



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Kohan, Néstor

Gramsci y el debate de las ciencias sociales : balance y perspectivas



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Kohan, N. (2019). Gramsci y el debate de las ciencias sociales: balance y perspectivas. Revista de Ciencias Sociales, 10(36), 77-93. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/3520>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Néstor Kohan

Gramsci y el debate de las ciencias sociales

BALANCE Y PERSPECTIVAS

Gramsci, entre pantallas, redes y ciencias sociales

El capitalismo de nuestros días continúa succionando la sangre y exprimiendo la vida de todos los pueblos del mundo, especialmente los de Asia, África y Nuestra América. El llamado “nuevo orden mundial” con que se abrió el siglo XXI no hace más que potenciar el expansionismo del neocolonialismo y del imperialismo. Se globalizan los mercados, los capitales y las cadenas de producción de valor.

Esa fuerza arrolladora se torna posible por la imposición autoritaria de un modelo único de vida. Bajo la retórica del “pluralismo”, “la sociedad en red” y el supuesto “respeto a las diferencias” –étnicas, identitarias, de género, religiosas, nacionales, etcétera–, el mundo padece una dominación cultural sin antecedentes.

Esta dominación se ejerce a través de modalidades complementarias. La fabricación industrial del consenso y la permanente guerra ideológica de nuevo tipo se ejerce contra pueblos y comunidades, la clase trabajadora, las naciones periféricas y dependientes y todos los oprimidos y oprimidas del mundo. En

esa nueva guerra ideológica, las pantallas y la imagen ocupan un lugar privilegiado. El espacio plano –y entrecortado como un videoclip– de la imagen ha tomado por asalto el tiempo profundo de la historia (Jameson, 2012, t. 1, p. 49).

Si los poderes del dinero y el capital, las empresas, los bancos, el mercado y las industrias del “entretenimiento” se globalizaron, también se mundializaron las resistencias. En este nuevo contexto del capitalismo tardío, la cultura se ha convertido en un espacio privilegiado del conflicto político, expresión de las contradicciones sociales, de la dominación y las resistencias.

Esta es la principal razón por la cual emerge ante las disidencias colectivas del “nuevo orden mundial” capitalista la necesidad de un pensamiento social que ubique en la batalla de las ideas alternativas y la defensa de nuestras culturas uno de los ejes de disputa. Entre los teóricos más destacados de ese pensamiento alternativo emerge Antonio Gramsci, cuya obra tiene mucho que aportar a la agenda de las rebeldías del mundo contemporáneo, especialmente en Nuestra América.

Una biografía política en disputa

¿Marxista revolucionario discípulo de Lenin? ¿Socialdemócrata culto y refinado, inspirador del eurocomunismo? ¿Quizás un precursor *avant la lettre* del deconstruccionismo posmoderno? ¿Quién es Gramsci?

A diferencia de otros clásicos de las ciencias sociales, su biografía no es anecdótica, secundaria ni ajena al campo político y sus tironeos. Solo al altísimo precio de obviar o invisibilizar la trayectoria vital política en el seno de la cual se gestaron sus problemáticas, hipótesis y categorías, puede convertirse a Gramsci en un elástico comodín válido para cualquier paradigma teórico-político.

Gramsci (1891-1937) nace en Cerdeña, una de las zonas más atrasadas, periféricas y marginales del sur de Italia. Desde joven comienza a leer el diario socialista *Avanti* (*Adelante*) que su hermano Gennaro le envía desde Turín, aunque su primera visión ideológica fue el regionalismo de Cerdeña. En 1911, a los veinte años, gana una beca y se traslada a Turín, el centro moderno, urbano, cosmopolita e industrial del norte de Italia, sede de la empresa de automóviles FIAT. Allí, militando ya en el Partido Socialista Italiano (PSI), supera su juvenil regionalismo y estrecha filas junto a la clase trabajadora de la industria automotriz.

Saludando la revolución socialista de 1917 encabezada por Lenin, el joven Gramsci publicará en la edición nacional de *Avanti* el artículo “La revolución contra *El Capital*” (24/11/1917), texto clave en su formación teórica juvenil, donde defiende a los bolcheviques desde un ángulo totalmente polémico con el evolucionismo oficial de los princi-

pales intelectuales de la Internacional Socialista —principalmente el alemán Karl Kautsky y el ruso Georgi Plejanov—. El Gramsci de este período —ya por entonces profundo admirador de la figura de Lenin— insiste, una y otra vez, en defender un punto de vista del socialismo marxista desde una perspectiva radical donde la batalla cultural se torna decisiva en la lucha de clases. Esa tesis, aunque modificada, no lo abandonará a lo largo de toda su vida (Fiori, 2002, p. 107).

Poco tiempo después, junto a un círculo de intelectuales militantes —Angelo Tasca, Umberto Terracini y Palmiro Togliatti—, funda el periódico *L’Ordine Nuovo* (*El orden nuevo*), órgano teórico de los consejos obreros. Estas instituciones proletarias construyen su poder contra las patronales burguesas mientras desafían, al mismo tiempo, el reformismo de los sindicatos tradicionales y la moderación del Partido Socialista.

En *L’Ordine Nuovo* aparecen sus principales escritos juveniles consejistas. La revista se hace célebre. En el segundo congreso de la Internacional Comunista, celebrado en Moscú el 30 de julio de 1920, Lenin planteará que lo que corresponde a la orientación de la Internacional Comunista es la orientación de los militantes de *L’Ordine Nuovo*, y no la de la actual mayoría —correspondiente al año 1920— de los dirigentes del PS. Frente a este apoyo explícito y abierto de Lenin, el 21 de agosto de ese año Gramsci escribirá en *L’Ordine Nuovo*: “nos causa un gran placer saber que el juicio de los ‘cuatro alocados’ de Turín ha sido aprobado por la más alta autoridad del movimiento obrero internacional”.

En septiembre de 1920 Gramsci participa en la ocupación de las fábricas y allí subraya la necesidad de crear una

defensa militar obrera: la ocupación pura y simple de las fábricas no resuelve el problema del poder.

En enero de 1921, tras la finalización del período que se extiende entre la insurrección de agosto de 1917 y la derrota de la huelga general de abril de 1920, Amadeo Bordiga —que dirigía el periódico *Il Soviet (El Soviet)*—, Antonio Gramsci, Umberto Terracini, Palmiro Togliatti, Ruggiero Grieco y otros se separan del PSI y fundan el Partido Comunista de Italia (PCI). Su primer gran dirigente fue Bordiga, no Gramsci.

Reflexiones marxistas a partir de una derrota

El balance de la derrota del llamado “bienio rojo” —años de rebelión obrera y predominio del consejismo— divide las aguas. La principal conclusión de Gramsci es que la clase obrera insurrecta del norte industrial no logró construir la hegemonía junto a los campesinos del sur. La clase trabajadora quedó aislada, por eso perdió.

Gramsci atribuye la responsabilidad de ese fracaso al economicismo, acompañado de positivismo y culto de las ciencias naturales, ideologías predominantes en la tradición socialista italiana del norte. Al reducir la perspectiva política socialista únicamente a reivindicaciones económicas, la ideología economicista impide a la clase trabajadora ir más allá de los reclamos inmediatos del mundo fabril.

No es esta la única vez que Gramsci cuestiona las limitaciones economicistas del socialismo. Más tarde, en sus *Cuadernos de la cárcel*, extiende esa crítica a la ideología oficial consolidada en

la Unión Soviética (URSS) tras la muerte de Lenin.

A partir de la crítica y de ese balance de la derrota consejista italiana, se produce la ruptura Gramsci-Bordiga, atravesada por los debates internos de la Internacional Comunista. Gramsci no discute solo sobre temas coyunturales o anecdóticos del conflicto político inmediato. Cuestiona la conjunción de economicismo político, determinismo económico y materialismo metafísico.

El economicismo: corriente política que se caracteriza por reducir la ideología socialista al nivel inmediato de las reivindicaciones exclusivamente económicas, sin dar cuenta de la necesidad de generalización de los valores socialistas al conjunto de las clases populares.

El determinismo: creencia —injustificada, según Gramsci— según la cual la sociedad está regida por regularidades y leyes absolutas, al margen de los conflictos sociales y la lucha de clases. El determinismo cree que el sistema capitalista se derrumbará solo —por sus crisis y contradicciones económicas objetivas—, sin necesidad de incidir políticamente para derrocarlo.

El materialismo metafísico: corriente filosófica que privilegia la regularidad objetiva, no solo social sino también cosmológica, por sobre la actividad transformadora de los sujetos sociales. Para el materialismo metafísico la historia humana es apenas un subcapítulo derivado de una cosmología evolutiva. Gramsci define el concepto de “metafísica” como la postulación de realidades históricas particulares elevadas a un plano de falsa universalidad, al margen del tiempo y del espacio, es decir, por fuera de las coordenadas de la historia humana (Gramsci, 1999, t. 4, p. 266).

Según Gramsci, la conjunción de estas tres posiciones erróneas tenía consecuencias marcadamente negativas.

El principal déficit derivaba en una actitud política pasiva –la espera pasiva de “la crisis terminal” y el “derrumbe” automático del capitalismo–. El economicismo, el determinismo y el materialismo condenaban a la clase trabajadora y a los movimientos revolucionarios a perder la iniciativa política en la lucha de clases.

Por eso Gramsci, aunque tenía gran respeto personal y político por su compañero, decide romper con Bordiga –además, en este divorcio influyó el hecho “externo” de que Bordiga rechazaba en ese momento los lineamientos de la Internacional Comunista, pues mientras la Internacional, bajo inspiración de Lenin, convocaba a unirse entre todas las corrientes revolucionarias, Bordiga se limitaba a su estrecho círculo político–.

En la sociedad de los soviets

Gramsci se convierte entonces en el máximo dirigente del PCI. Para ese entonces, la clase obrera ya había sido derrotada por los grandes empresarios de la FIAT y sus representantes políticos al frente del Estado. Luego de avanzar sobre Roma el 28 de octubre de 1922, el fascismo –la “mano dura” que prometía a los dueños de empresas “poner orden” y disciplinar la rebeldía del mundo plebeyo–, encabezado por Benito Mussolini, se consolida en el poder. En esta coyuntura, y en consonancia con Lenin en la Internacional Comunista, la estrategia que para Italia promueve Gramsci es el frente único antifascista y anticapitalista.

Como miembro del PCI en el comité ejecutivo de la Internacional Comunista, Gramsci viaja en 1922 al Moscú bolchevique, donde conocerá a Giulia Schucht, su compañera y madre de sus dos hijos: Delio y Giuliano. Ese año, por invitación de León Trotski, Gramsci redacta una nota sobre el futurismo italiano, publicada como apéndice de su libro *Literatura y revolución*.

Luego de una estancia en Viena, Gramsci regresa a Italia. Es elegido diputado en 1924. Para esa época ya había participado en la redacción de varios periódicos e impulsado la creación de otros: *Avanti!* (*¡Adelante!*), *La città futura* (*La ciudad futura*), *Il grido del popolo* (*El grito del pueblo*), *L'Ordine Nuovo* (*El Orden Nuevo*) y *L'Unità* (*La Unidad*).

En 1926, poco antes de ser arrestado por los fascistas, envía una carta al comité central del Partido Comunista de la URSS (PCUS) alertando sobre las nefastas consecuencias que tendría una lucha fratricida al interior del partido soviético. La carta es retenida por Togliatti, quien solo se la muestra al dirigente Nikolái Bujarin, pero no la entrega a todos los destinatarios.

Un cerebro entre rejas

Ese año Gramsci es detenido. Tiene 35 años. Por negarse a pedir la gracia de Mussolini, permanece preso hasta su muerte, en 1937. El fiscal fascista que lo condenó, Michele Isgrò, declara: “Durante veinte años debemos impedir funcionar a este cerebro”. Gramsci fue condenado a veinte años, cuatro meses y cinco días de reclusión.

El encarcelamiento le va destruyendo el cuerpo: en 1928 –cuando todavía no había comenzado la redacción de

los *Cuadernos*— ya había perdido doce dientes; en 1931 sufre su primera crisis aguda, y la segunda en 1933; padece insomnio, trastornos digestivos, tuberculosis pulmonar, arterioesclerosis, mal de Pott y abscesos. Pero a pesar de todo sigue pensando y reflexionando.

Ni bien cae preso solicita que lo dejen escribir. Denegado. Lo trasladan de prisión en prisión por toda Italia. Cada vez que puede, incursiona en las bibliotecas carcelarias. En 1927 pide a sus amigos las obras de Nicolás Maquiavelo, el fundador de la ciencia política moderna.

El 19 de marzo de 1927, cuatro meses después de su detención, le describe a su cuñada Tatiana Schucht —quien lo cuida durante todo su cautiverio—, con una expresión que pertenece a Goethe, su idea de escribir “para la eternidad” (Gramsci, 2003, p. 70). Esa carta marca la génesis de una reflexión carcelaria que retoma los análisis y las experiencias previas a la prisión —desde el consejismo hasta el estudio de la cuestión meridional italiana—. Desarrolla una visión política estratégica sobre la revolución —en Europa occidental, pero también válida para los capitalismos periféricos y dependientes—, relativamente autónoma de la coyuntura inmediata de la Italia fascista.

Nacen los *Cuadernos*

Recién en 1929, después de dos años y cuatro meses, obtiene permiso para escribir. El primer cuaderno lo comienza el 8 de febrero. A esa fecha corresponde su primer plan de redacción. Vuelve sobre este plan en una carta de ese año a Tatiana. Enfermo y en durísimas condiciones de encierro, Gramsci llega a escribir casi tres mil páginas.

Esos textos, arrancados a la crueldad y vigilancia feroz de sus carceleros fascistas, se agrupan en veintinueve cuadernos propios. A ellos se agregan otros cuatro con traducciones, sumando en total treinta y tres. Todos con una letra diminuta y prolija. Son los *Cuadernos de la cárcel*, pieza fundamental del pensamiento social contemporáneo.

Allí Gramsci reflexiona sobre la complejidad de la revolución anticapitalista en una época de reflujo político, los problemas de la hegemonía, el poder, la resistencia, la batalla ideológica y la dominación cultural.

Son tan valiosos que en su balance de madurez György Lukács —el otro gran filósofo marxista del siglo XX— confesará que Gramsci, Karl Korsch y él mismo habían intentado impulsar el renacimiento del marxismo. Al concluir ese balance de madurez, al borde de su muerte, el viejo Lukács reconoce con mucha generosidad que “Gramsci quizás era el mejor dotado de los tres” (Lukács, 1978, p. 5).

La influencia de la reflexión gramsciana adquirió dimensión mundial: en el pensamiento de la tradición anticapitalista, en la teología de la liberación y la educación popular, en los estudios sobre el colonialismo y el neocolonialismo, en la crítica cultural, la historiografía de las clases subalternas, la sociología de los procesos políticos y los estudios sobre la comunicación.

El poder, leitmotiv de los *Cuadernos de la cárcel*

La obra de Gramsci es muy fragmentaria. Sus *Cuadernos de la cárcel* reúnen miles de páginas con notas dispersas. Muchas redactadas hasta tres veces, con

leves modificaciones. No hay en ellos libros unitarios, estructurados con un índice convencional. Una lectura desprevenida puede perderse en ese océano infinito de reflexiones.

¿Entonces? ¿Cuáles son los posibles hilos articuladores de la reflexión de Gramsci? Las respuestas son múltiples. Cada una fue deudora de un “uso” de Gramsci, moldeado desde una perspectiva política. La aproximación que proponemos es provisoria y tentativa, apenas una posible perspectiva de lectura, formulada desde las experiencias de América Latina, tras los fracasos de añejas ortodoxias y de los autobautizados –con mucha pompa– “posmarxismos”, reformistas y socialdemócratas, que le sucedieron sin mayor fortuna, pena ni gloria.

El principal objeto de reflexión de Gramsci, desde su juventud hasta su madurez, es el problema del poder revolucionario y la transformación radical de la sociedad capitalista. Gramsci es un revolucionario –puede corroborarse recorriendo su abultada correspondencia y sus documentos políticos, así como incontables biografías, de las cuales la principal y más seria es la ya citada de Giuseppe Fiori–, por eso piensa el marxismo como una teoría política de la revolución, mientras descrea, en polémica con sus antiguos compañeros socialistas, del evolucionismo de los cambios graduales. Frente a ellos utiliza la ironía y el sarcasmo. Resulta de mala fe y hasta grosero, además de falso, atribuirle a Gramsci una esperanza añorada e infantil en la posibilidad de “radicalizar” las formas políticas de la dominación burguesa y así mejorar el capitalismo. A lo largo de sus miles de páginas, anteriores y posteriores a su arresto, Gramsci está convencido de que sin revolución no

habrá socialismo y de que el problema central de la revolución –como lo aprendió en los consejos obreros de Turín, con su lucha heroica y su derrota– es la cuestión del poder. He allí la razón, lógica e histórica, por la cual el poder se convierte en el eje de sus meditaciones.

Al analizar el problema del poder, realiza una de las grandes innovaciones en las ciencias sociales, la teoría y la filosofía política contemporánea. Lo hace retomando puntualmente las reflexiones e intuiciones de Lenin sobre las condiciones que deben ocurrir para que se desencadene una “situación revolucionaria”. Por ejemplo, en “La celebración del 1º de mayo por el proletariado revolucionario”, de 1913, Lenin escribe: “La sola opresión, por grande que sea, no siempre origina una situación revolucionaria en un país” (Lenin, 1958-1960, t. 19, pp. 218-219). Dos años más tarde, en “La bancarrota de la II Internacional”, el pensador bolchevique insiste: “Porque la revolución no surge de toda situación revolucionaria, sino solo de una situación en la que a los cambios objetivos antes enumerados viene a sumarse un cambio subjetivo” (Lenin, 1958-1960, t. 21, p. 212).

Inspirándose en esas reflexiones, el pensador y militante italiano redacta el fragmento 17 del cuaderno N° 13 (1932-1934), uno de los pasajes fundamentales de los *Cuadernos de la cárcel*. Lo titula, sintomáticamente: “Análisis de situación y relaciones de fuerza” (Gramsci, 1999-2000, t. 5, pp. 32-40). Allí separa amarras del marxismo determinista –catastrofista– según el cual de la crisis económica del capitalismo, sea de sobreproducción de capitales, sea de subconsumo, surgiría automáticamente el “derrumbe” capitalista y su contracara, la revolución socialista. A contra-

mano de esas recetas pseudoortodoxas –basadas en lecturas simples y lineales del tercer tomo de *El Capital*–, el capitalismo jamás se derrumba solo. ¡Hay que trabajar pacientemente con el objetivo de derrotarlo como sistema! Para eso hacen falta sujetos sociales colectivos y comunitarios que intervengan, que se organicen, que se preparen, que sean activos, que tomen y nunca pierdan la iniciativa, que no esperen pasivamente la crisis y el supuesto derrumbe.

¿Cómo pueden intervenir los sujetos colectivos? Principalmente en términos políticos. Pero esa intervención no se realiza “en el aire”, con alianzas políticas abstractas y descarnadas sin anclaje social ni económico, sino a partir del subsuelo de determinadas relaciones de poder y de fuerzas porque, según Gramsci, el poder no es una cosa-objeto sino un conjunto articulado de relaciones. Este es otro de sus grandes descubrimientos.

Cuatro décadas después que Gramsci, Michel Foucault volvió a “descubrir” exactamente la misma tesis... En un libro muy citado, cuyo título es *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (Foucault, 1988, pp. 199 y ss., 212, 217), el filósofo francés caracterizó el poder en términos relacionales. Así adquirió fama y celebridad mundial. En las academias todos le atribuyeron ese gran “descubrimiento”, cuando Gramsci lo había formulado “apenas”... ¡cuarenta años antes!

Gramsci lo desarrolló a partir de lo que había comenzado a pensar Lenin cuando intentó definir en qué consistiría una “situación” en la cual se abrieran posibilidades para iniciar un proceso revolucionario. Apoyándose en el análisis que hace de las relaciones de fuerzas y en la descripción de las condiciones objetivas y subjetivas propias de una

“situación”, Gramsci elabora y redacta “Análisis de situación. Relaciones de fuerza”. Este pasaje central de los *Cuadernos* delimita y enriquece la hipótesis de Lenin. Adelantándose cuatro décadas a los galardones de la Academia francesa, Gramsci entiende el poder como relaciones, pero no en forma genérica e indeterminada.

Aún abrevando –de modo vergonzante– en una tradición marxista relacional del poder, en *Microfísica del poder* Foucault intentaba darle un contenido más preciso a su inicial formulación todavía general. Reclamaba entonces: “No preguntarse, pues, *por qué* algunos quieren dominar, qué buscan, cuál es su estrategia de conjunto, sino *cómo* funcionan las cosas al nivel del sometimiento” (Foucault, 1989, p. 143). Tampoco era original en esta nueva formulación.

Recordemos la conocida novela futurista y distópica del escritor británico George Orwell. Pensando en el poder, Winston, personaje central de la antiutopía *1984*, afirmaba: “entiendo cómo, no entiendo por qué” (Orwell, 1952, p. 311), traducción al castellano de la expresión inglesa: “You could grasp the mechanics of the society you lived, but not its underlying motives. Do you remember wrighting in your diar, ‘I understand how: I do not understand why?’” (Orwell, 1983, p. 263). Esta tesis sombría, oscura, con una imagen barroca del Estado y un horizonte de opresión absoluta, sin posibilidad de resistencia, fue desnudada y demolida punto por punto por Isaac Deutscher –antiguo compañero de periodismo de Orwell en Inglaterra– en su excelente libro *Herejes y renegados* (1970), principalmente en su capítulo “‘1984’: El misticismo de la crueldad”.

En este otro supuesto “descubrimiento” de Foucault, donde el “cómo” del poder se impone sobre el enigmático “porqué”, el filósofo francés no hace más que glosar al periodista británico Orwell, recubriéndolo con la jerga posestructuralista a la moda. ¡Enorme diferencia con Antonio Gramsci! Al pensador marxista italiano no le es indiferente “quién ejerce el poder”. Para los *Cuadernos de la cárcel* son tan importantes el cómo junto con el quién y el porqué. Según Gramsci, el poder está conformado, no por “relaciones” en general, difusas e indeterminadas, sino por relaciones de fuerza específicas y determinadas entre las clases sociales. Jamás resulta indiferente qué clase social o bloque de clases ejerce el poder sobre otras.

En los *Cuadernos de la cárcel*, la modificación de las relaciones de fuerza debe partir de una situación “económica objetiva” –extradiscursiva–, pero jamás de detiene allí. Si no se logra trascender la inmediatez corporativa –el terreno de las meras reivindicaciones particulares de cada movimiento social– para pasar al plano político más general, todo intento de proceso de cambio y transformación revolucionaria se dirige hacia un fracaso. Gramsci denomina “catarsis” el pasaje de la economía a la política, de lo particular a lo general, de reivindicaciones específicas de cada movimiento social a una visión abarcadora del conjunto de la sociedad.

La enfermedad contagiosa del economicismo

Para los movimientos revolucionarios, el principal obstáculo a resolver consiste en superar el economicismo –que se

limita a la inmediatez coyuntural–. Se trata de alcanzar una conciencia socialista que no se restrinja a reivindicaciones mínimas –permitidas, toleradas y a veces alentadas por el sistema–, sino que aspire a transformar el conjunto global de las relaciones de poder de la sociedad. Uno de los problemas principales consiste en que los movimientos transformadores nunca actúan solos. Enfrente de ellos, y de manera antagónica, tienen todo un sistema que se esfuerza en frenar esos cambios, obstaculizarlos e intentar revertirlos.

Históricamente, los análisis de Gramsci sobre la hegemonía se originan en la derrota de los consejos de fábrica de Turín, de la que él fue parte activa. La gran conclusión gramsciana sostiene que la clase obrera de la industria automotriz italiana perdió su batalla contra la burguesía en 1920 porque los trabajadores rebeldes lucharon solos. No pudieron construir una fuerza social ni un bloque histórico articulando sus demandas específicas con otros colectivos sociales –como los campesinos meridionales–, superando el estrecho límite de su lucha fabril. No lograron construir la hegemonía. Los responsables principales fueron, según Gramsci, los dirigentes del viejo PS, moderado y gradualista, quienes no superaban su ideología economicista y sus prejuicios racistas hacia los “terrones”, campesinos de piel oscura del sur de Italia que también eran rebeldes –a partir de ideologías anarquistas o cristianas igualitaristas–, pero que no estaban organizados sindicalmente como los del norte industrial.

Esa fue la principal enseñanza que Gramsci extrajo de la derrota de los consejos obreros. Si se lucha en soledad contra el capitalismo, solo se espera la

derrota. Su reflexión jamás fue metafísica. Sus principales categorías teóricas se nutren de la praxis política concreta en la que él empeñó su vida. Por eso, convertir a Gramsci en tímido alquimista, manipulándolo para que entre en la moda “post” del momento, no solo “tiene mal gusto”, sino que traiciona la historia vital de Gramsci y sus escritos.

La hegemonía en el pensamiento de Gramsci

Es entonces en la conciencia política donde se plantea el problema de la hegemonía, otro de los hilos rojos en los *Cuadernos de la cárcel*.

Gramsci advierte que la reivindicación de identidad histórica de lucha de las clases sociales populares, sus colectivos organizados y comunidades, y la disgregación de sus enemigos históricos, se realiza en el terreno de la batalla cultural. El pensador italiano no se adentra en la cultura para intentar legitimar la gobernabilidad consensuada del capitalismo —o, a lo sumo, “radicalizarlo”—, sino apuntando a un cambio de sistema. Tiene un objetivo preciso: estudiar la dominación cultural del sistema capitalista para resistir, generar contrahegemonía y vencer a los poderosos.

¿Qué es entonces la hegemonía? Comencemos por lo que no es. La hegemonía no constituye un sistema formal, completo y cerrado, de ideas puras, homogéneo y articulado (Williams, 1980, p. 131). Por el contrario, es un proceso de dirección política y cultural de un grupo social sobre otros segmentos sociales, subordinados a él. A través de la hegemonía, un colectivo —nacional o internacional— logra generalizar su propia

cultura, su identidad histórica, su forma de vida y sus valores, lo que le permite ejercer un poder sobre otra parte de la sociedad. En ese proceso de generalización de lo propio y subordinación de lo ajeno se expresa la conciencia, la identidad histórica y los valores de determinadas clases sociales, organizadas a través de significados dominantes que conviven con significados subalternos y dominados.

La hegemonía constituye un proceso social —subjetivo y colectivo— vivido de manera contradictoria e incompleta. Para ser eficaz y “elástica”, la dominación cultural necesita incorporar siempre elementos de la cultura de los sectores dominados y las clases subalternas para resignificarlos y subordinarlos dentro de las jerarquías de poder existente. La hegemonía es idéntica a la cultura, pero es algo más que ella, porque incluye necesariamente una distribución específica de poder, jerarquía, influencia y subordinación de un grupo social sobre otro.

Hegemonía no es jamás puro consenso, como algunas veces se piensa en una trivialización socialdemócrata, posmoderna y deconstruccionista del pensamiento de Gramsci (Boron, 2000, p. 76). No olvidemos que a lo largo de todo el cuaderno N° 10 que Gramsci le dedica a la crítica de Benedetto Croce —probablemente redactado a sugerencia de su amigo Piero Sraffa, quien además lo proveía de libros—, el comunista italiano repite, sometiendo a discusión el libro de Croce *Historia de Europa en el siglo XIX*, que jamás la hegemonía se limita exclusivamente al consenso. Por eso le reprocha que omita momentos cruciales de la historia europea, como las guerras napoleónicas, donde la historia se coci-

na “con el hierro y con el fuego”: a través del ejercicio de la fuerza material, el poder y la violencia.

Convertir a Gramsci en un teórico del “puro consenso” presupone desconocer o directamente suprimir y eliminar el extenso cuaderno N° 10. Gravísimo error de interpretación hermenéutica en el que incurrió, ya desde fines de los años 1950 y 1960, el filósofo italiano Norberto Bobbio –autor de un *Diccionario de política*–, quien a través de sus muy repetidas dicotomías trató de contraponer en su famoso artículo “Gramsci y la concepción de la sociedad civil”, de 1967, al “pacifista” Gramsci contra el “violento” Lenin, así como también al “teórico del factor económico” Marx versus el “especialista en las superestructuras” Gramsci (Bobbio, 1985, pp. 351-355).

Aquel viejo “error” de Bobbio, casi infantil e insostenible, fue reciclado y vuelto a cocinar un par de décadas más tarde –condimentado con una jerga más culta y combinado con otras referencias filosóficas– por Ernesto Laclau, menos infantil en sus dicotomías pero no menos unilateral. Laclau no solo termina convirtiendo a Gramsci en un reformista culto; además le atribuye un nihilismo posmoderno según el cual el relativismo filosófico se vuelve extremo a partir de una contingencia pura y la evaporación de toda verdad de la historia (Anderson, 2018, p. 114). Los proyectos políticos de cambio social radical dejan de tener fundamentos sólidos. Absolutamente todo se convierte en una narrativa elástica y flexible cuya verdad depende exclusivamente de los juegos de lenguaje y la fluidez de los relatos en danza. La hegemonía, entonces, sometida a los “tironeos” infinitos de las negociaciones políticas,

puede ser rellenada con cualquier contenido azaroso (Laclau, 1996, p. 79). Semejante interpretación de Gramsci, forzada y mañosa, somete los *Cuadernos de la cárcel* a un lecho de Procusto: si sobra algo, se corta; si falta algo, se estira.

Laclau “se olvida”, desconoce o suprime las eruditas y refinadas críticas que Gramsci escribió sobre la filosofía implícita en las obras de teatro de Luigi Pirandello. En esos numerosos pasajes de los *Cuadernos de la cárcel* –revisados y reescritos varias veces por su autor–, Gramsci describe las limitaciones del teatro de Pirandello y las explica por no haber podido trascender en el plano cultural su posición siciliana –regionalista–, aunque su obra contenga algunos elementos de alcance nacional y cosmopolita. Esa limitación cultural, según Gramsci, conduce a Pirandello a confundir la dialéctica histórica con la mera retórica y la sofística, cayendo en un simple relativismo... (Gramsci, 1999-2000, t. 4, pp. 209, 266, 305). Esa neta diferenciación gramsciana entre dialéctica histórica y relativismo también está ampliamente desarrollada –en coherencia con los apuntes de crítica teatral– en sus observaciones sobre Bujarin del cuaderno N° 11. Por lo tanto, dichas críticas adquieren un alcance filosófico general, no se limitan solo a Pirandello o Bujarin.

Confusión, entonces, de dialéctica histórica con retórica y sofística y reducción de la verdad a simple relativismo... ¡Exactamente la misma operación que intenta hacer, desde el giro lingüístico y el deconstruccionismo “a la francesa”, Ernesto Laclau varias décadas más tarde, con un brindis a la moda del momento! (cf. Laclau, 2000, pp. 58, 62). ¿Eliminamos entonces la crítica gram-

sciana sobre Pirandello, Croce y Bujarin de los *Cuadernos de la cárcel* para que los posmodernos y deconstruccionistas acepten en sus programas a Gramsci? ¿O simplemente hablamos en nombre de Gramsci pero en realidad nos estamos refiriendo a Laclau?

Ambos, Bobbio y Laclau, le “hacen decir” a Gramsci no lo que Gramsci reflexionó y dejó por escrito en miles de páginas, sino lo que ellos quieren decir –uno lo intenta arrastrar hacia el social-liberalismo, el otro al posmarxismo–. ¡Están en todo su derecho! Pero ¿por qué utilizar a Gramsci como anzuelo de prestigio y marca de autoridad en lugar de sostener la opinión con la obra propia?

Si la hegemonía no es puro consenso (Bobbio) ni una bolsa de goma, infinitamente elástica –significante vacío–, donde cabe absolutamente cualquier posición (Laclau), además de dirección política y cultural de determinadas clases sociales sobre los segmentos “aliados” influidos por ella, también presupone violencia y coerción sobre los enemigos. Para Gramsci no existe ni el consenso puro ni la violencia pura. Ambas –la zorra y el león, según las metáforas de Maquiavelo, resignificadas por Gramsci– siempre se presentan en una gama de combinaciones posibles. Las principales instituciones encargadas de ejercer la violencia son los Estados –policías, fuerzas armadas, servicios de inteligencia, cárceles, etcétera–. Las instituciones donde se ejerce el consenso forman parte de la sociedad civil –movimientos sociales, partidos políticos, sindicatos, Iglesias, instituciones educativas, asociaciones vecinales, medios de comunicación orales y escritos, hoy televisivos y redes sociales, etcétera–. Habitualmente se articulan y complementan

entre sí, predominando uno u otro según la coyuntura histórica. Cuanto más hegemónico es un proceso, menos necesidad de la violencia. Y viceversa.

¿El gran hermano sin resistencia?

Como la hegemonía no es entonces un sistema formal, cerrado y hermético, sus articulaciones internas tienen fisuras y dejan la posibilidad de operar sobre ellas desde la crítica al sistema y la contrahegemonía –a la que la hegemonía debe contrarrestar–.

Si la hegemonía fuera absolutamente determinante –excluyendo toda contradicción, fisura y tensión interna–, sería impensable cualquier disidencia radical y cambio en la sociedad. Antonio Gramsci se convertiría de ese modo en George Orwell o Aldous Huxley; el marxismo se transformaría en una imagen distópica de un futuro sombrío donde habría que abandonar toda esperanza de resistir, luchar y, quizás, cambiar el mundo. Comentando esa posibilidad, explorada en su libro *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción* (2009), Fredric Jameson afirmó: “Se podría decir que en esta sociedad es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” (Fisher, 2019, p. 22). Sin embargo, no es esa la perspectiva de Gramsci. Aun prisionero del fascismo, con el padecimiento que ello implicó, toda su reflexión deja la puerta abierta para las resistencias y luchas antisistémicas.

En términos políticos, Gramsci sostiene que quienes no logran hegemonizar el mundo de la cultura, la comunicación y los intelectuales terminan en

la telaraña del economicismo, limitados a sus reivindicaciones e intereses inmediatos. Para triunfar, los procesos de transformación social necesitan crear sus propios colectivos intelectuales (“orgánicos”) y sus instituciones de cultura, para a su vez ganar a una franja de intelectuales tradicionales, ya que habitualmente ellos son los encargados de elaborar el cemento ideológico del consenso, la comunicación, los valores, las estructuras de sentimiento –individuales y colectivas– y la cultura con que se construye y reproduce cotidianamente el orden social.

Pero Gramsci entiende por “intelectual” no únicamente a un especialista académico. Amplía la noción para incluir a quienes tienen capacidad de organizar, educar y articular a un colectivo social.

Más allá de la “teoría de los factores”

Al reflexionar analíticamente sobre las relaciones de poder y de fuerzas que caracterizan una situación, Gramsci parte de una relación “económica objetiva” para pasar luego a la dimensión específicamente política y cultural donde se construye la hegemonía. Es en el plano de la política, de la generalización de los intereses para el conjunto de la sociedad, donde se logra construir la conciencia socialista, comunitaria, nacional, antipatriarcal, ecológica, anticapitalista y antiimperialista. Si la opción revolucionaria permanece enredada exclusivamente en las reivindicaciones puntuales de cada movimiento social, nunca podrá construir una visión totalizante de su propia historia ni una crítica a fondo del

sistema capitalista. No logrará una concepción hegemónica.

En un fragmento de sus escritos sostiene que: “El tercer momento [de las relaciones de fuerzas] es el de la relación de las fuerzas militares, inmediatamente decisivo en cada ocasión”. Pero advierte: “también en este se pueden distinguir dos grados: el militar en sentido estricto o técnico-militar y el grado que se puede llamar político-militar” (Gramsci, 1999-2000, t. 5, p. 38).

Gramsci se refiere a la lucha de clases entre fuerzas sociales colectivas que en determinados momentos de la historia atraviesan el proceso de la guerra civil como prolongación del conflicto social y político por otros medios, o sea, el punto culminante del desarrollo histórico de las relaciones de poder y de fuerzas entre las clases sociales. La guerra se convierte en una instancia de articulación y un gozne entre lo “endógeno” y lo “exógeno”, entre las relaciones de poder y de fuerza entre las clases al interior de una formación económico-social y su inserción externa en el marco del sistema capitalista mundial. Tanto en Italia como en Rusia y en muchas otras sociedades –incluidas, por supuesto, las latinoamericanas–, las revoluciones constituyen procesos de transformación de larga duración que desembocan en una gran confrontación social donde se pone en juego el problema central del poder.

Por ejemplo, en las “Tesis de Lyon” –elaboradas por Gramsci en enero de 1926 para el Tercer Congreso del PCI, poco antes de caer preso– el revolucionario italiano aclara de qué está hablando. Refiriéndose a la consigna política de Lenin sobre un “gobierno obrero y campesino”, señala que “para el parti-

do su realización no puede ser sino el preludio de una lucha revolucionaria directa, es decir, de la guerra civil emprendida por el proletariado aliado a los campesinos, para la toma del poder” (Gramsci, 1990, p. 259).

Pocos años después, ya en prisión, la conclusión a la que llega en los *Cuadernos de la cárcel* es la siguiente: “Se puede decir por lo tanto que todos estos elementos son la manifestación concreta de las fluctuaciones de coyuntura del conjunto de las relaciones sociales de fuerza, en cuyo terreno tiene lugar el paso de estas a relaciones políticas de fuerza para culminar en la relación militar decisiva” (Gramsci, 1999-2000, t. 5, pp. 39-40).

Por lo tanto, lejos de las dicotomías esquemáticas de Bobbio y las unilateralidades de Laclau, en el pensamiento de Gramsci “economía” –conflictos y reivindicaciones puntuales de los movimientos sociales–, “política-cultura” –elaboración de la hegemonía y la conciencia socialista– y “guerra” –confrontación y lucha para la toma revolucionaria del poder– son tres momentos inmanentes de una misma totalidad social. No se pueden escindir, separar, divorciar ni parcelar. Son grados y niveles diversos de una misma relación de poder en determinado momento de la historia de una formación social dentro del sistema mundial capitalista.

Esta relación puede resolverse tanto en un sentido reaccionario como en un sentido progresivo, mediante una transformación social radical.

Para explicar la transformación regresiva de la sociedad, operada desde arriba hacia abajo por iniciativa de las clases dominantes, Gramsci utiliza el concepto de revolución pasiva. Esta es

lo opuesto de una revolución socialista, donde el cambio viene desde abajo y la transformación se despliega en un sentido progresivo.

Como la hegemonía se articula en lo “interno” pero no puede ser escindida de las relaciones internacionales, conviene no confundirla con la noción de “hegemón”, que hace referencia a algo bien distinto de la “hegemonía” propiamente dicha, analizada y teorizada por Gramsci. Un hegemón es una potencia internacional que domina sobre toda una región a naciones menos poderosas, periféricas, semicoloniales y dependientes, pero ya no en el plano conflictivo de las clases sociales en lucha, sino en el ámbito de las relaciones internacionales, externas, entre Estados nación. Por eso “hegemonía” y “hegemón” no son términos intercambiables ni tampoco sinónimos.

Un segundo uso equívoco de “hegemonía” es aquel que se emplea para impugnar los “medios de comunicación *hegemónicos*”. En realidad, dicha expresión hace referencia a medios de comunicación *monopólicos*. Pero que sean *monopólicos* no significa necesariamente que sean *hegemónicos*. Tampoco son sinónimos ni intercambiables.

Gramsci, su reflexión sobre el sur y las periferias

Un tercer equívoco en torno a la noción de “hegemonía” es aquel que la reduce, de manera restringida y exclusiva, a los países del Occidente capitalista desarrollado. Según una lectura poco informada y no muy familiarizada sobre los textos gramscianos, todo lo que no pertenece a Europa occidental y a Estados Unidos

es... un mundo oscuro, tétrico, sombrío y tenebroso donde predomina en forma absoluta “la violencia y el terror”. Desde este ángulo tan parcializado y esquemático, Antonio Gramsci habría sido “el gran teórico de la hegemonía en Occidente” –por contraposición implícita a Lenin, “el teórico de la violencia oriental”–. Ante semejante despropósito, surge la interrogación: ¿y el resto del mundo?, ¿qué queda para la mayor parte del planeta que no pertenece al Occidente europeo capitalista desarrollado y a Estados Unidos? Pues despotismo oriental, terror musulmán, anomía, tribalismo y primitivismo africano, caudillismo militar latinoamericano y pueblos indígenas “sin historia” ni perspectiva de futuro. Todos “atrasados”. Pueblos-niños que esperan ser civilizados por “la pesada carga del hombre blanco”, antes, o de la globalización neoliberal, ahora.

En realidad, a contramano de semejantes lugares comunes neocolonialistas, eurooccidentalistas, ilegítimos e insostenibles, la reflexión de Gramsci incursiona con mucha profundidad en los problemas de la periferia capitalista, subdesarrollada y dependiente, así como en la complejidad y los meandros del colonialismo interno. Baste recordar sus estudios, precarcelarios y continuados más tarde dentro de la prisión, sobre “la cuestión meridional”.

En esos escritos sobre el sur reflexiona sobre sociedades con predominio campesino, subordinadas y dependientes de la modernidad industrial avanzada, aportando análisis sobre las especificidades del mundo de la cultura y sus instituciones en la periferia capitalista e incluso acerca del papel de la religión y las Iglesias en dichas formaciones sociales (Gramsci, 1990, pp. 304-325). De

allí que Antonio Gramsci constituya un pensador más que sugerente para el Sur Global, lo que se conoce como “Tercer Mundo” o el ámbito tricontinental –de Asia, África y Nuestra América–.

Otro de los conceptos que le permiten a Gramsci articular economía, política y cultura –“estructura” y “superestructura”, en la jerga clásica del prólogo de 1859 de Karl Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política*– es el de bloque histórico.

Para pensar aquel tipo de unidad entre la clase trabajadora en sus diferentes colectivos históricos y el mundo de la cultura, entre luchas reivindicativas e ideológicas mediadas por la política, Lenin había creado la categoría de fuerza social. Lo hizo a partir de la noción de “fuerza social productiva”, empleada por Marx en el capítulo sobre la cooperación del segundo tomo de *El Capital* (Marx, 1975, t. II, vol. 4, p. 400). Trasladando aquella noción marxiana del ámbito productivo fabril al espacio social de las relaciones políticas, Lenin sostuvo que una fuerza social es la alianza y unidad estratégica –a largo plazo, no meramente coyuntural– de determinadas fracciones de clases sociales, vinculadas entre sí por una concepción ideológica y una estrategia política.

Retomando a su vez esa categoría de Lenin, Gramsci afirma que el concepto de bloque histórico permite comprender de una manera no mecánica la relación entre estructura y superestructura, economía y política, clase trabajadora, cultura e intelectuales, entre formas de sentir, comprender, saber y actuar de las clases subalternas y quienes comparten esa misma perspectiva estratégica a partir de la ideología, la comunicación y la cultura. Cuando la hegemonía de

un conjunto de colectivos sociales se extiende a largo plazo, más allá de los vaivenes de una coyuntura inmediata, el vínculo íntimo entre los sectores sociales dirigentes y dirigidos se transforma en un bloque histórico.

El marxismo como filosofía de la praxis

Gramsci realiza una lectura política de la concepción materialista multilineal –no eurocéntrica– de la historia de Marx y Engels, entendiéndola a partir de un doble ángulo: como filosofía de la praxis y como teoría política de la hegemonía.

Como filosofía de la praxis. Esta concepción del mundo pretende integrar –y disolver– las conclusiones de las viejas disciplinas filosóficas tradicionales –la teoría del conocimiento o “gnoseología”; la teoría acerca de todo lo que existe u “ontología”; la teoría acerca de los valores y las conductas correctas o “ética” y la teoría acerca del ser humano o “antropología”–. En tanto concepción del mundo y de la vida, la filosofía marxista de la praxis aporta una respuesta unificada a las viejas preguntas acerca de cómo conoce el ser humano, qué vínculo tiene con todo lo que existe en el universo, qué es lo bueno y cómo se debe comportar el individuo, y qué es lo que lo define como especie. Según Gramsci, en el pensamiento marxista todas estas preguntas se articulan sobre un suelo común: la práctica humana de transformación que se desarrolla en la historia social. Entonces, la filosofía marxista de Gramsci no es un “materialismo” metafísico –centrado en la explicación del cosmos y sus leyes físicas y químicas–, sino una filosofía de la praxis.

Como teoría política de la hegemonía. El marxismo, en tanto teoría crítica de la sociedad capitalista, proyecto de transformación revolucionaria de la sociedad, se propone integrar los saberes que la tradición académica ha separado y fragmentado en “sociología”, “ciencias políticas” y “economía política”. En la óptica de Gramsci, no se pueden comprender las relaciones económicas ni las instituciones políticas como si existieran al margen y en forma independiente de las relaciones de poder y de fuerza entre las clases sociales. Para el marxismo de Gramsci, la sociedad no es una sumatoria mecánica y yuxtapuesta de “factores”: el económico, el político y el ideológico; o, en la jerga del marxismo ortodoxo, el “factor estructural” y el “factor superestructural”. Por el contrario, la sociedad constituye una totalidad histórica articulada a partir de relaciones de poder y de fuerzas. La concepción marxista multilineal de la historia no es un economicismo –que gira en torno a la determinación absoluta del “factor económico”– sino una concepción política de la hegemonía.

La dimensión que le permite articular las teorías acerca del ser humano y su relación práctica con el mundo –filosofía– con las teorías acerca de la sociedad y sus conflictos –política– es, precisamente, la historia. El marxismo de Gramsci es, por eso, historicista.

Gramsci aprendió de la derrota de los consejos obreros de Turín que lo central para los movimientos revolucionarios es la actividad y la iniciativa. Por eso plantea que la teoría marxista rechaza la pasividad. Esta se deriva: en la filosofía, del materialismo objetivista –que postula que lo fundamental es el objeto exterior, por ejemplo, la crisis

económica, mientras los sujetos colectivos son apenas un mero reflejo pasivo de la economía—; y en la política, del economicismo —que espera pasivamente que “llegue” la revolución producto de una crisis del “factor” económico—. Tanto en el materialismo objetivista como en el economicismo, los sujetos y sus variadas formas de praxis transformadora cumplen un papel secundario y pasivo.

La filosofía de la praxis no es más que el correlato filosófico de la teoría política de la hegemonía. Gramsci cree

que toda filosofía es política y toda política presupone un punto de vista filosófico, una ideología, una concepción del mundo y de la vida, una cosmovisión. La unidad entre filosofía, política e ideología se da en la historia. En el terreno de la sociedad se expresa como la unidad de la cultura, los intelectuales y los diversos colectivos de la clase trabajadora. Toda filosofía al margen de la historia es pura metafísica (Gramsci, 1999-2000, t. 4, p. 266), es decir, un relato falsamente universal, ajeno al tiempo y al espacio.

Referencias bibliográficas

- Anderson, P. (2018), *La palabra H. Peripetias de la hegemonía*, Madrid, Akal.
- Bobbio, N. (1985), *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate.
- Borón, A. (2000) [1996], “¿Posmarxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau”, en Borón, A., *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura económica.
- Deutscher, I. (1970), *Herejes y renegados*, Barcelona, Ariel.
- Fiori, G. (2002), *Vita de Antonio Gramsci [Vida de Antonio Gramsci]*, La Habana, Edizioni della Sabbia [Sassari] y Edizioni Achab [Verona]. Traducida al castellano por Jordi Solé-Tura.
- Fisher, M. (2019), *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Foucault, M. (1988) [1975], *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI.
- (1989) [1980], *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- Gramsci, A. (1990), *Escritos políticos (1917-1933)*. Antología, México, Siglo XXI.
- (1999-2000), *Cuadernos de la cárcel*, t. I-IV, edición crítica de Valentino Gerratana, traducción de Ana María Palos, México, Editorial ERA.
- (2003), *Cartas de la cárcel 1926-1937*, edición a cargo de Dora Kanoussi, traducción de Cristina Ortega Kanoussi, colaboración-asesoría de Donatella Di Benedetto en el Instituto Gramsci de Roma, México, Ediciones ERA - Fondazione Istituto Gramsci - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Jameson, F. (2009), *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Madrid, Akal.
- (2012), *Posmodernismo. La lógica cultural del capitalismo avanzado*, t. I y II, Buenos Aires, La Marca.
- Laclau, E. (1996), *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- , J. Butler y S. Žižek (2000), *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Lenin, V.I. (1958-1960), *Obras completas*, Buenos Aires, Cartago.
- Lukács, G. (1978) [1971], “Entrevista a Lukács de Perry Anderson”, *New Left Review*, London. [Traducción: Josep Sarret. En *El Viejo Topo* N° 25, Madrid].

Marx, K. (1975), *El Capital. Crítica de la economía política*, t. I-III, vol. 1-8, México, Siglo XXI.
Orwell, G. (1952) [1949], *1984*, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft.
— (1983) [1949], *Nineteen Eight-Four*, Berlín, Longman.
Williams, R. (1980) [1977], *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.

[Recibido el 23 de mayo de 2019]

[Evaluado 25 de junio de 2019]

Autor

Néstor Kohan es doctor en Ciencias Sociales (UBA). Profesor asociado. Investigador independiente del CONICET. Investigador del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC-UBA). Tiene publicados 43 artículos en revistas académicas. Ha publicado 49 libros propios y 50 partes de libros. Ha sido traducido al inglés, francés, alemán, italiano, portugués, gallego, catalán, euskera, hebreo y árabe.

Publicaciones recientes:

Kohan, N. (2018), *“El Capital”: dialèctica i revolució*, Barcelona, Tigre de paper.
— (2018), *Lenin. La pregunta del viento*, Bilbao, Auñamendi Kultur Elkarte.
— (2018), “El taller de investigación de Karl Marx”, en Marx, K., *Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos*, Buenos Aires, IEALC-UBA.

Cómo citar este artículo

Kohan, Néstor, “Gramsci y el debate de las ciencias sociales. Balance y perspectivas”, *Revista de Ciencias Sociales, segunda época*, año 10, N° 36, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2019, pp. 77-93, edición digital, <<https://ediciones.unq.edu.ar/538-revista-de-ciencias-sociales-segunda-epoca-no-36.html>>.