, p. 232.

⁵⁸ *QC* 11, § 28, p. 1438.

⁵⁹ IVES 2004b, p. 22.

performativa del presente. Con esto no se quiere decir que Gramsci haya desarrollado una filosofía o una teoría del lenguaje, en todo caso se puede afirmar que en la compleja interrelación conceptual de su reflexión sobre las formas de transmisión, de difusión y de aceptación de los sistemas ideológicos entre los distintos estratos sociales que configuran la vida social moderna, localiza al lenguaje como la forma material privilegiada de concreción de las formas culturales –siempre en la perspectiva de la construcción de unas relaciones sociales radicalmente distintas–.

Por ello, considera que el origen del lenguaje debe ser vinculado a su historicidad y a sus raíces en la práctica social. La historia de las lenguas es, entonces, la historia de las innovaciones lingüísticas; pero no como el resultado de la creación individual –sin negarla, por supuesto–, sino como producto de la vida en comunidad que al innovar su cultura, cambia su lenguaje. Una lengua, afirma Gramsci, no nace por partenogénesis: una lengua produce otra lengua o, dicho de otro modo, una lengua ha nacido de la otra u otras que le antecieron. Siguiendo a Ascoli y Bartoli, Gramsci cree que las innovaciones lingüísticas acontecen por la interferencia de otras culturas, bajo mecanismos diversos, incluso «molecularmente» –esto por supuesto hace guiños con el concepto de revolución permanente–. En otro sentido, considera que una influencia lingüística puede operarse al interior de una nación entre sus diversos estratos, por ejemplo, cuando una nueva clase se vuelve dirigente⁶⁰.

Lengua y cultura se articulan al constituir una concepción integral del mundo, una *Weltanschauung*, ya sea de un pueblo o de un estrato social. El lenguaje, por tanto, no es el ropaje de la cultura o una investidura de contenido; es la forma espontánea en la que un pueblo muestra su vida interior y que se expresa por la única vía que le es propia.

«[...] la lengua debería ser tratada como una concepción del mundo; el perfeccionamiento técnico de la expresión, | sea cuantitativo (adquisición de nuevos medios de expresión), como cualitativo (adquisición de matices de significado y de un orden sintáctico y estilístico más complejo) significa ampliación y profundización de la concepción del mundo y su historia [...]»⁶¹

Por ello el lenguaje no puede ser reducido a un medio, a un reflejo o a una representación de la realidad; no es tampoco una simple nomenclatura de las cosas. El lenguaje es «un conjunto de nociones y de conceptos

⁶⁰ *QC* 6, § 71, p. 739.

⁶¹ *QC* 5, § 131, p. 664.

determinados y no sólo de palabras gramaticalmente vacías de contenido»⁶². El lenguaje significa cultura, en sus diversos grados, cultura que se juega en la dialéctica entre la expresividad singular y en la práctica colectiva⁶³.

Siguiendo a Luigi Rosiello, es importante destacar que Gramsci no tiene conciencia de cómo usar la diferencia entre lengua (*langue*) y habla (*parole*), propia de Saussure⁶⁴; por ello se refiere al lenguaje como este fenómeno generalizado y al lenguaje personal como sus expresiones concretas, tratando de ubicar la bilateralidad del acto lingüístico en la creación singular sobre la que tanto enfatizó Croce y en la dimensión colectiva sobre la que se finca la producción y reproducción cultural. Dualidad en la que se libra la dialéctica entre la «unidad cultural-social» y la «multiplicidad de voluntades disgregadas», y que Gramsci concentra en el «momento cultural». Ahora bien, la afirmación de que el lenguaje realiza el acto expresivo de individuos que se encuentran agrupados a través de la cultura –cultura que los unifica no creando por ello unanimidad ni uniformidad absoluta–, funciona en el pensamiento gramsciano sobre la idea de una sociedad que se estructura en *estratos* de diverso orden. Es decir, bajo una idea plural de la estructura de la sociedad y de la cultura, de la que el lenguaje sirve como portador material.

En este sentido, la cuestión y el modo de abordaje gramsciano del lenguaje desde esta perspectiva histórica y cultural está atravesada por el tipo de relación económico-política del mundo contemporáneo –es decir, la del Estado en la fase superestructural compleja– en el punto en que sociedad civil y sociedad política intersectan. El lenguaje se constituye así como un sitio de socialización o separación de experiencias, conocimiento y necesidades⁶⁵. En este contexto, el lenguaje es visto por Gramsci como una forma material privilegiada de consolidación de la hegemonía.

Visto así, se puede comprender que Gramsci, siempre distante tanto del determinismo economicista como de cualquier valoración de la ideología como falsa conciencia, busca, entonces, la relación orgánica entre el lenguaje, la cultura –popular, nacional y alta cultura– y la forma de organización social y política que se ha consolidado en el Estado moderno. De frente y en abierta crítica a la simplificación del esquematismo marxista más ordinario, se esfuerza por recuperar la dimensión subjetiva de la praxis humana, desde la compleja dialéctica entre el nivel de las determinaciones sociales y el dinamismo de la vida social. Por ello, el lenguaje, como proceso

⁶² *QC* 11, § 12, p. 1375.

⁶³ *QC* 10.II, § 44, pp. 1330-331.

⁶⁴ ROSIELLO 2010, p. 36.

⁶⁵ GENSINI 2010, pp. 70-71.

colectivo, es para Gramsci una de las formas privilegiadas del ejercicio del *consenso*; consenso que como se ha visto no se sustenta en el consentimiento individual —que en todo caso sería una forma muy sencilla y simplificada de liberalismo—, sino como forma de ejercicio del poder y del contrapoder; tanto en su relación con la imposición a través de la coerción, como en la construcción de las contrahegemonías. Así, el lenguaje aparece como una dimensión decisiva de la estratificación político-cultural del sistema de clases que atraviesa y define las formas de pensamiento y de sentimientos de la población entera —desde el sentido común hasta las teorías científicas de la realidad—, por lo que se erige como el espacio concreto de la hegemonía⁶⁶.

De esta forma, si se tiene en consideración que para Gramsci la sociedad es siempre desigual, y que las relaciones que se establecen entre los distintos sectores que integran la vida social están muy lejos de ser armónicas o unidimensionales —en sus palabras, que el «mismo rayo luminoso al atravesar diversos prismas genera diversas refracciones de luz»—, se puede comprender que la interpretación de la realidad está marcada por una serie de complejas variables sociales que en su multiplicidad determinan las distintas identificaciones de los sujetos con una cultura y con una práctica socio-política específicas. Un mismo rayo de luz, visto por diferentes prismas, genera posibilidades distintas. Por lo que es un error metodológico considerar que todo *estrato* social genera su propia conciencia y su cultura con los mismos procedimientos. Si se quiere que de prismas diferentes se obtenga una misma refracción de luz, señala Gramsci, es necesario hacer una serie de modificaciones a los prismas singulares, es decir, se debe atender la particularidad. A través del acercamiento a los rasgos singulares y a la especificidad de los fenómenos sociales, se logra desentrañar—debajo de una aparental igualdad—la real identidad. La cuestión lingüística, entonces, cobra importancia en tanto es manifestación o forma concreta de un mismo clima cultural en el que los distintos estratos sociales «se entienden entre sí en grados diversos».

Gramsci leído como un teórico de la hegemonía, entonces, problematiza las relaciones del poder económico y político, así como la polifonía intrínseca a las relaciones sociales y sus dinámicas, y otorga un completo, mas no cerrado, aparato conceptual desde el que es posible repensar las posibilidades de una realidad social radicalmente distinta. Aquella que es capaz de superar el sentido común en el proyecto en la perspectiva de una conciencia crítica que reconoce su pertenencia a una fuerza hegemónica. Por

⁶⁶ *Ibidem*.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

Quaderni del carcere, edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

ID., 1990

Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici, a cura di F. M. Biscione, "Critica marxista" 3, pp. 51-78.

IVES, PETER, 2004a

Language and Hegemony in Gramsci, Pluto Press, London/Ann Arbor (MI).

ID., 2004b

Gramsci's politics of language, University of Toronto Press, Toronto.

ID., 2009

"Metafora", in LIGUORI, G. – VOZA, P., A CURA DI, *Dizionario Gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, pp. 534-36.

LO PIPARO, FRANCO, 2010

"The Linguistic Roots of Gramsci's Non-Marxism", in IVES, P. – LACORTE, R. (ED. BY), *Gramsci, Language, and Translation*, Lexington Books, Lanham (MD), pp. 19-28.

MALMBERG, BERTIL, 2003

Los nuevos caminos de la lingüística, Siglo XXI, México.

MARX, KARL, 2006

Introducción general a la crítica de la economía política/1857, Siglo XXI, México.

ID., 2007

El Capital, Siglo XXI, México.

MASS, UTZ, 2010

"Gramsci the Linguist", in IVES, P. – LACORTE, R., (ED. BY), *Gramsci, Language, and Translation*, Lexington Books, Lanham (MD), pp. 81-99.

ROSIELLO, LUIGI, 2010

"Linguistics and Marxism in the Thought of Antonio Gramsci", in IVES, P. – LACORTE, R., (ED. BY), *Gramsci, Language, and Translation*, Lexington Books, Lanham (MD), pp. 29-50.

WEBER, MAX, 2012

"La política como vocación", en *El político y el científico*, Alianza, Madrid., pp. 81-176.