

División de Ciencias Sociales y Humanidades

LA LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO EDUCATIVO DE ANTONIO GRAMSCI

Idónea Comunicación de Resultados
para obtener el grado de

**Maestro en Ciencias Sociales y
Humanidades**

Presenta:

Marlu Guadalupe Sánchez Luengas

Director:

Dr. Enrique G. Gallegos

Asesores:

Dra. Miriam Mesquita Sampaio de Madureira
Dr. Felipe Victoriano Serrano

Sinodales:

Dra. Miriam Mesquita Sampaio de Madureira
Dr. Felipe Victoriano Serrano
Dr. Ángel Octavio Álvarez Solís

México, D.F. noviembre 27 del 2016.

INTRODUCCIÓN **3**

1.-PANORAMA GENERAL DE LOS ESTUDIOS GRAMSCIANOS SOBRE EDUCACIÓN Y LIBERTAD **11**

2.-LIBERTAD COMO DOMINIO EN LAS PRÁCTICAS EDUCATIVAS **53**

2.1.MÉTODOS DE CONCIENCIA: EL PROBLEMA DE LA ESCISIÓN. **57**

2.1.1. GRADIENTES DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO 74

2.1.2 IDEOLOGÍA 85

2.1.3. INTELECTUALES 93

2.1.4 EDUCACIÓN COMO PERPETUADORA DE LAS PRÁCTICAS PRIMITIVAS DEL ENTENDIMIENTO 99

2.1.5 EL ESTADO: EDUCADOR POR ANTONOMASIA 106

2.2.LIBERTAD COMO DOMINIO **112**

3.- LIBERTAD COMO EMANCIPACIÓN EN LAS PRÁCTICAS EDUCATIVAS **120**

3.1.LA CONSTRUCCIÓN DE LA LIBERTAD COMO PROCESO EDUCATIVO. **122**

3.2.EDUCACIÓN Y PROLETARIADO **136**

3.2.1 EDUCACIÓN Y ESCUELA UNITARIA 144

3.2.2. EL PARTIDO Y LA EDUCACIÓN. 158

3.2.2 EL PAPEL DEL INTELECTUAL EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA LIBERTAD 163

REFLEXIONES FINALES. **172**

BIBLIOGRAFÍA **181**

Introducción

La vigencia del pensamiento de Antonio Gramsci se puede corroborar por la cantidad de veces que sus obras han sido leídas, estudiadas, comentadas y citadas a través del tiempo.¹ No obstante, existen aspectos y conceptos de sus trabajos a los cuales se ha puesto un mayor énfasis académico: hegemonía, sociedad civil, Estado ampliado, intelectuales orgánicos, guerra de posiciones, bloque histórico, entre los más referidos. En medio de todos estos conceptos es posible encontrar un punto neurálgico en torno al cual se organizan estas categorías: su preocupación constante por entender el desarrollo capitalista, las formas de organización de las clases subalternas y la manera dotarlas de herramientas que les permitan revertir la dominación en busca de un nuevo orden, donde el hombre viva libre de toda enajenación.

Por medio de una serie de reflexiones sobre la sociedad italiana de su época, Gramsci esboza algunas herramientas conceptuales las cuales le permiten pensar al hombre libre, entre las que la noción de hegemonía ocupa un punto esencial. La importancia de la libertad radica en que es un proceso social el cual no puede ser alcanzado individualmente, por lo tanto, debe ser comprendido como una configuración de relaciones sociales articuladas colectivamente. Es así como la constitución de la hegemonía se presenta como el instrumento que

¹ Esto puede ser corroborado en trabajos como los realizados por los Estudios Subalternos y por algunos autores como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Será importante mencionar que la vigencia de Antonio Gramsci será abordada de manera más amplia en el primer capítulo.

posibilita la construcción histórica de una cultura general subalterna y, con ello, de una nueva cosmovisión del mundo contraria a la de la burguesía.

Para Gramsci, la constitución del proletariado en clase hegemónica constituye un paso necesario para el arribo a un nuevo estadio social del hombre libre; pero antes, el proletariado tiene que constituirse como clase dirigente. Gramsci reconoce como elemento fundamental para el proletariado la construcción de una cultura subalterna que se nutre de diversos elementos, entre los que destacan el escolar y el religioso como bases culturales y de distribución ideológica. Esta perspectiva es lo que lo condujo al análisis de las formas educativas, ya que las identificaba como herramientas eficaces para la distribución de las formas de entender y actuar en el mundo, por lo cual la elevación cultural del proletariado debía ser asimilada como un problema de hegemonía².

El quehacer central de la educación en el pensamiento gramsciano se ubica en el papel dialéctico que guarda con la cuestión política, donde la educación se presenta como uno de los ejes centrales de la hegemonía, como la manera de dotar a la clase subalterna de las herramientas para impugnar el *status quo*, identificar a su enemigo y para la construcción de un nuevo orden que el hombre pueda reconocer como su creación; todo esto a través del conocimiento técnico y humanístico. Con ello se pretende dotar a las clases subalternas no solo de la capacidad de autogestión de los procesos productivos, sino también de las

²Ver Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Juan Pablos editor, México, 1975.

herramientas necesarias para direccionar el actuar del nuevo Estado y propiciar, como resultados del proceso educativo, el surgimiento de intelectuales orgánicos de las clases subalternas. Resulta importante resaltar que el argumento educativo en Gramsci no se refiere solo a la cuestión institucional, sino a un proceso más amplio que abarca los distintos escenarios de la sociedad civil, incluidos el espacio familiar, los espacios públicos y el sector educativo formal. Es en este punto donde nos parece reside uno de sus aportes principales: el reconocimiento de la eficacia de las diferentes organizaciones que integran la sociedad civil como instrumentos primordiales para la educación de los individuos, debido a que muchas de ellas, escribe Hernán Ouviaña, se nutren de “anhelos y aspiraciones cotidianas latentes en este plano de la vida social, concebidas como arcilla y puntos de partida para contribuir a una sistematización del mundo”³. Estas organizaciones han posibilitado la aceptación de un mundo que se muestra como algo extraño y hostil a los ojos de las clases subalternas, y que por medio de dichas instituciones es presentado como estadio de libertad del hombre.

En esta investigación planteamos como hipótesis que a partir de análisis de la educación y la hegemonía es posible reconocer que la libertad en los escritos educativos gramscianos se despliega en dos sentidos: el primero como dominación, ya que las diferentes formas educativas de su época contribuían al consenso y aceptación de la cosmovisión del mundo de la burguesía, mientras que de esta misma surge una segunda función, debido a que identificaba el

³Ouviaña, Hernán, “Praxis educativa y transformación social en la “obra de Antonio Gramsci”. En Modonesi, Massimo(Comp.), *Horizontes Gramscianos*, UNAM, México, 2013, p.304.

potencial de la praxis educativa como instrumento que podía posibilitar la acción revolucionaria encaminándola hacia a una *práctica política emancipatoria*.

La revisión de estas dos funciones de la libertad nos permitirá reconocer la relación dialéctica que guardan el concepto de educación y de libertad; y es también desde esta afirmación que toma impulso nuestra investigación, la cual propone analizar las formas conceptuales, modalidades, funciones y objetivos de la libertad en el pensamiento educativo de Gramsci, de tal forma que sea posible determinar su relación con la hegemonía.

Los planteamientos vertidos servirán para vislumbrar el eje medular en torno al cual se articula el presente trabajo, donde trataremos de comprobar que el papel fundamental de la educación en la construcción histórica de la libertad se atribuye a que factibiliza el progreso intelectual de las masas, de tal manera que es posible encontrar en la obra educativa de Gramsci dos formulaciones de libertad, una como dominación y la otra como verdadera emancipación.

Desde luego que una exposición adecuada del pensamiento gramsciano amerita escudriñar todas las obras legadas por él, así como la lectura de los autores que han discutido su pensamiento⁴, todo ello reforzado por repasos del contexto histórico en el cual se encontraba inmerso el pensador italiano. Sin embargo, dado el tiempo reducido de nuestra investigación y los objetivos principales que nos hemos planteado, creemos pueden ser resueltos desde el

⁴ Esto es lo que tratamos de hacer de manera breve en el primer capítulo.

propio Gramsci y el estudio minucioso de su pensamiento maduro. Dado que el cometido principal de nuestro trabajo es el de llevar a cabo la reconstrucción del concepto de libertad en sus dos formas, las cuales se encuentran presentes y dispersas a lo largo de *Los cuadernos de la cárcel* y puesto que la manera de atender dicha tarea será llevada a cabo de manera sistemática, creemos que es posible demostrar la trama que constituye el concepto de libertad a partir de la propia reflexión gramsciana. Este concepto tiene una coherencia propia que se despliega en el entrelazamiento de las definiciones y conceptos a partir de los cuales nos va mostrando su inteligibilidad. Por estos motivos, para resolver nuestra hipótesis, nos centraremos en el estudio de sus treinta y dos *Cuadernos de la cárcel*, escritos durante su estancia en la prisión fascista, repartidos en seis volúmenes por la Editorial Juan Pablos en su edición en lengua castellana.

Antes de sumergirnos en el estudio de los *Cuadernos de la cárcel*, nos proponemos realizar, en el primer capítulo, un recorrido por los interpretes gramscianos más importantes. Esto nos permitirá dar cuenta de lo que se ha teorizado sobre las temáticas específicas que nos hemos propuesto analizar; así como posibilitarnos situar y reconocer el tipo de tratamiento otorgado al concepto de libertad gramsciano y cuales de sus elementos constitutivos han sido profundizados. No obstante, el trasfondo del capítulo gira entorno a otorgar fundamentos a nuestras hipótesis, ya que permitirá reconocer la importancia de un tratamiento pormenorizado de la conceptualización de libertad, puesto que

dicho fenómeno ha recibido una atención menor o tangencial en la reflexiones realizadas en torno a la obra del pensador italiano.

En el segundo capítulo, pretendemos abordar las formas en que se construyen los marcos interpretativos en la realidad y la relación que estos guardan con la enajenación. La importancia de dicha relación consiste en explicitar que las cosmovisiones del mundo, las cuales se naturalizan dentro del individuo como cuestiones innatas, son determinadas por sus entornos; por procesos histórico-sociales que determinan la forma de conocer y relacionarse con la realidad. En el apartado de ideología y hegemonía, trataremos de subrayar la importancia de las ideologías en los procesos de dominación de clase, ya que al encontrarse con el campo fértil propiciado por la enajenación, facilitan el dominio de la conciencia para normalizar cosmovisiones particulares del mundo como interés general de la sociedad. En dicho apartado también explicaremos cómo la ausencia de intelectuales del proletariado repercute de manera sustancial en la autonomía ideológica de dicha clase, provocando que se vea forzada a adoptar una cosmovisión del mundo que no va acorde a sus condiciones de vida, pero que le es introyectada como un producto de su voluntad individual. En función del panorama anterior, en el apartado siguiente trataremos de mostrar que el proceso ideológico no es uniforme dentro de la sociedad; incluso aun en las clases subalternas existen marcos interpretativos diferenciados, unos más elaborados que otros. Esto nos servirá para mostrar por qué Gramsci considera como tarea fundamental de la liberación, la necesidad de elevación y uniformidad en dichos marcos interpretativos; además de que trataremos de hacer notar cómo

aún en las cosmovisiones más primitivas existen elementos rescatables —cosa que trataremos en la construcción del siguiente capítulo—, los cuales servirán como base para la elaboración de nuevas formas interpretativas más elaboradas. En el apartado titulado: “Educación como perpetuadora de las prácticas primitivas del entendimiento”, la educación será caracterizada como un instrumento imprescindible para la conservación de la hegemonía, bajo los parámetros de la clase burguesa, haciendo pasar la dominación como un estadio de libertad.

A lo largo de esta sección trataremos de puntualizar la relevancia de los procesos educativos en la conformación de las distintas maneras de comprender el mundo, los cuales varían según la clase social a la que se pertenece y repercuten en la acción política de los individuos. También subrayaremos la importancia de lo que Gramsci denominará Estado ampliado, concepto que constituyó una herramienta clave, para los procesos educativos formales. De la mano con este concepto se abordará el papel de los intelectuales como elementos operadores y creadores de las ideologías y por tanto de las ideas educativas de cada época. Por último, partiendo de todo lo esbozado, trataremos de caracterizar que es para Gramsci la libertad como dominio.

En nuestro tercer capítulo pretendemos explicar la segunda función de la libertad en el pensamiento gramsciano. Se pondrá de relieve la importancia de la educación en la construcción de la libertad y todas las implicaciones que conlleva la idea de una educación para la liberación. En las secciones siguientes “Educación y proletariado” y “El papel del intelectual” estos dos momentos

aparecen como procesos intrínsecos para subsanar la diferencia de cosmovisiones del mundo, ya que en el pensamiento de Gramsci el surgimiento de la autoeducación es un suceso necesario para que las clases subalternas puedan arribar a formas complejas de pensamiento, pero en el camino a lograrlo es necesaria la constitución de intelectuales propios que puedan continuar el proceso educativo y la formación de cuadros para dotar a los subalternos de las cualidades y capacidades necesarias a través de una educación técnica y humanística que le permita comprender y moldear el desarrollo histórico mediante la acción consciente.

Como todo proceso de investigación que implica un vasto y nutrido repertorio de deducciones, en la última etapa del trabajo, examinaremos si las reflexiones realizadas sirvieron para fundamentar la hipótesis planteada inicialmente, respecto a la existencia de dos acepciones de libertad presentes dentro del pensamiento gramsciano. En este mismo apartado se expondrán también las limitaciones y problemáticas que se presentaron a la hora de tratar de sustentar correctamente nuestra hipótesis.

1.-Panorama general de los estudios gramscianos sobre educación y libertad

El presente capítulo tiene como fin llevar a cabo un recorrido por las aportaciones e interpretaciones más sobresalientes sobre la obra de Antonio Gramsci. Concretamente trataremos de reconocer las tendencias y lecturas que han surgido para tratar de entender los escritos del teórico italiano en la cuestión educativa y su relación en cuanto al concepto de libertad.

Hablar de Antonio Gramsci en la actualidad resulta un tema complicado, pensar en su vigencia nos implica no solo el estudio de sus obras sino también un recorrido por las enormes cantidades de tinta derramada para esclarecer su pensamiento. Por tanto, resultaría ingenuo de nuestra parte pensar que nuestro proyecto de investigación se desarrolla en una especie de hoja en blanco, en un campo aún sin explorar. De ello deriva que nuestro trabajo implique, como punto necesario de partida, situar nuestra investigación dentro del contexto de análisis previamente desarrollados.

Para entrar de lleno en el tema es necesario mencionar que Antonio Gramsci se adscribe en la tradición de pensamiento marxista, y por ello es posible identificar a lo largo de sus obras un esfuerzo teórico constante orientado a la superación del capitalismo y la construcción del socialismo. Hasta aquí Gramsci se nos podría presentar como un marxista sin nada peculiar, el cual comparte los

principios básicos de dicha forma de pensamiento. Sin embargo, cabe preguntarnos ¿Qué es lo que ha propiciado la vigencia de dicho autor para el análisis de la realidad? ¿Cuáles son los aportes que sus escritos han dejado a la teoría marxista y a la reflexión de lo social?

El patrimonio conceptual heredado por Gramsci ha generado la utilización de su teoría en distintos ámbitos y, aparejado a ello, diversas posiciones; ocasionando lecturas muy diversas, algunas veces dispersa y antitéticas a las del pensador italiano. Muchas otras veces dichas posturas han escindido o erradicado el carácter revolucionario de su pensamiento, tal como señala el artículo de Guido Liguori titulado *Los estudios Gramscianos hoy*, donde explica:

A menudo Gramsci es ‘usado’ inclusive por fuerzas políticas y pensadores de la posición contraria a la suya, es usado pues en un modo pretextuoso, por el pensamiento y la política de derecha[...] Estos intelectuales conservadores estadounidenses parecen haber extraído de Gramsci la convicción de la necesidad de actuar en la sociedad civil para difundir determinadas ideas, y pasar después a sembrar los resultados de esta acción en el plano político⁵.

Esta cita es solo una muestra de la diversidad de empleos que se han dado a Gramsci, sin embargo, no es el único mencionado por Liguori, quien localiza tres vertientes principales desarrolladas en torno a los estudios gramscianos en la actualidad.

⁵ Liguori, Guido, “Los estudios gramsciano hoy. En Modonesi, Massimo (Coord.) *Horizontes gramscianos. Estudios entorno al pensamiento de Antonio Gramsci*, UNAM, México, 2013, pp. 20.

El primer uso que señala el autor, es una lectura culturalista con amplio desarrollo en la tradición anglosajona⁶. Dicha traducción consiste en retomar a Gramsci tanto en los estudios culturales, como en los estudios postcoloniales y subalternos. Dados los matices y la complejidad del pensamiento gramsciano, se han suscitado en este campo dos formas de traducción del pensador sardo. La primera etapa, según Liguori, retoma la totalidad y complejidad del pensamiento gramsciano en un horizonte más cercano a “aquellos que vertebran el mundo de Gramsci”.

Un ejemplo representativo de dicha corriente marxista-culturalista es el trabajo del intelectual gales Raymond Williams, quien a través de sus diversas publicaciones intentó demostrar no solo la ligazón intrínseca de las condiciones materiales y la producción cultural, sino también las implicaciones prácticas de la cultura como una esfera consciente. Al respecto, Williams señala lo siguiente:

Marx, en su prolongado y brillante análisis de la sociedad capitalista estuvo trabajando con las categorías de la economía política burguesa[...]A este nivel, y dentro de un análisis del capitalismo, no existe ninguna dificultad mayor hasta que llega el momento en que comprendemos que resultado necesario de ello es la proyección (o la alienación) de todo un cuerpo de actividades que deben ser aisladas bajo las denominaciones de: «el reino del arte y las ideas», la «estética», la «ideología» o, menos halagüeñamente, «la superestructura». Ninguna de ellas, en consecuencia, puede ser comprendida como lo que son en realidad: prácticas reales, elementos de un proceso social material total; no un reino o un mundo o una superestructura, sino una numerosa serie de prácticas productivas variables que conllevan intenciones y condiciones específicas⁷.

⁶ Para ahondar más sobre el tema consultar: Schirru, Giancarlo, *Gramsci la culture e il mondo*, Viella, Italia, 2009.

⁷ Williams, Raymond, “Teoría cultural” en *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, 1980, p.13.

El interés de Williams para entender la esfera cultural como una forma no determinista, como según él planteaba el marxismo ortodoxo, lo condujo al encuentro del pensamiento gramsciano.

En su artículo titulado *Teoría cultural*, imputa la importancia de los aportes gramscianos a su despliegue del concepto de hegemonía. Explica que, pese a las dificultades particulares que presenta el manejo de los conceptos en los escritos de Gramsci, “su obra constituye uno de los principales puntos críticos de la teoría cultural marxista”⁸. Atribuible a la característica omniabarcadora del concepto de hegemonía; el cual, según Williams supera sustantivamente el concepto de ideología y cultura utilizados en el pensamiento marxista, ya que en ella la ideología aparece como un sistema formal generalizado, impuesto de manera inconsciente por las clases dominantes en las consciencias de los individuos, el cual opera solo a nivel de las ideas. Mientras que la hegemonía:

Constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un vívido sistema de significados y valores—fundamentales y constitutivos—que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen, confirmarse recíprocamente. Por lo tanto, es un sentido de la realidad para la mayoría de las gentes de la sociedad, un sentido de lo absoluto debido a la realidad experimentada [...] Es decir que, en el sentido más firme, es una «cultura», pero una cultura que debe ser considerada asimismo como la vívida dominación y subordinación de clases particulares⁹.

Para Williams, la nueva configuración de la hegemonía en el pensamiento gramsciano modifico de manera tajante la teoría cultural, a partir de ella la

⁸ *Ibíd.*,p. 14.

⁹ *Ibíd.*,p.15.

actividad cultural no debería de ser ubicada en el nivel superestructural –como reflejo mecánico de la actividad económica o estructural– sino que, debido a su papel constitutivo dentro de los procesos de formación de los individuos, debería de ser considerado como un elemento básico “asociado a un área de realidad mucho mayor que las abstracciones de experiencia «social» y «económica»”¹⁰.

En lo que respecta a la segunda etapa de los estudios culturales, puede ser ejemplificada en los Estudios Post-coloniales. En dicha corriente de pensamiento se modifica significativamente el uso de los conceptos y categorías desarrolladas por el teórico italiano. Según señala Liguori, en ellas “se evapora todo vínculo entre lo cultural y el momento político[...] En él no hay referencia alguna a la lucha de clases ni a la hipótesis de una reorganización no capitalista de la sociedad”¹¹, sus categorías se presentaran escindidas tanto del contexto histórico como del discurso gramsciano en general. Prueba de ello es la denominada Escuela de Estudios Subalternos desarrollada en la década de los 80, principalmente por historiadores hindúes como Ranajit Guha y Partha Chatterjee¹².

El planteamiento desarrollado por Massimo Modonesi, en su artículo sobre el desarrollo y la utilización del concepto de subalternidad¹³, explica que la Escuela de Estudios Subalternos(EES) nace con la finalidad de cuestionar y

¹⁰ *Ibíd.*, p.16.

¹¹ Liguori, Guido, *Op. cit.*, p. 20.

¹² Modonesi, Massimo, *Subalternidad*, UNAM, México, 2012, p. 9.

¹³ Para tener otro punto de vista respecto al desarrollo del concepto de *subalterno*, también se puede consultar el artículo de Louis, El Habib, Retracing, “The concept of the subaltern from Gramsci to Spivak: Historical developments and new applications” en *African Journal of History and Culture (AJHC)* Vol. 4(1), January 2012, pp.4-8, Disponible online en <http://www.academicjournals.org/AJHC>

modificar las formas en que se construye la historia, retomando las narrativas de los sin voz, de los subalternos, cuyas memorias no son colocados como relevantes en la edificación del relato histórico del que ellos mismos forman parte.

Modonesi señala la existencia explícita, reconocida por los fundadores de la EES, del vínculo entre el concepto gramsciano de subalterno y el método adoptado por la EES como elemento fundamental para formular la crítica medular hacia las narrativas dominantes. Explica que las categorías gramscianas son fácilmente reconocibles en el “acercamiento [de Guha] al tema de la conciencia que rechaza su reducción a la razón y a la lógica”¹⁴. Pese a la clara ligazón del EES y el pensamiento gramsciano, Modonesi reconoce también “un defecto central en su planteamiento teórico de la EES[...] que inspiraron la proliferación de un concepto de *subalternidad* escurridizo en el que aparecen de repente sin mediaciones, el conflicto, el desborde y la autonomía”¹⁵.

Modonesi manifiesta que el concepto de *subalternidades* es definitorio para la teorización de la hegemonía, y por tanto para el sistema de pensamiento gramsciano, debido a que dicho concepto aparece como una reflexión de los:

Aspectos subjetivos de la subordinación en un contexto de hegemonía [...] es decir en la incorporación y aceptación relativa de la relación mando obediencia y al mismo tiempo su contraparte de resistencia y negación permanente[...]La conclusión política de este acercamiento es que las telarañas de la hegemonía no pueden ser desmanteladas por un simple y repentino acto voluntarista, sino que deben ser reconocidas y destejidas paulatinamente¹⁶.

¹⁴ Modonesi. *Op. cit.*, p. 10.

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ *Ibíd.*, p.12.

A diferencia de dicha caracterización, el concepto de subalternidad en la EES aparece ausente de contradicciones internas, "se confunde así la subalternidad –es decir la subjetivación política surgida de la relación de dominación y de la experiencia de la subordinación– con la subjetivación forjada en el conflicto, en la experiencia de la insubordinación"¹⁷. Según esto, la autonomía aparece ligada intrínsecamente al proceso de sublevación que pareciera proporcionarle en automático una conciencia con la cual el subordinado deja de serlo.

Pensar de esta manera la categoría de subalterno, es minimizar las dimensiones del proceso hegemónico, no solo por la simplificación del concepto que presenta el problema como algo superfluo, de lo cual se puede prescindir solo con la simple voluntad; sino porque niega la totalidad del proceso de dominación que actúa de manera decisiva en la conformación de la subjetividad de los oprimidos, lo cual desmiente que la conciencia de los oprimidos pueda liberarse simplemente por un procesos de insubordinación como lo plantea la EES. Según Modonesi, con esta deformación del concepto "se invierte paradójicamente el planteamiento de los estudios subalternos en la medida en que se analiza la imposición y sus mecanismos y no la asimilación; ya no hay hegemonía, sino dominación desnuda"¹⁸.

Dentro de los estudios desarrollados como base en las categorías gramscianas, otro elemento recuperado es el concepto de dominación. Según

¹⁷ Ibíd.

¹⁸ Ibíd.

Liuguori, esto puede corroborarse en los estudios del filósofo afro-estadounidense Cornel West, quien reconoce cierta adhesión a “la teoría de la diferencia surgida del post-estructuralismo de Derrida y Foucault”¹⁹.

West considera el pensamiento gramsciano como una veta de conceptos no reduccionistas que brindan elementos importantes para la comprensión del desarrollo multicausal de los problemas sociales, tal como se puede apreciar, según él, en conceptos como hegemonía y bloque histórico, los cuales se presentan de manera más elástica y menos *logocéntrica* que en el marxismo tradicional y en el post-estructuralismo que se ubican entorno a la *centralidad del conflicto de clases*. Liguori señala que es esto lo que “ayuda a West a leer los conflictos raciales”²⁰ a través de los postulados gramscianos. Respecto a ello West explica:

El rechazo por parte de los neogramscianos de la metáfora base/superestructura, del economicismo (o marxismo logocéntrico) tiene como consecuencia inevitable la convicción de que ya no es suficiente o deseable privilegiar el modo de producción de los sujetos de clase de un modo apriorístico y construir nexos causales (así sean elementos refinados) en torno a una ideología del racismo fincada simplemente en factores económicos. A diferencia de ello, la metáfora del “bloque histórico” –derivada de Antonio Gramsci– reemplaza la de base/superestructura²¹.

El mayor aporte reconocido por West en el pensamiento gramsciano lo atribuye a la versatilidad de sus conceptos, como el de bloque histórico que, según él, “rechaza las metáforas de estructura y superestructura”. Dichos conceptos han

¹⁹ Liguori. *Op. cit.*, p.32.

²⁰ *Ibíd.*, p.34.

²¹ West, C., (1992), “L’oppressionedeinerid’ America. Un “interpretazione neogramsciana”, en *Asterischi*, núm. 2, p. 136. Citado en Liguori, *Op. Cit.*, p. 32.

fundamentado teórica y metodológicamente sus reflexiones en torno a los conflictos raciales, de esto se deriva que el filósofo afro-americano se haya autodenominado neogramsciano.

Empero, es esta misma versatilidad señalada por West, la que le ha acarreado una serie de críticas por parte de otros estudiosos de Gramsci, como es el caso de Liguori. Quien considera que West, en su afán por prescindir del conflicto de clases como elemento central de la teoría gramsciana, “va forzando el concepto de bloque histórico hasta llegar a la negación de la centralidad del conflicto de clases. Gramsci le sirve para corregir el post-estructuralismo, impidiendo que resbale en un verdadero ‘nihilismo cognitivo’ que significaría renunciar ‘a explicar y transformar la historia de la sociedad’”²².

Pese a las críticas vertidas al autoproclamado neogramscianismo de West, cabe señalar que dicho filósofo no es el único que se ha abrogado como heredero del pensamiento gramsciano. Según Guillermo Miranda Camacho existen otros estudiosos que pueden ser incluidos dentro de dicha categorización. Camacho explica que en la actualidad el neogramscianismo refiere a la corriente de académicos que estudian el empleo de los aportes gramscianos en el desarrollo de una sociología de la educación propositiva, con *alternativas pedagógicas* que ha permitido mostrar, desde un análisis más crítico, “la vinculación del sistema educativo y las prácticas educativas con la reproducción económica y cultural”²³.

²² Ibid., p.32.

²³ Miranda Camacho, Guillermo, “Gramsci y el proceso hegemónico educativo” en *Revista*

Camacho engloba dentro de esta categoría a autores como: James W. Apple, Henry Giroux, Roger Dale y Rachel Sharp, en los cuales no ahondaremos por el momento, pero debido a su importancia serán retomados cuando abordemos la cuestión educativa en el pensamiento gramsciano.

La segunda vertiente a la que hace referencia Liguori ubica a los estudios gramscianos en una lectura filológica surgida con mayor fuerza en Italia. Consiste en el estudio detallado de los conceptos desarrollados por Gramsci a la luz del contexto histórico particular en el que se encontraba, esto con la finalidad de descifrar de modo más puntual y claro las categorías empleadas por el teórico italiano.

El libro de la antropóloga Dora Kanoussi, titulado *Una introducción a los cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci*, sirve para ilustrar de mejor manera a que se refiere dicha faceta. En el mencionado trabajo la autora lleva a cabo un estudio del contexto político, social e intelectual en el que Gramsci escribe *Los cuadernos de la cárcel*. De manera detallada trata de ubicar “el lugar y no lugar de Gramsci” en las discusiones suscitadas en su época, con ello intenta dar cuenta no solo de los eventos y personajes que llevaron a Gramsci a escribir algunos fragmentos de sus obras, sino también, explica que esta misma elucidación del contexto podría derivarse una reorganización o cuestionamiento del orden en que se dieron a conocer *Los cuadernos de la cárcel*, editados por Valentino Guerratana. Para Kanoussi:

Electrónica Educare, vol. IX, núm. 2, 2006, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, pp. 13-39.

[En]Un estudio de los escritos de la cárcel de A. Gramsci, habría que tomar en cuenta, además de las vicisitudes y acontecimientos que condujeron a Gramsci a la cárcel y sus fatales resultados, el ambiente fascista en Italia, las cuestiones internacionales surgidas por la ruptura de 1917 y el papel de la internacional comunista, el lugar y no lugar de Gramsci y su pensamiento al interior de todo ello y especialmente en el contexto del movimiento comunista nacional e internacional[...] Tomar en cuenta las fuentes de inspiración en general, y la formación intelectual en particular²⁴.

Lo señalado por Kanoussi, trata de ser llevado a la práctica a través de su obra *Una introducción a los cuadernos de la cárcel*, en donde a la par de llevar a cabo un análisis crítico del ordenamiento de los cuadernos realizado por Valentino Gerratana (responsable de la famosa edición “crítica” de los *Cuadernos de la cárcel* que, desde 1975, sustituyó la edición de Togliatti), la autora realiza en conjunto una reconstrucción del contexto de discusión en que Gramsci desarrolla y/o dota de nuevo contenido a conceptos como: revolución pasiva, historicismo, filosofía de la praxis, las ideas del derecho natural ligadas a la revolución francesa, además de sus discusiones metodológicas en torno a la dialéctica hegeliana y materialista, entre otros temas.

Kanoussi explica que la intención de su libro va más allá de una reconstrucción pormenorizada de los orígenes conceptuales del pensamiento de Gramsci, ya que “está pensado como instrumento que ayude y facilite el trabajo de los estudiosos del tema”²⁵.

²⁴ Kanoussi, Dora, *Una introducción a los cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci*, Editorial Plaza y Valdez, México, 2000, p.23.

²⁵ *Ibíd.*

El tercer uso apuntalado por Liguori, es una lectura política de Gramsci. Según el autor este tipo de asimilación proliferó de manera significativa en América Latina²⁶. Explica como las reflexiones orientadas hacía dicho ámbito en “los estudios latinoamericanos representan un ejemplo de la aplicación de las categorías gramscianas a la comprensión histórica y política [...]no inmediatamente política pero articulada a la reflexión de las luchas de las clases subalternas”²⁷.

Empero, hacer la distinción de las lecturas políticas sobre el pensamiento gramsciano resulta muy nebuloso, ya que el eje articulador de sus obras se encuentra atravesado en todo momento por intenciones políticas, encaminadas a la transformación de la sociedad siempre dentro de un horizonte socialista, por lo cual la mayoría de los escritos que han abordado su obra, o un aspecto de ella, terminan siempre teniendo un grado de politicidad.

No obstante, existen desarrollos teóricos que declaran de manera abierta su interés por la lectura política de las obras del filósofo sardo, tal es el caso del libro titulado *Gramsci y la revolución de occidente* de María Antonietta Macciochi. La importancia de dicha obra reside en su reflexión de lo político en el sentido gramsciano, además del análisis pormenorizado de las formas de traducción de

²⁶ Como forma de enriquecer y ampliar nuestra comprensión de la manera en que el pensamiento de Gramsci adquiere relevancia en Latinoamérica, puede consultarse una amplia bibliografía, entre la que destacamos el artículo de Ángel Octavio Álvarez Solís titulado “Gramsci en México. Formación y desaparición de un archivo crítico”; donde aborda la recepción del pensamiento gramsciano en México. Álvarez Solís, Ángel O., “Gramsci en México. Formación y desaparición de un archivo crítico” en Cabezas, Oscar Ariel(Comp.), *Gramsci en las orillas*, Ediciones La Cebra, 2015.

²⁷ Liguori, *Op. Cit.*, p.24.

dicho concepto, tanto en el ámbito académico como en la práctica política de los diversos movimientos, organizaciones y grupos políticos que plantean su actividad en correlación a las propuestas de Gramsci.

Macciochi inicia su reflexión explicando que la importancia transformadora del concepto de lo político en el pensamiento gramsciano reside en su traducción práctica, esto pone en relieve la importancia de “la relación entre objetividad y subjetividad. Para revalorar la subjetividad en un sentido revolucionario; es imposible iniciar una revolución socialista sino se traduce en ideología revolucionaria el condicionamiento proveniente de la objetividad”²⁸. De esto deriva que en los escritos de Gramsci conceptos como filosofía de la praxis y hegemonía ocupen un papel central; sin el cual se terminaría haciendo de Gramsci *un padre legítimo de la línea transformista* o un marxista historicista, espiritualista o idealista.

Como ya hemos mencionado, para Gramsci la importancia de lo político reside en comprenderlo como punto de unión práctica entre la “infraestructura y la superestructura”. Esto le permite entender que “la transformación intelectual y moral”, es decir, la hegemonía del proletariado, debe comenzarse a ejercer “antes”, durante y después de la toma del poder. La etapa del antes enunciada por él, debe ser asumida por el *partido moderno* cuya tarea consiste en:

“Disgregar el bloque ideológico de la burguesía” a favor de una nueva hegemonía del proletariado; pero esta lucha supone una organización política con una línea y una dirección revolucionaria, un

²⁸ Macciochi, María Antonietta, *Gramsci y la revolución de occidente*, Siglo XXI editores, México, 1975, p.15.

encuadramiento ideológico y una alternativa ideológica revolucionaria a la de la ideología dominante²⁹.

Dicho cometido solo puede ocurrir con ayuda de los intelectuales en contacto con los subalternos, esto es necesario para poder generar una cosmovisión del mundo en la que se contemplen los problemas reales a resolver y estudiar. Macciocchi explica que “sólo así la filosofía de la praxis podía conducir a los simples a una filosofía superior de la vida[...]Sólo mediante este contacto la filosofía deviene historia”³⁰.

Una vez identificados los elementos centrales de la discusión política en Gramsci, Macciocchi arriba al segundo aspecto de su investigación, el análisis de la lecturas y empleos que ha suscitado la obra del pensador sardo. Esto lo podemos encontrar en el teórico francés Louis Althusser, para quien el concepto de hegemonía gramsciano, según la autora, sirvió de inspiración para su *Teoría de los aparatos ideológicos de Estado*³¹. A pesar del claro nexo existente entre ambas teorías, la autora considera que la lectura althusseriana es una mala traducción de Gramsci, ya que reduce el problema de la hegemonía a “la lucha ideológica a nivel superestructural de un Estado socialista”³², es decir, no

²⁹ Ibíd., p. 19.

³⁰ Ibíd., p. 20.

³¹ En el libro *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, solo es posible encontrar una alusión a Gramsci en una nota a pie de página, la cual no refiere a él como fuente de inspiración, tampoco a sus reflexiones sobre la ideología o la hegemonía sino únicamente a la idea del Estado ampliado. En ella, Althusser dice: “Gramsci es, por lo que sabemos, el único que siguió el camino tomado por nosotros. Tuvo esta idea “singular” de que el Estado no se reduce al aparato(represivo) del Estado, sino que comprende, como él decía, cierto número de instituciones de la “sociedad civil”: la iglesia, las escuelas, los sindicatos, etc. Gramsci lamentablemente no sistematizó sus intuiciones, que quedaron en el estado de notas agudas, aunque parciales”. Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Ediciones Quinto Sol, México.

³² Ibíd., p. 32.

contempla como necesario el ejercicio de la hegemonía proletaria antes de la toma del poder.

En cuanto a la aplicación práctica del pensamiento gramsciano, la autora identifica críticas como la de Reicher³³, que imputan a Gramsci “la evolución reformista del PCI”, del cual fuera su fundador. Macciochi explica que dicha problemática se genera a partir por la autoproclamación del PCI como heredero de la estrategia gramsciana, por lo cual se le atribuye a Gramsci “la línea actual del partido” que ha pasado a ser “un bloque antifascista, desplazando la idea primordial del derrocamiento del Estado burgués”³⁴.

Finalmente, la autora señala que dichas tergiversaciones o malos usos de la obra de Gramsci pueden ser atribuidos a una lectura alejada del horizonte revolucionario, como se da en el caso de Norberto Bobbio³⁵, o a la utilización escindida de fórmulas gramscianas, como el caso del conocido lema “solo la verdad es revolucionaria”, ya que estas se encuentran ancladas en la base de una metodología y de toda una praxis política.

³³ Christian Reichers autor alemán que publico un libro titulado *Antonio Gramsci: marxismus en Italien* “cuyo argumento fundamental es que Gramsci ha hecho del materialismo histórico un idealismo. Partiendo del postulado Gramsci=PCI imputa a Gramsci la evolución “reformista-burguesa del partido” (sin preguntarse si no es más bien la evolución de la práctica del PCI la que lo ha llevado a distanciarse del análisis y la teoría gramsciana de la historia)”. En Macciochi, *Op. Cit.*, p. 25.

³⁴ *Ibid.* p.42.

³⁵ Macciochi explica: “Norberto Bobbio es un autor liberal-radical que consagro a Gramsci un confuso artículo sobre su divergencia conceptual con Marx”. Tomado de Macciochi, *Op. Cit.*,p.40.

Un trabajo que puede servirnos para ejemplificar la utilización de la teoría gramsciana en contextos escindidos o fragmentados, es el realizado por Chantal Mouffe y Ernesto Laclau en su libro *Hegemonía y estrategia socialista*.

En dicha obra los autores desarrollan un cuestionamiento a las estrategias adoptadas por los movimientos de izquierda, y arguyen la necesidad de replantear las tácticas y horizontes a los cuales van encaminados sus esfuerzos, esto derivado de los fracasados intentos de arribar al socialismo (por la vía clásica planteada por Marx) y atribuido también a las transformaciones sociales que han generado sociedades plurales que ya no se identifican con la premisa de la lucha de clases como objetivo social, sino que han ampliado sus necesidades políticas hacia aspectos del reconocimiento, como las luchas feministas, raciales, entre otras.

Es de estas premisas desde donde Laclau y Mouffe desprenden su tesis de la existencia de una incompatibilidad irresoluble entre las sociedades plurales y el “socialismo fundado en la centralidad ontológica de la clase obrera, en la afirmación de la revolución como momento fundacional en el tránsito de un tipo de sociedad a otra, y en la inclusión de la posibilidad de una voluntad colectiva”³⁶. Para resolver dicha incompatibilidad los autores proponen un discurso posmarxista que desdeña algunos postulados —como el esbozado más arriba— y al mismo tiempo rescata los conceptos que le son útiles para la construcción de lo que ellos llaman una democracia radical, libertaria y plural.

³⁶ Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI editores, España, 1987, p. 9.

Este es el caso del concepto gramsciano de hegemonía, el cual consideran útil por su condición no reduccionista, “no contempla únicamente como sujeto revolucionario al obrero sino que amplía dicha definición a diferentes sectores”³⁷.

No obstante, los autores reconocen aún en dicho concepto un carácter necesario de la clase obrera como semilla revolucionaria que debe fungir como elemento unificador de la voluntad colectiva, lo cual ellos asimilan como una característica excluyente para con las sociedades plurales. Por lo cual consideran necesaria una reformulación del concepto de hegemonía que supere los “límites esencialistas” presentes. Básicamente lo que hacen los autores es trasplantar la estrategia hegemónica a un contexto democrático liberal, donde la:

Alternativa de izquierda debe consistir en ubicarse plenamente en el campo revolucionario democrático y expandir las cadenas de equivalencia entre las distintas luchas contra la opresión[...] La tarea de la izquierda por tanto no puede consistir en renegar de la ideología liberal democrática sino al contrario, en profundizarla y expandirla en la dirección de una democracia radicalizada y plural³⁸.

Encontramos entonces que para los autores el principio de equivalencia democrática aparece como la herramienta que logra dotar de nuevo contenido a la problemática de la hegemonía, ya que según ellos, solo mediante la equivalencia de intereses se puede hablar de una lucha democrática. En este punto reside la forma en cómo hacen compatible la idea de hegemonía con el pluralismo, y de éste, con la “lógica del liberalismo”.

³⁷ Ibíd., p.75.

³⁸ Ibíd., p. 291.

Con ello el problema hegemónico queda asumido como un problema unidimensional y homogenizante³⁹, remitido solamente a las formas de gobierno y no como una categoría omniabarcadora que contempla los diversos ámbitos de desenvolvimiento de la vida social. El pensamiento de Gramsci, según Liguori, queda “traducido en un horizonte puramente democrático, no socialista– en el que ya no está presente el conflicto sino– solo la aceptación tranquilizante de la diferencia o la hibridación cultural”⁴⁰.

Pese a la diversidad de usos e interpretaciones de Gramsci, es claro que su pensamiento sigue vigente en diversos campos de estudio tanto de las ciencias sociales como de las humanidades.

Para nosotros la riqueza analítica de la obra del pensador Sardo es atribuible a su estudio crítico y pormenorizado de la configuración de los procesos de dominación de clase, de las distintas formas que adquiere en la vida cotidiana y su difusión y asimilación dentro del bloque histórico.

El interés de Gramsci por descifrar la relación entre la actividad material y la producción de las ideas y la conciencia, lo llevaron a articular una teoría de la dominación de clase más amplia, la cual incluiría la dominación cultural y subjetiva como un aspecto fundamental para la consolidación de la hegemonía de una clase sobre las demás. El vigor conceptual de dicha teoría gramsciana de la

³⁹ En contraposición a dicha argumentación encontramos a Juan Carlos Portantiero quien explica que en Gramsci “el hombre moderno debería ser una síntesis de lo que ha sido propuesto por carácter nacional: el ingeniero americano, el filósofo alemán, el político francés; recreando, por así decirlo, al hombre italiano del Renacimiento, el tipo moderno de Leonardo Da Vinci, convertido en hombre masa o en hombre colectivo, pero manteniendo su fuerte personalidad y su originalidad individual”. Cita tomada de: Portantiero, Juan Carlos, “La hegemonía como relación educativa”. En Ibarrola, María, *Las dimensiones sociales de la educación*, SEP, México, p.50.

⁴⁰ Liguori, *Op. Cit.*, p.28.

hegemonía permanece gracias a la actualidad de los elementos que se encuentran contenidos dentro de ella, que no solo apuntan al entendimiento de las relaciones sociales sino a una nueva forma de hacer política, desde donde se transforme el mundo. Sin embargo, su aporte y validez puede ser atribuible a diferentes aspectos de su obra. Para el estudioso marxista Massimo Modonesi, la vigencia del filósofo italiano reside en las vetas teóricas construidas por dicho autor; en efecto:

Hegemonía, sociedad civil, subalternidad, intelectuales orgánicos, Estado ampliado, revolución pasiva, transformismo son algunas de las vetas más sugerentes y creativas de un arsenal conceptual que permiten dar cuenta de aspectos fundamentales de las relaciones sociales y políticas en las sociedades contemporáneas⁴¹.

En una línea similar que intenta destacar los aportes de Gramsci, localizamos a Francisco Fernández Buey, quien ubica la actualidad del pensamiento de Gramsci y sus aportes a la teoría marxista en:

El recordatorio histórico, la continuidad de aquella reflexión estratégica que pase hoy por desarrollar las indicaciones metódicas de Gramsci en el reconocimiento del terreno sobre el que evoluciona la lucha de clases[...] y más concretamente, por analizar con perspectiva antimecanicista gramsciana el grado de maduración a que estos años ha llegado la fase del cerco recíproco⁴².

Fernández Buey señala que es de la continua reflexión estratégica desde donde emanan los aportes de Gramsci a la teoría marxista, entre los que destaca la idea de la doble cualidad de la hegemonía que, si bien en principio tiene como

⁴¹ Modonesi, Massimo Coord., *Horizontes gramscianos. Op. Cit.*, p. 11.

⁴² Buey Fernández, Francisco, *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, ediciones Grijalbo, México, 1977, p. 30.

base la idea leninista de la hegemonía como equiparable o sinónimo de la dictadura del proletariado. Gramsci logra ampliar dicho concepto y subrayar la importancia del momento ideológico en la conquista del poder político del proletariado y la conducción de éste hacia el comunismo, como estadio de verdadera libertad.

Es por la importancia del momento ideológico en los escritos de Gramsci que algunos autores lo han nombrado como el teórico de la superestructura. Tal es el caso de Hugues Portelli en su obra titulada *Gramsci y el bloque histórico*. Si bien dicho adjetivo no expresa de manera correcta el aporte de Gramsci a la teoría marxista y a la teoría política en su conjunto, ya que enuncia una preeminencia de la instancia político-jurídica sobre las relaciones sociales de producción. A pesar de ello, da cuenta de uno de los rasgos fundamentales de la teoría gramsciana, el interés por el momento político-ideológico del bloque histórico. Según Portelli:

Gramsci define el rol de la ideología [...] como piedra angular de la hegemonía[...] El problema fundamental de toda filosofía que se ha traducido en movimiento cultural, en creencia es conservar la unidad ideológica de todo bloque social, que es cimentado y unificado por la ideología⁴³.

Para Fernández Buey, dicha ampliación del momento hegemónico en Gramsci se vio influenciada por dos eventos particulares, el primero se remonta al informe presentado por Lenin en la sesión del IV congreso de la Internacional comunista, celebrado en Moscú. El informe versaba lo siguiente:

⁴³ Portelli, Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, Siglo XXI, México, 1973,p.20.

Ocurrió que en 1917 después que tomáramos el poder, los funcionarios del Estado empezaron a sabotearnos. Entonces nos asustamos mucho y les rogamos: 'por favor vuelvan a sus puestos'. Hoy poseemos una enorme mesa de funcionarios pero no disponemos de elementos suficientes para poder dirigirlos de verdad[...] de ahí concluye un sobrio llamamiento en el sentido de aprovechar todos los minutos [...] para estudiar comenzando desde el principio⁴⁴.

Para Gramsci, las causas de las derrotas de la clase obrera italiana compartían la *espontaneidad* y ausencia de una *dirección consciente* que solo podría ser adquirida mediante el proceso de autoeducación y construcción del partido. Debido a que:

La organicidad de pensamiento y la solidez cultural sólo podían tenerse si entre intelectuales y los simples, hubiese habido la misma unidad que debe haber entre ideología y práctica, si los intelectuales hubieran sido orgánicamente los intelectuales de aquellas masas con su actividad práctica, constituyendo así un bloque cultural y social⁴⁵.

La importancia del proceso educacional como proceso ideológico-político anidaba en que dotaría al proletariado de instrumentos *teóricos*, *estratégicos* y *tácticos* que les permitirían realizar el análisis del campo social sobre el que se desenvolvía al mismo tiempo que generarán su propia capa de intelectuales, estos eran requerimientos necesarios para incidir en los momentos coyunturales y dirigir a las clases subalternas aliadas. Empero, para Gramsci –según Juan Carlos Portantiero– la realización de dichas coaliciones no se presenta como:

⁴⁴ Discurso de Lenin citado en Buey Fernández, Francisco, *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, ediciones Grijalbo, México, 1977, p. 23.

⁴⁵ Cita de Gramsci tomada de Portantiero, Juan Carlos, "La hegemonía como relación educativa". En Ibarrola, María, *Las dimensiones sociales de la educación*, SEP, México, p.50.

Un proceso mecánico de alianzas entre clases ya constituidas, sino *como* un proceso de constitución de lo “popular nacional”, a partir de una dirección ético-cultural de la capacidad para constituir una “voluntad colectiva” que demuestre una clase fundamental⁴⁶.

Los dos problemas históricos particulares, espontaneidad y dirección consiente, reconocidos por Gramsci en las derrotas de la clase obrera italiana, aunados al punto III de las *Tesis sobre Feuerbach*⁴⁷ coadyuvaron al teórico sardo a concebir el problema de la dominación como un proceso más complejo el cual incluía en su seno una “dirección ético-cultural que la cohesione y le de sentido”⁴⁸. Esto solo podría ser realizado por los procesos educativos. Dicho elemento no solo es de utilidad para explicar los métodos de dominación en el capitalismo sino que se erige como la *posibilidad de subvertir esa dominación* a través de “la constitución de una voluntad colectiva que sea capaz de llevar en sí la potencia de una nueva civilización”⁴⁹. Vemos entonces que la educación en el pensamiento gramsciano se despliega como pilar central en la construcción de la libertad.

Autores como Juan Carlos Portantiero y Angelo Broccoli han dado cuenta de la importancia que recobra a partir de entonces el problema de la educación

⁴⁶ Ibíd.

⁴⁷ Nos parece importante subrayar el contenido de dicha tesis ya que sin duda debió de haber jugado un papel relevante en la significación que adquirió el concepto de educación y educador en el pensamiento de Gramsci. La tesis III señala: “La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ej., en Robert Owen). La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana solo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*”. En Marx C., “Tesis sobre Feuerbach” en *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1980, pp. 8.

⁴⁸ Portantiero. *Op. Cit.* p.49.

⁴⁹ Ibíd., p.47.

como un problema de hegemonía en el pensamiento gramsciano. Para Portantiero:

La hegemonía es una práctica que se constituye en el interior de la sociedad civil y de sus instituciones, por lo que ese espacio es básicamente un lugar de luchas entre hegemonías – y no un residuo cultural de la dominación económica de clase–: el “bloque histórico” estructurado por las prácticas complejas de la clase dominante no es estático sino tendencial y contradictorio, porque para constituirse debe movilizar también fuerzas opuestas a la dominación.

La constitución de la hegemonía implica, por lo tanto, una relación pedagógica por parte de cada uno de los contendientes históricos: tanto quienes ejercen la dominación como quienes procuran subvertirla⁵⁰.

Portantiero afirma que, para llegar a una comprensión cabal de la relación indisoluble de educación y hegemonía, es necesario entender la *revolución ideológica* que supuso la edificación del capitalismo, la cual consistió en la “asimilación (por parte del Estado) de toda la sociedad civil a nivel cultural y económico”⁵¹. Dicho cambio modificó sustantivamente el papel del Estado, que ya no sería entendido solo en su función gubernamental sino en un *sentido más amplio*; el cual abarcaría las *esferas moleculares de la sociedad*, dando como resultado la suma de la sociedad política y civil, y con ello se le otorgaba el papel de educador por antonomasia, encargado de “crear y reproducir los tipos de civilización y de ciudadanos”⁵² mediante sus diferentes instituciones.

Lo esbozado anteriormente fundamenta la idea de Angelo Broccoli quien sostiene que en Gramsci:

⁵⁰ Ibid.,p.43.

⁵¹ Ibid.

⁵² Buey Fernández. *Op. Cit.*,p. 26.

La relación pedagógica no podía estar limitada a las relaciones específicamente escolares, sino que debía ser extendida a la sociedad en su conjunto y para cada individuo respecto a los otros individuos; entre las capas de intelectuales y no intelectuales[...] y concluía con la afirmación de que cada relación de hegemonía es necesariamente una relación pedagógica⁵³.

Para Broccoli la relación estrecha que guardan la hegemonía y la educación en el pensamiento de Gramsci reside en la necesidad de crear un mismo *clima cultural* dentro de las clases subalternas, para que con ello “se pueda conducir a los simples a una concepción superior de la vida que haga políticamente posible un progreso intelectual de las masas y no a escasos grupos de intelectuales”⁵⁴. Esto aparece como punto insoslayable para que el proletariado pueda convertirse en clase hegemónica.

Según Broccoli, la relación entre simples e intelectuales es de suma importancia en el pensamiento de Gramsci. El autor reconoce que dicha relación camina de la mano con la idea de praxis y, por tanto, subraya la importancia de la relación pedagógica en la cultura.

Así, las bases teórico-metodológicas que repercuten en la concepción de la hegemonía, la educación y la dispersión de la ideología en concatenación con los intelectuales como elementos determinantes en la construcción de la realidad social desde el aspecto pedagógico, conducen a Fernández Buey a concordar con Broccoli en la relevancia que retoma la idea de una nueva forma de

⁵³ Broccoli, Angelo, *Antonio Gramsci y la educación como hegemonía*, Editorial Nueva imagen, México, 1984, pp. 14.

⁵⁴ *Ibid.*, p.15.

intelectual como elemento esencial para la construcción de la hegemonía del proletariado. Explica:

El tipo de relación práctica que debe establecerse entre el intelectual y la clase obrera, una relación hecha no de pedantería y suficiencia sino de modesta entrega, asimilación de las experiencias propias de la clase y elevación de dichas experiencias a conciencia de liberación⁵⁵.

Respecto a la cita anterior cabe resaltar que el papel del intelectual no hace referencia a la formación de una casta de eruditos que deban posicionarse por encima de las clases subalternas, sino que su función reside en conducir a las clases subalternas a través de un aprendizaje mutuo, modificando las distinciones pedagógicas de alumno y maestro. Solo de este modo se puede *lograr un vínculo orgánico entre organización política y conocimiento de los problemas de la producción, de la técnica, la economía y el aspecto humanístico.*

Esto traería consigo la disgregación uniforme de conocimientos con el fin de crear un clima homogéneo de discernimiento que termine por diluir la separación entre el intelectual y las clases subalternas; revelando que dentro de la sociedad todos podemos desarrollar el papel de intelectual.

Desde de esta misma afirmación, es posible situar el planteamiento educativo de Gramsci como un proceso que *se extiende a toda la sociedad civil*, donde la disputa contrahegemónica se libra en las diferentes instituciones que “confrontan concepciones del mundo, así como un cúmulo de costumbres y de

⁵⁵ Ibíd. p.10.

prácticas que producen o puedan potencialmente impugnar y hasta revolucionar el orden social dominante”⁵⁶.

Por lo mencionado anteriormente, diversos autores, los cuales abordaremos a continuación, sitúan la discusión gramsciana de la educación como elemento esencial de la hegemonía. Sin embargo, las formas de estudiar dicho concepto varían, algunas de las cuales han empleado el pensamiento gramsciano para analizar los currículos o el desarrollo de las políticas educativas en la actualidad, mientras que otros han dedicado sus esfuerzos a la comprensión de su pensamiento en un aspecto teórico.

En este sentido, las obras de Michael W. Apple, pionero de la *pedagogía crítica*, pueden servirnos para ejemplificar la aplicación del pensamiento gramsciano como herramienta analítica de las políticas educativas.

La pedagogía crítica consiste en la aplicación de algunos conceptos gramscianos, encaminada a desmentir la neutralidad de las relaciones educativas y a cuestionar los interés políticos que se encuentran inmersos en la construcción de los programas escolares. Apple argumenta que las herramientas gramscianas nos ayudan a reconocer la educación como un concepto dinámico que ha tenido diversos contenidos determinados en parte por su contexto histórico-concreto.

⁵⁶ Buttigieg, Joseph A., “La educación en el conjunto de relaciones que constituyen la hegemonía” en Kanoussi, Dora, *Gramsci en rio de Janeiro*, Plaza y Valdez editores, México, 2004, p.60.

En su libro titulado *Ideología y currículo*, lleva a cabo un análisis y cuestionamiento del método educativo existente en Estados Unidos, el objeto de dicha empresa lo justifica apelando a la necesidad de controvertir y razonar las formas selectivas que disciernen los conocimientos que deben de ser impartidos en las escuelas. Con ello trata de poner en relieve los compromisos políticos y económicos a los que responde la educación; explica que para entender la inclusión o exclusión de algunos contenidos es necesario dar cuenta del contexto *histórico y socio económico* en que se encuentra inmersa la educación.

El autor de *Ideología y currículo* explica que no basta el reconocimiento de intereses concretos dentro de la educación, sino que es necesario realizar un análisis profundo y cauteloso de *la orientación cultural e ideológica* que ha contribuido a configurar dichos procesos educativos. El autor nos invita a no quedarnos en un análisis meramente economicista que asimile las formas educativas como reflejos mecánicos o como “manipulación económica consciente de los que tienen el poder”⁵⁷. Arguye que dicha simplificación explicativa contribuye a truncar nuestro entendimiento del fenómeno, debido a que:

La posición economicista nos da una valoración menos adecuada del modo en que los resultados son *creados* por la escuela. No puede iluminar plenamente cuáles son los mecanismos de dominación y cómo funcionan en la actividad cotidiana de la vida escolar. Además, si deseamos entender completamente el modo en que las contradicciones y tensiones sociales, económicas y políticas son «mediadas» por las prácticas concretas de los educadores que realizan su trabajo en las escuelas, debemos complementar el análisis económico con un enfoque más inclinado a una orientación cultural e ideológica⁵⁸.

⁵⁷ Apple, Michael W., *Ideología y currículo*, AKAL, España, 2008, p.12.

⁵⁸ *Ibíd.*, p.13.

Para el autor, dicha herramienta la brinda el concepto de hegemonía desarrollado por Gramsci. A partir de él es posible reconocer que las escuelas “actúan como agentes de la hegemonía cultural e ideológica [...] como agentes de la tradición selectiva y la «incorporación» cultural”⁵⁹. Dicho análisis nos incita a *reflexionar críticamente* sobre la forma reduccionista de entender el mundo inmediato como *vacuo, ahistórico y unilateral*; nos conlleva también a repensar “cómo se logra que el conocimiento que se enseñe en las escuelas sea asumido como legítimo”⁶⁰; cuestionando al mismo tiempo “¿De quién es el conocimiento? ¿Quién lo seleccionó? ¿Por qué se organizó y enseñó de este modo? ¿Y por qué a este grupo particular?”⁶¹

La importancia del concepto de hegemonía gramsciano reside en mostrarnos la configuración de los procesos educativos como el resultado de contradicciones vívidas en el exterior de las *instituciones de la enseñanza* y en su seno, tanto por profesores y alumnos, que pueden controvertir la reproducción ideológica y generar “lugares para la lucha [donde el] trabajo antihegemónico se convierta en fundamental”⁶².

Por último, cabe destacar que el autor retoma la figura del intelectual gramsciano, asemejándola a la del educador, como elemento crítico que puede subvertir *las prácticas educativas predominantes* y *generar formas concretas de resistencia*, a partir de un análisis que “situé al conocimiento, la escuela y al propio educador dentro de las condiciones sociales reales que «determinan» a

⁵⁹ *Ibíd.*, p.17.

⁶⁰ *Ibíd.*

⁶¹ *Ibíd.*, p.18.

⁶² *Ibíd.*

esos elementos”⁶³.

En torno a esta misma discusión, otro autor que sirve para ilustrar la aplicabilidad de los conceptos gramscianos en el campo educativo es el pensador Peter Mayo, quien ha dedicado varias de sus obras⁶⁴ a demostrar la importancia de una pedagogía crítica en el análisis de las políticas educativas y el papel del educador como mediador. Mayo refiere a Gramsci de la siguiente manera:

Las ideas de Gramsci nos proporcionan ideas para una eficaz política pedagógica socialista contemporáneo que se basa en el principio de acceso crítico a 'conocimiento' y poderosas experiencias que promuevan el pensamiento crítico, en instituciones educativas oficiales y otros entornos de aprendizaje⁶⁵.

Para Mayo es claro que los escritos de Gramsci no fueron dedicados intencionalmente a la construcción de modelos educativos y mucho menos a la creación de programas escolares, sino que asume que el concepto educativo fue encontrado por Gramsci como paso necesario, “incrustado en el núcleo central de la hegemonía [...]por tanto, era un aspecto crucial de la concepción de Gramsci de poder y la búsqueda de transformación social y política”⁶⁶.

Mayo explica que la particularidad del pensamiento gramsciano radica en su capacidad *omnicomprensiva* de los procesos educativos, extendidos a todas

⁶³ Apple, *Op. Cit.*, p.25

⁶⁴ Otros libros del autor: Gramsci, Freire and Adult Education, 1999, Zed Books. Liberating Praxis, Praeger, 2004. Learning and Social Difference, Paradigm, 2006. Adult Education in Malta, DVV International, 2007. Public Intellectuals, Radical Democracy and Social Movements, Interviews (Peter Lang, 2007. Education in Small States, ed Routledge, 2009, Gramsci and Educational Thought, edited, Wiley-Blackwell, 2010. Learning with Adults. A Critical Pedagogical Introduction, Sense 2012 – 2013. Politics of Indignation, Zero Books, 2012. Echoes from Freire for a Critically Engaged Pedagogy, Bloomsbury, 2013. Lorenzo Milani, the School of Barbiana and the Struggle for Social Justice, 2013.

⁶⁵ Mayo, Peter, *Gramsci and the politics of education*, Capital & Class, Vol. 38(2), 2014, p.386.

⁶⁶ Ibid.

las instituciones de la sociedad; esto ocurre también con la categoría del intelectual. Al respecto, Mayo explica: “la concepción de Gramsci del educador es, sin embargo, lo suficientemente amplia como para abarcar una extensa variedad de profesionales, algunos de los cuales podrían no inmediatamente identificarse a sí mismos como tales”⁶⁷. Entender al educador como intelectual implica un compromiso mayor, ya que son estos los que “tienen un importante papel que desempeñar en la elaboración y creación de conexiones entre las gramáticas espontánea (los idiomas y dialectos regionales) de las clases populares”⁶⁸. A través de los educadores, Mayo vislumbra la posibilidad de proporcionar una *educación crítica* y sistemática, la cual contribuya a la construcción de un nuevo sentido común.

No obstante, Mayo también reconoce que tanto en los programas educativos como en los educadores se libra una constante lucha entre un tipo de “educación que puede contribuir a la consolidación de la hegemonía o una que pueda guiar a una alternativa de transformación social”⁶⁹.

En Gramsci, según Mayo, dicho conflicto se traduce en estratificación de los programas impartidos en las escuelas según la clase social, advierte que mientras a los estudiantes de las clases subalternas se les imparten conocimientos parciales que no les permiten comprender el mundo de manera sistemática y coherente⁷⁰, ya que se les vierten “versiones suavizadas de la clase de

⁶⁷ Ibid., p.387

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Mayo, Peter, Gramsci, *Freire and Adult Education: Possibilities for Transformative Action*, Zed study editions, London, 1999, p. 155.

⁷⁰ Según Mayo en la actualidad este papel lo ocupan las currículas híbridas.

conocimientos que durante años ha sido el dominio exclusivo de las clases dominantes”⁷¹. En el caso de las clases dirigentes “no sólo obtienen a través de la exclusividad de escuelas de élite, sino también a través de su ambiente cultural, que está muy en sintonía con las exigencias de este tipo de formación intelectual”⁷².

En cuanto al tratamiento teórico dado al problema educativo en Gramsci, un claro ejemplo, como ya mencionamos, es el autor Angelo Broccoli, quien señala que la importancia del pensamiento educativo gramsciano reside en servir para impugnar y cuestionar “de qué alimento se nutre, de qué aportes procura beneficiarse, definitivamente qué quiere representar la educación en la cultura y la sociedad moderna”⁷³. El valor de Gramsci según el autor de *Antonio Gramsci y la educación como hegemonía*, recae:

Sobre todo por haber intuido que el problema pedagógico o es el problema de una estructura social en su conjunto, en toda gama más o menos vasta de sus articulaciones, o bien es una estéril ejercitación de expertos en esta o aquella técnica, pero incapaces de promover el desarrollo efectivo de las masas como individuos⁷⁴.

La importancia de dicha reflexión para nuestro trabajo radica en que explica de manera amplia la forma en como se enlaza y estructura el pensamiento educativo gramsciano en torno al concepto de hegemonía.

⁷¹ Mayo, Peter, *Freire and Adult Education: Possibilities for Transformative Action*, Op. cit., p.390.

⁷² Ibíd.

⁷³ Broccoli. *Op. Cit.*,p.19

⁷⁴ Ibíd.

Siguiendo de cerca la relación de educación y hegemonía, encontramos igualmente al teórico Joseph A. Buttigieg, quien sugiere que “para apreciar plenamente las ideas de Gramsci sobre educación en su verdadero significado e implicaciones de largo alcance, habría que estudiar el corpus entero de las notas a través del concepto de hegemonía”⁷⁵. La validez de dicha afirmación la justifica al explicar que muchas de las frases de Gramsci en las que hace alusión a aspectos culturales como paso previo a la toma del poder, “no son más que aspectos y variaciones de su idea de educación”⁷⁶.

Además de algunas precisiones y particularidades llevadas a cabo por Buttigieg para el entendimiento de la relación hegemonía y educación, nos resulta importante retomar su estudio debido a que reconocemos dentro de él una línea similar a la cual pretendemos abordar en nuestro trabajo, ya que el autor encuentra en Gramsci una doble función de la cultura “una definición positiva y negativa”, respecto a las cuales señala:

En la definición negativa de cultura sus blancos son el positivismo y las formas degeneradas de educación[...] En la parte positiva de la educación, Gramsci añade la adquisición de autoconocimiento y la autodisciplina, el estudio de la historia y la de los otros, el cultivo del espíritu de crítica⁷⁷.

Además de Buttigieg existe otro autor el cual tiene una línea de investigación similar a la nuestra, es el caso de Hernán Ouviaña, quien en el artículo titulado *Praxis educativa y transformación social en la “Obra” de Antonio Gramsci* aborda la relación existente entre educación y libertad a través de su concepto de

⁷⁵ Buttigieg, Joseph A., *Op. Cit.*, p.60.

⁷⁶ *Ibíd.*, p.65.

⁷⁷ *Ibíd.*, p.63.

pedagogía liberadora. Para Ouviaña la capacidad liberadora del pensamiento educativo gramsciano no aparece como un fin lejano, sino ubicado en:

La relación pedagógica prefigurativa que se asienta en una experiencia intersubjetiva que se tiene que constituir a diario y en el conjunto de la sociedad, co-descubriendo y co-transformando la realidad [...]Es aquí donde opera la proyección del nuevo orden en el “aquí y ahora” acelerando el porvenir de manera tal que haga posible la superación paulatina [...] sin esperar a la toma del poder para dar comienzo al proceso⁷⁸.

Vemos entonces que en el pensamiento gramsciano la construcción de un nuevo orden social conlleva inmersa la posibilidad de una verdadera libertad, la cual según Ouviaña, “comienza a existir, si bien de manera rudimentaria en las experiencias concretas que la prefiguran, siendo una utopía que adquiere materialidad”⁷⁹.

A nuestro parecer, autores como Manaccorda y Portantiero concuerdan con la tesis de Ouviaña, pero para ellos la cuestión de la libertad en el pensamiento educativo gramsciano se dirime en la relación de los conceptos de *espontaneidad* y *dirección consciente*.

Portantiero y Manaccorda, en sus respectivos artículos, explican que la educación impartida en las diferentes esferas de la sociedad es el elemento constructor del conformismo social, que transforma el sentido de relaciones históricas en cuestiones espontaneas, con lo cual dicho elemento pasa a ser asimilado como naturaleza humana. Dicha naturalización del espontaneísmo no permite reconocer la dirección que se ha impreso en la conformación de los

⁷⁸ Ouviaña, Hernán, “Praxis educativa y transformación social en la “obra de Antonio Gramsci”. En Modonesi, Massimo(Comp.), *Horizontes Gramscianos*, UNAM, México, 2013, p.304.

⁷⁹ *Ibíd.*, p.309.

individuos, como un proceso emanado de su condición social, sino que los arrastra a entender un tipo de libertad determinado, que para nuestro trabajo sería asequible a la falsa libertad. Portantiero explica:

Para Gramsci el error de la pedagogía moderna es el haber caído en un error inverso al de la filosofía de la educación[...] La espontaneidad –es una de las involuciones: se llega casi a creer que el cerebro del niño es una especie de ovillo que el maestro ayuda a desenredar. En realidad cada generación educa a la nueva generación, es decir, la conforma, y la educación es una lucha contra la naturaleza para dominarla y crear el hombre adecuado a su época”⁸⁰.

Tanto Manaccorda como Portatiero explican que dicho espontaneísmo, y las concepciones falsas que en él se contienen, son necesarias para pasar a la creación de un hombre racional y a una nueva civilización, ya que “la filosofía de la praxis primero debe presentarse como un crítico del sentido común existente”⁸¹ que después se verá superado y al mismo tiempo contenido como elemento constitutivo del nuevo conformismo, que se muestra como el progreso de la contradicción entre humanismo y técnica dando como resultado la conformación de un hombre libre. Portantiero considera que lo dicho anteriormente queda ejemplificado en el concepto de *americanismo*, fenómeno que expresa la necesidad de llegar a una economía planificada, que traiga consigo la creación de un nuevo tipo de civilización y de hombres. Al respecto Manaccorda explica:

El materialismo de Gramsci, lo mismo que el de Marx, no es otra cosa que la liberación del hombre de la materia, es decir, liberación de la naturaleza en cuanto casualidad no dominada, liberación de las necesidades a través de su satisfacción y la capacidad conquistada de goces superiores, liberación de las cosas a las que se le atribuye la

⁸⁰ Portantiero. *Op. Cit.*, p.49.

⁸¹ *Ibid.*,p.54

cualidad, que es característica del hombre. Afirmar que el desarrollo de la personalidad, que la libertad intelectual y moral, que la humanidad y la espiritualidad pueden surgir en una vida separada de la actividad productiva significaría confiar esta última desprovista de toda espiritualidad, a otros hombres, confirmar la división del género humano, condicionar la conquista de la personalidad a la pertenencia⁸².

Para Manaccorda, dicho estadio de libertad solo puede ser alcanzado “educando la espontaneidad, orientándola, purificándola de todos los elementos extraños, para hacer homogénea –pero de un modo viviente históricamente eficiente– con la teoría moderna”⁸³.

La unión entre espontaneidad y dirección consciente se presentan como acciones complementarias que van materializando paulatinamente la libertad como un horizonte que se debe alcanzar pero que comienza a vislumbrar su factibilidad en la acción política de las clases subalternas, en su *movimiento cultural de liberación*. La unidad de espontaneidad y de dirección consciente, o sea de la disciplina, es la acción política real de las clases subalternas incorporadas a una nueva realidad.

Manaccorda agrega la necesidad de reconocer el *trabajo* como elemento central de la libertad planteada por Gramsci. Explica que solo mediante el entendimiento del “proceso de industrialización, que es a la vez proceso de intelectualización, a través del cual se desenvuelve la verdadera historia de la naturaleza y del hombre, y la naturaleza es socializada porque se le injerta el orden social humano”⁸⁴. Con lo dicho, reconoce la necesidad de transformar las

⁸² Manaccorda, Mario Alighiero, “Introducción”. En Gramsci, Antonio, *La alternativa pedagógica*, Fontamara, México, 1992, p.36

⁸³ *Ibíd.*, p.58.

⁸⁴ *Ibíd.*, p.36.

relaciones productivas, ya que de ello dependerá la restitución de la humanidad del hombre en todos los sentidos.

Vemos entonces que el concepto de libertad en Gramsci se presenta como una totalidad compleja que depende tanto de la transformación del ámbito de la espiritualidad del ser humano y su necesidad para poder desarrollarse. Al entender la libertad como un proceso que es pensado y aprehendido, dentro de ciertas dimensiones, ubica su transformación como un proceso dialéctico entre educación y la forma de organización de los procesos productivos. El reconocimiento de la unidad entre ambos elementos ira:

Configurando la futura sociedad sin clases como un organismo social, unitario técnico moral, en el cual el conformismo, desenvolviéndose racionalmente según el desenvolvimiento de las fuerzas sociales, se identifica con la socialidad y constituye la base común donde se desarrolla al máximo la originalidad y personalidad del individuo, Gramsci diseña de forma no utópica las perspectivas político-pedagógica de la unificación cultural del género humano⁸⁵.

Manaccorda y Portantiero no han sido los únicos en dar cuenta de la importancia de la relación entre *espontaneidad* y *la dirección consciente* como elementos necesarios para la propuesta de libertad gramsciana. Peter Mayo aborda dicha problemática y busca sus repercusiones en el trabajo de Paulo Freire, quien a su parecer retoma ambas categorías, pero las expresa de distinta manera. Para él, en los trabajos de Freire, “el énfasis está en ‘la autoridad y la libertad’, la distinción planteada por Freire, pero que se hace eco de referencia constante de Gramsci a la interacción entre *spontaneitàe direzione consapevole*– “la espontaneidad” y la

⁸⁵ Ibíd.,p.37.

“dirección consciente”⁸⁶. Con lo señalado Mayo intenta mostrarnos la existencia de dos tipos de libertad en el pensamiento del teórico sardo, una “libertad desenfrenada para el alumno, basado en su espontaneidad”⁸⁷, y otra, entrelazada a la *dirección consciente* y a la *escuela unitaria* como herramientas que, mediante la instrucción⁸⁸, orienten el proceso educativo hacia una renovada libertad.

Otra forma de abordar el tema de la educación y la libertad lo encontramos en el trabajo de la autora Debbie Hill, titulado *A brief commentary on the Hegelian-Marxism origin of Gramsci's 'Philosophy of Praxis'*.

En dicho trabajo, la autora sostiene como punto necesario para la comprensión de la libertad en el pensamiento gramsciano, advertir las raíces hegeliano-marxistas que lo originaron, situando con ello el problema de la libertad en el campo epistemológico y ontológico.

Para Hill, dichas relaciones nos plantean el problema de la libertad como un problema asociado al reconocimiento del trabajo como “auto-producción de la humanidad y de la auto-creación de las condiciones que definen la existencia humana”⁸⁹. Tomando en cuenta dicho requerimiento para la libertad, la autora explica que ésta no es empresa fácil de alcanzar, ya que:

⁸⁶ Borg, Carmel, Buttigieg Joseph and Peter Mayo, *Gramsci and education*, Roman & Littlefield Publisher, United States for America, 2002, p.37.

⁸⁷ *Ibid.*, p.105.

⁸⁸ Portantiero explica que : “La tarea de la escuela –y dentro de ella el papel activo del maestro como dirigente intelectual– es realizar el nexo entre instrucción y educación. Este proceso, cuyo fin es crear un conformismo social, implica un cierto grado de coacción disciplinaria”. Portantiero. *Op. Cit.*, p.49.

⁸⁹ Hill, Debbie J., “A Brief Commentary on the Hegelian-Marxist Origins of Gramsci's ‘Philosophy of Praxis’” *en Educational Philosophy and Theory*, Vol. 41, No. 6, 2009, p.609.

La lógica económica inherente al capitalismo tiende a invisibilizar estas relaciones materiales y sociales[...]esta negación de la propia actividad productiva de la humanidad equivale a una negación del potencial poder de la humanidad para reevaluar su propia "naturaleza" y de cambiar este acuerdo con la naturaleza una vez más⁹⁰.

Dicha lógica solo puede ser subvertida a través de la *autoconciencia*, que de cuenta de la capacidad productiva del ser humano como hacedor del mundo y, al mismo tiempo, que obligue a la reflexión del pensamiento y del subconsciente como elementos construidos socialmente. Este proceso solo puede ser logrado mediante la filosofía de la praxis, heredada de Marx y de Hegel, expresada en Gramsci como autoeducación, que es la forma de "mediar los excesos de interpretaciones excesivamente materialistas o demasiado idealistas de la praxis de la humanidad que definieron la esencia y el dinamismo de la teoría de este último"⁹¹.

Según Hill, la libertad en el pensamiento educativo se sitúa en la autodeterminación del ser humano; dicho bien: solo puede ser adquirido mediante la asimilación del trabajo como producto constitutivo del hombre, esto queda expresado de mejor manera en la siguiente cita:

Gramsci abogó alternativamente por la toma de posesión de un modo de pensamiento, liberado del retrato empobrecido de la posibilidad humana que se emitió desde el anti-historicismo del capitalismo, la agenda anti-dialéctica y anti-humana. La lucha por lograr una hegemonía proletaria era una lucha para lograr lo que Gramsci describe como una verdadera reforma social; una *revolución* neohumanista, nada menos, en el pensamiento humano y práctico [ya que] [...]En la medida en que la historia se convierte en la cartografía de la actividad del ser humano, se convertirá en nada menos que una historia del presente, reescrita a la luz de esta nueva "conciencia de

⁹⁰ Ibíd.,p.612.

⁹¹ Ibíd.,p.617.

sí⁹².

La intención del recorrido realizado a lo largo del presente capítulo, ha pretendido demostrar la vigencia del pensamiento gramsciano en el campo intelectual contemporáneo, mediante la exploración realizada a las principales líneas de pensamiento que se han servido de los conceptos y categorías acuñadas por el teórico italiano. También hemos querido evidenciar que se debe ser cauteloso a la hora de encontrarnos con las perspectivas teóricas que han recogido algunas categorías como herramientas explicativas de fenómenos particulares e incluso de la realidad misma. Como en el caso de los estudios culturalistas, subalternos y algunas posturas políticas, como la presentada por Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, quienes en un afán por adaptar algunos conceptos gramscianos, han terminado vaciándolos de algunos elementos esenciales, generando con ello conceptualizaciones disímiles a las planteadas por Gramsci.

Si bien es cierto que buena parte de la actualidad del pensamiento gramsciano ha sido achacada a la versatilidad explicativa de sus conceptos y categorías no reduccionistas, crítica que se torna principal entre las realizadas al marxismo. Y además podemos resaltar la preeminencia de esta observación en los estudios culturales y superestructurales (ideología). Se debe de tener en consideración que los conceptos acuñados por Gramsci fueron desarrollados de manera más enfática por él, como resultado de cuestiones concretas como el fascismo, en conjunción con la larga tradición de pensamiento de la cual proviene. Para él, la importancia del pensamiento marxista reside en que:

⁹² *Ibíd.*

Coloca siempre como máximo factor de la historia no a los hechos económicos en bruto, sino al hombre, a la sociedad de los hombres, de hombres que se asocian entre sí, se entienden entre sí, desarrollan a través de estos contactos una voluntad social, colectiva, y comprenden los hechos económicos, los juzgan y los adecuan a su voluntad[...] hasta que ésta se convierte en plasmadora de la realidad colectiva⁹³.

Por tanto, negar la raíz de su pensamiento sería rechazar la propia reflexión gramsciana y su lógica, que sin lo esencial, o sea la lucha de clases, dejaría de tener la fuerza interpretativa y crítica para explicar la realidad.

Debemos recordar que el determinismo, el economicismo y el esencialismo imputado al marxismo, por algunos de los autores recién esbozados, será un tema tratado a lo largo de sus *Cuadernos*, lo cual servirá como motor para reelaborar su propuesta concreta de cambio, que consiste en pensar la trinchera educativa como herramienta fundamental para transformar la realidad. Dichas doctrinas serán comprendidas por el teórico italiano como parte de un problema más complejo y esencial, el cual se enraíza en la forma de producción capitalista.

Pese a lo complicado de un análisis para establecer los parámetros de cuál postura traduce más fehacientemente el espíritu de la obra gramsciana es claro que existen paralelos que permiten dar cuenta de cómo nuestro análisis no es del todo nuevo, que si bien existen pocas investigaciones que giran específicamente en torno a la cuestión de la libertad, es verdad también que buena parte de los estudiosos, sobre todo los que se han concentrado en las cuestiones educativas, han llegado por distintos caminos a la cuestión de la libertad, tratándola aunque

⁹³ Gramsci, Antonio, *La rivoluzione contro il "Capitale"*, en "Rinascita", no. 4, 1957, p.147 citado en Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, México, 1975, p.9.

sea, de manera general. Como mencionamos al principio del presente capítulo, cualquier estudio serio del pensamiento de Gramsci comprende en algún punto la justa relación ontológica entre educación y libertad. Puesto que no se trata de temas tangenciales sino de los ejes medulares que articulan su obra, por lo cual sus implicaciones se entrelazan con los elementos más importantes de su construcción teórica. Conceptos como: los intelectuales, así como el papel que estos deben de ocupar como creadores y difusores de una nueva voluntad colectiva; la cultura, en cuanto producto social que debe de ser transformado; y finalmente, el concepto de hegemonía, el cual en su seno contrae la necesidad de subvertir y crear una cosmovisión nueva que logre una distinta pero verdadera libertad de los individuos.

Con esta constatación de lo que ha ocurrido con las reflexiones hechas al aspecto de la libertad y la educación, las cuales arrojan que a la libertad no se le ha dedicado suficiente atención, sino que únicamente ha sido analizada de manera colateral, debido a que solo han sido tratados de manera general algunos de sus aspectos, aunado a la fuerza que hoy tiene la concepción de la libertad como base del pensamiento moderno, nos deja claro que se requiere de un estudio más meticuloso el cual disemine la relación sostenida con los diferentes conceptos, al mismo tiempo que evidencie, el valor de la libertad como constructora y finalidad de la hegemonía social.

Por estas razones, creemos que tiene profusa valía acentuar este aspecto de la obra del pensador sardo, respecto al cual nos parece aún tiene cosas que decir; cuestiones que tal vez nos ayudarían a reformular las categorías

establecidas y a dar un nuevo valor al concepto de libertad. Pues la concepción gramsciana de libertad atañe a nuevos contenidos, objetivos y fines. Por consiguiente, en los subsecuentes capítulos trataremos de realizar un análisis escrupuloso de las dos formas en que se configura la libertad dentro de su obra. La primera perspectiva que acometeremos, en el capítulo dos, será lo que nosotros hemos denominado: libertad como dominio. Mientras que en el capítulo tres se abordara la propuesta gramsciana de libertad, en ella se retomaran, pero dotándolos de un nuevo contenido y horizonte, algunos elementos centrales de la categoría desarrollada en la primera tipificación de libertad.

2.-Libertad como dominio en las prácticas educativas

Una vez revisadas las principales vertientes intelectuales originadas a partir del pensamiento de Antonio Gramsci, nos parece pertinente entrar en la materia central que ocupa nuestro trabajo.

La combinación de estas dos expresiones, libertad y dominio, de significado opuesto, anuncian a manera de síntesis el objetivo del presente capítulo. Argumentar en torno a la existencia, en el pensamiento gramsciano, de una libertad que sirve como instrumento de dominación, la cual se apoya y se hace posible desde las cuestiones educativas que atraviesan la sociedad. Dado que no existe una definición explícita de la idea de libertad en Gramsci, será necesario reconstruirla a partir de un conjunto de conceptos y problemas, de tal manera nos irán mostrando la forma como el teórico italiano comprendió dicha idea en su vertiente de instrumento de dominio.

Será ineludible examinar de manera minuciosa algunos conceptos elementales, tales como el problema de la enajenación, sus repercusiones prácticas y gnoseológicas, y el contenido de clase de los métodos de conciencia. Ambos elementos nos conducirán irremediabilmente a afrontar la cuestión de la hegemonía y su relación con las prácticas educativas.

Finalmente, nos introduciremos en la concepción de Estado ampliado. Con ello, pretendemos profundizar en la noción gramsciana de Estado, la cual revelará

el papel de educador por excelencia que adquirió este en el modo de producción capitalista. Esta caracterización será central para entender en el siguiente capítulo la importancia de dicho elemento en el proceso de liberación. A partir de esta disgregación crítica de los elementos mencionados, trataremos de definir, a modo de conclusión, la noción gramsciana de libertad como dominio.

Tratar de comprender lo que significa la libertad como dominación en el pensamiento de Gramsci presupone dirigir nuestro estudio hacia la forma en que el teórico italiano comprende la realidad y al hombre. Considero que “la medida de la libertad entra en el concepto de hombre”⁹⁴, esto quiere decir que la forma de comprender al hombre y su constitución –ya sea como sujeto individual abstracto, como sujeto social o como hombre terminado, tal como lo concibe el catolicismo– tendrá un peso definitorio a la hora que el individuo entienda su entorno, sus posibilidades de acción y transformación del mundo, por tanto, el alcance de su libertad. Dicha afirmación nos muestra que para comprender el fenómeno de la libertad es necesario adentrarnos a un grado de complejidad mayor que implica comprender como se construyen los conceptos.

Para Gramsci, las definiciones y conceptos dependían esencialmente de la acción social, entraban dentro de las condiciones de existencia producidas por los seres humanos, por tal motivo eran parte de un orden de pensamiento que podía fomentar la pasividad del actuar y el pensar o influir hacia un orden activo. En consecuencia, la idea de libertad y de hombre “depende de una determinada

⁹⁴ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p.43.

mentalidad, en cuya constitución entran ciertos elementos culturales históricamente determinados”⁹⁵.

No obstante, para Gramsci el origen histórico-social de los conceptos no era evidente a primera vista, sino que su significado concreto se despliega en relación con múltiples determinaciones, pues considero que:

Todos las filosofías(sistemas filosóficos)existentes hasta ahora han sido la manifestación de las contradicciones íntimas que han lacerado la sociedad. Pero cada sistema filosófico, tomado en sí mismo, no ha sido expresión consciente de estas contradicciones, puesto que tal expresión consciente de estas contradicciones podría ser dada sólo el conjunto de los sistemas en lucha entre sí⁹⁶.

Diversas escuelas de pensamiento como el positivismo, el materialismo vulgar y el catolicismo, mostraban que la aprehensión de la realidad podía ser llevada a cabo mediante conceptos universales abstractos, es decir fuera del tiempo y del espacio”⁹⁷, provistos de una existencia propia, autónoma de la acción del hombre. La importancia de develar el funcionamiento de dichas escuelas, para Gramsci, residió en que la adopción de estas cosmovisiones conllevaba a un mal entendimiento del entorno y por tanto, de las prácticas.

El teórico sardo consideró que algunas formas de pensamiento, como las previamente mencionadas, suponían al entendimiento de la realidad como algo cristalizado, dado naturalmente, con categorías escindidas e irrelacionables; presentando el contexto como una cuestión difícil de aprehender y mucho más

⁹⁵ Ibíd., p.41.

⁹⁶ Ibíd., p.98.

⁹⁷ Ibíd., p.138.

difícil de conducir. Este terminaba manifestándose como algo impenetrable y hostil, como una fuerza externa que arrastraba a los individuos sin saber a donde los conduciría. Con ello, la acción de los individuos quedaba circunscrita a un campo reducido de acción.

Por dicha razón, el teórico italiano, sostuvo que estas formas de comprensión no solo limitaban, sino que comprometían la propia libertad del ser humano. Empero, aún estas “ideologías no son arbitrarias, son hechos históricos reales que es preciso combatir y develar su naturaleza de instrumento de dominio”⁹⁸. Gracias a esto se vio impulsado a realizar estudios sistemáticos sobre las implicaciones prácticas del momento superestructural. Para él, este no debía ser entendido como mero reflejo del momento económico, sino como prácticas vivas que lo transformaban y nutrían, puesto que “en el terreno ideológico el hombre adquiere conciencia de las relaciones sociales”⁹⁹.

Uno de los enemigos principales para Gramsci serán las ideas abstractas, por considerar que la adopción de nociones de este tipo no permiten comprender de manera correcta lo objetivo, sino que al plantear que su existencia se puede justificar por sí misma, aislada de los demás elementos, simula conocer, pero su negación se presenta en el momento de confrontación con su concreción, pues al no responder a problemáticas concretas al momento de su ejecución no sirven para resolver las problemáticas que se presentan.

⁹⁸ *Ibíd.*, p.234.

⁹⁹ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y el Estado moderno*, Juan Pablos editor, México, 1975, p.35.

Partiendo de dicha afirmación, Gramsci intentó mostrar que las ideas y definiciones no son elementos trascendentales surgidos de la nada, sino que su naturaleza es de tipo histórica. Justifico la importancia de conocer el origen “genético” de los conceptos e ideas de la siguiente manera:

No se puede separar la filosofía y la historia de la filosofía, ni la cultura y la historia de la cultura. En sentido más inmediato y determinado, no se puede ser filósofo, es decir, tener una concepción críticamente coherente del mundo, sin tener conocimiento de su historicidad, de la fase de desarrollo por ella representada y del hecho de que ella se halla en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones¹⁰⁰.

Vemos entonces la importancia de examinar la manera en que se constituyen nuestras formas de conocimiento, pues la cuestión del ejercicio de la voluntad y de nuestras acciones dependerá de nuestra formas de sistematizar la realidad. Teniendo esto en mente nos adentraremos a examinar la manera en que, según Gramsci, se crean estos marcos interpretativos y la relación que guardan con la cuestión de la libertad.

2.1.Métodos de conciencia: el problema de la escisión.

En el pensamiento gramsciano las “palabras [y actos] no están vacíos de contenido sino que contienen nociones y conceptos determinados”, los cuales establecen el alcance y naturaleza de nuestras formas de conocer, a la vez que determinan la manera en cómo nos relacionamos y desenvolvemos en nuestro

¹⁰⁰ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p. 12.

entorno social. Entonces para Gramsci, de la manera en cómo se conciba al hombre y la realidad depende si los problemas se presentan como insolubles, se asumirá también “dentro de qué límites, somos los “artífices de nosotros mismos”, de nuestra vida, y de nuestro destino”¹⁰¹.

Es por eso que para Gramsci adquirió relevancia el cuestionar la forma en que se constituyen los marcos de interpretación a través de los cuales hacemos inteligible la realidad. La importancia de conocer de manera consciente, residirá en que el ordenamiento racional de las cosas nos permitirá discernir la naturaleza de los fenómenos, permitirá reconocer:

Que la sede de [toda actividad] es la conciencia de cada hombre que conoce, quiere, admira, crea, en cuanto ya conoce, quiere admira, crea, etc.; de que cada hombre concebido, no aisladamente sino rico de posibilidades provenientes de otros hombres y de la sociedad de las cosas de las cuales no puede sino tener cierto conocimiento¹⁰².

Para Gramsci solo con un conocimiento de este tipo, nuestro entorno y los objetos que se encuentran en él podrán ser entendidos en su justa dimensión, evitando con ello adjudicarles características que limiten y/o sometan la acción humana. Únicamente erradicando todo prejuicio¹⁰³ otorgado a nuestro entorno y advirtiendo que el ser humano no es pasivo ante la realidad, podrá ser desarrollada la máxima potencialidad del ser humano.

¹⁰¹ Ibíd., p.36.

¹⁰² Ibíd., p.38.

¹⁰³ A lo que refiere la palabra prejuicio es a la adjudicación de características que otorgan los individuos a las cosas, sin que estas estén presentes como una característica propia de los objetos y/o fenómenos. Este tema será abordado algunos párrafos más adelante.

Por esta razón, el pensamiento gramsciano considera que entender las necesidades objetivas ayudará a alcanzar la libertad del hombre, el cual únicamente será libre cuando entienda el movimiento de la realidad en que está sumido.

Así, la comprensión de la realidad es decisiva para guiar y razonar nuestra vida, puesto que “las mismas relaciones necesarias, en cuanto son conocidas en su necesidad, cambian de aspecto y de importancia, en este sentido, la conciencia es poder. Pero [...]no es suficiente conocer el conjunto de relaciones en cuanto existen en un momento dado como sistema, sino que importa conocerlas genéticamente”¹⁰⁴. Lo mencionado anteriormente coloca como uno de los principales problemas para la liberación del hombre, la cuestión del conocimiento de la realidad.

En la búsqueda de la mejor forma de comprender la realidad Gramsci examina diferentes corrientes de pensamiento, en algunas de ellas reconoce una incapacidad explicativa; como en el escepticismo o el problema de la realidad del mundo externo¹⁰⁵. Por esta razón, considero que partir de alguna de dichas doctrinas es una base poco sólida que niega toda posibilidad de conocer. Si bien

¹⁰⁴ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p. 137.

¹⁰⁵ Gramsci considero que la cuestión del mundo externo fomentaba el problema de la escisión, ya que entiende los conceptos y categorías como parte de una realidad individual que no existe concretamente. Explica “para entender exactamente los significados que puede tener el problema de la realidad del mundo externo, puede ser oportuno desarrollar el ejemplo de las nociones de “oriente” y “occidente”, que no dejan de ser “objetivamente reales”, aun, cuando analizadas, demuestran ser solamente una “construcción” convencional, esto es “histórico-cultural”. Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p.147

no es una contrariedad que aqueje al sentido común o a las clases subalternas¹⁰⁶, considero que era un problema que debía ser abordado, debido a que de nuestro punto de partida depende el orden que demos a nuestros demás ideas.

En este sentido, para Gramsci el problema de pensar la realidad como una categoría externa con vida propia, consistía en dar por sentada la afirmación “que una realidad existiría aun sino existiese el hombre, [con ello] se hace una metáfora o se cae en una especie de misticismo”¹⁰⁷. Mientras que el caso del escepticismo¹⁰⁸, conduce a un extremo subjetivismo que supone la presencia de ideas previas a la existencia del mundo, como fuera un proceso por el cual los pensamientos se generaran a sí mismos desconectados del mundo objetivo. Ambos problemas se encuentran estrechamente vinculados con la relación que establece el sujeto con el mundo.

¹⁰⁶Para Gramsci la existencia del mundo externo es dada como un hecho incuestionable dentro de las clases subalternas, por esta razón considero que debía ser discutido “¿Cuál es el origen de esta creencia? ¿Qué valor tiene “objetivamente”? Realmente, esta creencia tiene origen religioso aunque de ella participen los indiferentes desde el punto de vista religioso. Puesto que todas las religiones han enseñado y enseñan, que el mundo, la naturaleza y el universo han sido creados por Dios antes de la creación del hombre y que por ello el hombre encontró el mundo ya listo, catalogado y definido de una vez y para siempre, esta creencia se ha convertido en un dato férreo del “sentido común” y vive con la misma solidez incluso cuando el sentido religioso está apagado y adormecido”. Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p.142

¹⁰⁷ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p. 145.

¹⁰⁸ Gramsci trata de clarificar la profundidad del problema con dos ejemplos: el primero refiere a “Bernardino Varisco [quien escribe]: “Abro el periódico para informarme de las novedades. ¿Queríais sostener que las novedades las he creado yo al sostener el periódico?”. Bernardino Varisco citado en: Gramsci, *El materialismo, Op. Cit.*, p.144. En el segundo ejemplo, Gramsci recurre a una cita autobiográfica de Tolstoi hecha en sus “Relatos autobiográficos, vol. I (*Infancia-adolescencia*, ed. Slavia, Turin, 1930), pág. 232 (cap. XIX de la *Adolescencia*, intitulado *Adolescencia*): “Pero ninguna corriente filosófica me fascino tanto como el escepticismo, que en determinado momento, me condujo a un estado cercano de locura. Imaginaba que fuera de mi nadie ni nada existía en todo el mundo, que los objetos no eran objetos sino imágenes que se aparecían en el momento en que fijaba la atención en ellos, y que, en cuanto cesaba de pensar en estas imágenes, desaparecían[...] Había momentos en que, bajo la influencia de esta *idea fija* llegaba a rosar la locura, al punto que rápidamente me volvía hacia el lado opuesto, esperando sorprender el vacío (*le néant*) allí donde yo no me hallaba”. León Tolstoi citado en Gramsci, *El materialismo, Op. Cit.*, p.144.

Para Gramsci la realidad era cognoscible por ser el resultado de prácticas sociales. Por ello, el hombre en la medida en que comprende su entorno se comprende a sí mismo y su potencialidad, no como sujeto individual sino colectivo. De esta manera, la realidad debe de ser entendida como la correlación de la subjetividad y la objetividad, que van tejiéndose en su interrelación, Gramsci dirá que “conocemos la realidad solo en relación al hombre, y como el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir”¹⁰⁹.

No es de poco interés hacer hincapié en la idea de la cognoscibilidad de la realidad presente en el pensamiento gramsciano, ya que en ella descansa la cuestión de la previsibilidad, es decir, la capacidad de los seres humanos de prever y orientar su acción para alcanzar cierto fin. Negar que la realidad cognoscible significa rechazar:

La cuestión de la previsibilidad de los hechos sociales[...] Si los hechos sociales son imprevisibles y el mismo concepto de previsión es puro sueño, lo irracional no puede menos que dominar y toda organización del hombre es antihistórica, es un <<prejuicio>>. Sólo corresponde resolver en cada caso y con criterio inmediato, los particulares problemas prácticos planteados por el desarrollo histórico¹¹⁰.

¹⁰⁹ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p. 146.

¹¹⁰ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.27.

El tema de la previsibilidad será una discusión que Gramsci establecerá como respuesta a la postura de B. Croce hacia la “fase constructiva y activa” de los partidos políticos, al respecto Gramsci explica: “habría que notar aquí una contradicción implícita en el modo en que Croce plantea su problema de historia y antihistoria con respecto a otros modos de pensar del mismo autor: su aversión a los <<partidos políticos>> y su forma de plantear la cuestión de la <<previsibilidad>> de los hechos sociales”. Gramsci también intenta responder a la postura de Sorel, que planteaba que “<<todo plan establecido es utópico y reaccionario>>[por lo cual la única] solución era abandonar al impulso de lo irracional, de lo <<arbitrario>> (en el sentido bergsonian de <<impulso vital>>) o sea, de la <<espontaneidad>>”. (ambas citas: Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.26-27.)

Volviendo a la cuestión del devenir, Gramsci arguye que esta visión historicista conlleva a pensar la realidad como una categoría en constante movimiento. Concluye que nuestras formas de conocer tampoco han permanecido inmutables al desarrollo histórico, por este motivo se debe tener en cuenta que “ninguna filosofía es definitiva sino histórica”¹¹¹. El filósofo italiano considero que esto podía ser verificado en el desarrollo de la ciencia, pues: “si las verdades científicas fuesen definitivas, la ciencia habría dejado de existir como tal, como búsqueda, como nuevos experimentos, y la actividad científica se reduciría a una divulgación de lo ya descubierto[...] la ciencia también es una categoría histórica y un movimiento en continuo desarrollo”¹¹².

Puesto que el conocimiento y los marcos interpretativos son generados por la acción del hombre como respuesta a determinados problemas históricos, es preciso dejar en claro que en Gramsci, toda forma de pensar y de obrar tiene una filosofía detrás, hasta la propia espontaneidad tiene una estructura de pensamiento que le da determinada forma caótica de organización. Señala que la mayoría de las veces dichas cosmovisiones se encuentran presentes de manera inconsciente, pero “incluso en la más mínima manifestación de actividad intelectual cualquiera, la del lenguaje, está contenida una determinada concepción del mundo”¹¹³. La cita anterior muestra que para Gramsci el espíritu humano nunca está vacío, aunque no por ello los marcos interpretativos deben de ser entendidos como esencia consustancial e innata del ser humano, tal como lo

¹¹¹ Ibíd. p.49.

¹¹² Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p.100.

¹¹³ Ibíd. p. 11.

hacen algunas formas de pensamiento sobre el alma y/o conciencia de los individuos¹¹⁴.

A diferencia de las filosofías inmanentista, esencialistas y naturalistas¹¹⁵, el teórico italiano reflexiona que “no existe una naturaleza humana abstracta, fija e inmutable, sino que la naturaleza humana es el conjunto de relaciones sociales históricamente determinadas, es decir, un hecho histórico verificable dentro de ciertos límites”¹¹⁶. Por consiguiente, es preciso reconocer que pensar no es un acto del individual sino un suceso histórico-social en el que se debe considerar el orden objetivo como elemento de la razón.

Hemos argumentado que para Gramsci el conocimiento no tiene una existencia innata en los individuos, conviene que nos adentraremos al modo en que se constituyen los marcos interpretativos subjetivos.

Es necesario tener presente, como punto de partida, que todos los individuos nacen ignorantes, y corresponde a su particular entorno social dotarlos

¹¹⁴ Dentro de esta forma de pensamiento se podrá ubicar la idea del individuo que promueve el catolicismo, la cual “coloca la causa del mal en el hombre individual mismo, esto es, concibe al hombre bien definido y limitado. Las filosofías existentes reproducen esta posición del catolicismo, o sea conciben al hombre como individuo limitado a su individualidad y al espíritu como la individualidad”. Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p.36.

¹¹⁵ La concepción de filosofías naturalistas, según Gramsci, deriva de “la naturaleza humana tomada de la biología” deben ser consideradas “utopías científicas” que sustituyen a la máxima utopía de la “naturaleza humana” derivada de Dios”(Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p.40).

La cuestión de la naturaleza humana será una postura presente en la filosofía de Giovanni Gentile, pensador italiano con el cual Gramsci establece constantes discusiones a lo largo de los *Cuadernos de la cárcel*. Gramsci considera que la concepción de naturaleza humana en el pensamiento gentiliano es “de una “naturaleza humana” extrahistórica que no se sabe exactamente en que consiste”.

¹¹⁶ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.31.

de las herramientas para hacerle inteligible el mundo que los rodea, puesto que el ser humano no solo recibe la información del mundo sino que trata de comprenderlo.

Debido a que el individuo se inserta en condiciones sociales existentes se encuentra expuesto a que el orden del mundo se presente como confusión, por lo cual, el primer impulso que tiene de conocer se establece a partir de una relación de medios-fines, a través de la cual organiza las cosas en correlación con la utilidad que tienen para la satisfacción de sus necesidades objetivas. Este modo de entender la realidad presupone “la necesidad de hallar un orden en el mundo y clasificar las cosas (necesidad ligada también a intereses prácticos inmediatos y futuros). [Al final] lo que nosotros conocemos en las cosas –dirá Gramsci– no es sino nosotros mismos, nuestras necesidades y nuestros intereses”¹¹⁷. A partir de dicha utilidad, el hombre organiza las cosas y los fenómenos, algo es bueno o malo según el beneficio que le provea. Con ello el pensamiento se queda en el plano práctico sensible, en el fenómeno inmediato, en la “realidad vulgar”, no busca la “génesis” de la cosa, sino que piensa que los fenómenos son como se presentan a simple vista, organizados a partir de la relación de causas y efectos, los asume como “algo objetivo que existe en sí y por sí”¹¹⁸.

Gramsci afirma: “son los mismos deseos de los hombres y sus pasiones menos nobles e inmediatas las causas del error, en cuanto se superponen al

¹¹⁷ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p.50

¹¹⁸ *Ibíd.*

análisis objetivo¹¹⁹ e imparcial, y esto ocurre no como medios consciente que estimula la acción sino como autoengaño”¹²⁰. Esto conduce con ello a la individualización de la sociedad. El individuo considera que todo se organiza en relación a sus necesidades particulares, hipostasiando artificialmente su individualidad como totalidad ahistórica, como “universal abstracto”¹²¹ “que afirma como ”objetiva” cierta “subjetividad” anacrónica, porque no sabe siquiera concebir que puede existir una concepción subjetiva del mundo y qué puede querer significar”¹²². Partiendo de dicha afirmación, explicara el teórico italiano, para el hombre todo el entorno social y la realidad misma, se desenvolverá de la misma manera, todo lo que le rodea, la realidad dada, funcionará respecto a fines. Es decir, actuará como una suerte de predestinación, como parte de un plan preconcebido¹²³, inamovible, ya que “al observar cada individuo que no obstante su falta de intervención algunas cosas ocurren, terminará pensando que por

¹¹⁹ Para evitar confusiones, es necesario decir que la cuestión de la objetividad podrá ser entendida de dos maneras en la obra gramsciana; ya que será un tema ampliamente discutido. Postulara la idea de dos tipo de objetividad, la generalizada en la ciencia, “objetividad externa a la realidad”, tomado de las ciencias naturales, la cual plantea la existencia de “algo objetivo que existe en sí y por sí”; para Gramsci ésta noción resulta insuficiente a la hora de explicar los fenómenos sociales, ya que considera un tipo de “objetividad externa entendida mecánicamente [que] puede muy bien sostenerse como residuo de Dios”. Contrapuesta a esta concepto, para Gramsci “objetivo quiere decir siempre “humanamente objetivo”. O sea: que objetivo significaría “universalmente subjetivo”. El hombre conoce objetivamente en cuanto el conocimiento es real para todo el genero humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario”. (Ambas citas son tomadas de Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p.147)

¹²⁰ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, Op. Cit.*, p.69.

¹²¹ Con el concepto de “universal abstracto” Gramsci expresará la idea de conceptos fuera del tiempo y el espacio, con existencia propia y objetiva fuera de la actividad del hombre.

¹²² Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p.64.

¹²³ Esta premisa puede ser apreciada claramente en el catolicismo y su idea de “la fe de un porvenir seguro, en la inmortalidad del alma destinada a la beatitud, en la seguridad de poder llegar al goce eterno”. Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p.23.

encima de los individuos existe una entidad fantasmagórica, la abstracción del organismo colectivo, una especie de divinidad autónoma”¹²⁴.

El problema que Gramsci ubica en la idea finalista¹²⁵ de las cosas, consistirá en que dicha forma de pensamiento pareciera mostrar que el mundo no es cognoscible y mucho menos permite un posicionamiento crítico del individuo respecto a este, ya que todas las ideas y acciones pueden ser explicadas como parte de una causa desconocida, la cual está inevitablemente presente en todos los aspectos. Por tanto, la ignorancia de la esencia¹²⁶ de las cosas impide que se logre comprender racionalmente el mundo. No obstante, aunque:

La voluntad real se disfraza de acto de fe en cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado, que aparece como un sustituto de predestinación, de la providencia, etc., de las religiones confesionales. Es necesario insistir en el hecho de que aun en ese caso existe una fuerte actividad volitiva, una intervención directa sobre la “fuerza de las cosas”, pero de manera implícita, velada, que se avergüenza de sí misma, y por lo tanto, la conciencia es contradictoria, carece de unidad crítica, etc.¹²⁷.

Con la cita anterior, Gramsci pareciera dar a entender que dicha forma de percibir el mundo tendría que ser una etapa de conocimiento ya superada. No obstante, afirma que estas cosmovisiones primitivas prevalecen aún en buena parte de la sociedad, sobre todo en las clases subalternas. Pues, como hemos

¹²⁴ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.192.

¹²⁵ Idea finalista y causa ultima pueden ser entendidos como sinónimos en el pensamiento gramsciano pues “es el intento de reducir todo a una causa, la causa última, la causa final. Se puede reconstruir la historia del problema de la causa última, y demostrar que ella es una de las manifestaciones de la “búsqueda de Dios”.(Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p.138)

¹²⁶ Esencia en Gramsci querrá expresar el devenir conceptual que explica la existencia de las cosas. Podrá ser usado como sinónimo de genético.

¹²⁷ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p.22.

insistido, “en los grupos dominados, debido a la ausencia de autonomía¹²⁸ histórica, la disgregación [de las consciencias], es más grave y más fuerte la lucha por liberarse de los principios impuesto y no propuestos en consecución de una conciencia histórica autónoma”¹²⁹. Por esta razón, dichas clases no han logrado concebir su infinitud, es decir, comprenderse como seres infinitos por formar parte del género humano, por ser parte del “trabajo genérico en cuanto elemento genérico de vida”¹³⁰.

Para el teórico sardo la incompreensión de que todo con lo que se enfrenta el hombre ha sido producido por su acción, la ausencia de una implícita “referencia a la historicidad de la “naturaleza humana”¹³¹, lleva a los individuos a entender el mundo de forma escindida, “casi se puede decir que tiene dos consciencias teóricas(o una conciencia contradictoria): una implícita en su obrar y que realmente lo une a todos sus colaboradores en la transformación práctica de la realidad; y otra superficialmente explícita o verbal, que ha heredado del pasado

¹²⁸ El concepto de autonomía será un elemento crucial para comprender las dos acepciones de libertad planteadas en nuestra hipótesis, ya que se presentara como elemento de mediación para alcanzar la libertad. La autonomía es planteada respecto a dos cualidades; en un primer momento, y considerándola dentro de las relaciones de dominación correspondientes con el sistema social capitalista, como capacidad de *iniciativa histórica* propia, conforme a ello deberá ser comprendida como el deseo de independencia de clase que se plantea la superación de su condición de subalterno, para lo cual tiene que lograr a su vez una *conciencia histórica autónoma*. Autonomía entonces querrá expresar la capacidad de determinación –que tiene una clase o grupo social– para fijar, bajo los parámetros de sus intereses objetivos y subjetivos de grupo, fines que inciden directamente en la orientación del proceso histórico hacia ciertas metas que se consideran adecuadas, buenas o deseables. Para ello será necesario que “elabor[e] la propia concepción del mundo de manera consciente y crítica, y por lo mismo, en vinculación con semejante trabajo intelectual, escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la elaboración de la historia del mundo, ser el guía de sí mismo [hombre colectivo] y no aceptar del exterior, pasiva y súptamente, la huella que se imprime sobre la propia personalidad”. Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p.12.

¹²⁹ Gramsci, Antonio, *Pasado y presente*, Op. Cit., p.249.

¹³⁰ Gramsci, Antonio, *Literatura y vida nacional*, Juan Pablos editor, México, 1998, p.31.

¹³¹ Gramsci, Antonio, *Pasado y presente*, Op. Cit., p.248.

y acogido sin crítica”¹³². La separación de estos dos momentos constitutivos del ser humano conllevan a pensar la “conciencia verbal” como algo innato, y no permite dar cuenta de la transformación del mundo que realiza el hombre en su actuar cotidiano. La disociación entre sujeto y objeto, entre ser y pensar, provoca que se caiga “en una de las tantas formas de religión o abstracción sin sentido”¹³³.

Si bien es cierto que en algunos momentos los individuos llegan a hacer hincapié en su actividad práctica, no lo hacen como actividad transformadora o creadora, sino en términos pragmáticos. No obstante, dicha separación trae consigo problemas más graves:

La conciencia verbal no carece de consecuencias[...]influye sobre la conducta moral, sobre la dirección de la voluntad de manera más o menos enérgica, que puede llegar hasta un punto en que la contrariedad de la conciencia no permita acción alguna, ni decisión, ninguna elección y produzca un estado de pasividad moral y política¹³⁴.

Por lo dicho anteriormente y con la intención de desatar el nudo generado por la contrariedad entre ambos momentos, Gramsci plantea el siguiente cuestionamiento: “¿Cuál será, entonces, la verdadera concepción del mundo: la afirmada lógicamente como hecho intelectual, o la que resulta de la real actividad de cada cual, que se halla implícita en su obrar?”¹³⁵.

Para el teórico italiano no debería de existir preeminencia de ningún momento, ambos habrían de ser entendidos como la extensión del otro. No

¹³² Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p.20.

¹³³ *Ibíd.*, p.64.

¹³⁴ *Ibíd.*, p.20.

¹³⁵ *Ibíd.*, p.14.

obstante, esto no ocurre, puesto que la “conciencia verbal” es heredada e impuesta, tomada en préstamo de otros grupos sociales; por consiguiente, no responde a sus condiciones concretas de vida. Mientras que, aunque no las comprenda, la conciencia práctica parece adaptarse de mejor manera a las transformaciones sociales. Tal discordancia hace que ambos momentos “no pueden reducirse a unidad y coherencia”¹³⁶, puesto que tal discordancia es generada por el “contradictorio conjunto de las relaciones sociales [por el cual] también es contradictoria la consciencia de los hombres”¹³⁷.

Antes de adentrarnos al problema específico de la discordancia, será necesario hacer una puntualización que servirá para comprender los orígenes del desgarramiento de la conciencia. Gramsci propone, al igual que la corriente marxista, que la “humanidad y espiritualidad” solo pueden realizarse en el mundo de la producción y del trabajo, en la “creación” productiva¹³⁸. Dado que el trabajo fue el elemento fundamental que le permitió al hombre la transformación de la naturaleza y de su propio ser físico¹³⁹, este lo convirtió en el único ser capaz de transformar la naturaleza según sus necesidades y concepciones estéticas. En este sentido, el trabajo debe ser comprendido como la expresión más acabada de humanidad en el hombre, puesto que “el hombre no entra en relación con la

¹³⁶ *Ibíd.*

¹³⁷ Gramsci, Antonio, *Pasado y presente*, *Op. Cit.*, p.248.

¹³⁸ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, *Op. Cit.*, p.302

¹³⁹ Otra bibliografía que se puede consultar sobre el tema de la enajenación: Marx, Carlos, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, Grijalbo, México, 1968. Meszáros, István, *La teoría de la enajenación en Marx*, Ediciones Era, México, 1978, Sánchez Vásquez, Adolfo, *El joven Marx: los manuscritos de 1844*, Editorial Ítaca, México, 2003. Revueltas, José, *Dialéctica de la conciencia*, ediciones Era, México, 1986. Ferraro, José, *Defensa de la propiedad por Marx y Engels*, editorial Nuestro tiempo, México, 1982.

naturaleza simplemente por el hecho de ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio de la técnica y el trabajo”¹⁴⁰.

Las contradicciones a las que refiere Gramsci, tienen que ver con la forma que adquirió esta cualidad específica del hombre en la estructuración de las relaciones sociales de producción del capitalismo.

De acuerdo al marxismo, este se distingue por estar dividido en dos grandes clases fundamentales, burgueses y proletarios, los que poseen los medios de producción y los desposeídos. La falta de posesión conduce a un sector de la sociedad a verse forzado a vender su fuerza de trabajo, su “elemento genérico de vida”, por un salario que se transforma en el valor de su humanidad.

De esta manera, la esencia transformadora, el trabajo, que hizo al hombre distinguirse y evolucionar, se convierte en una obligación, en algo no deseado; le convierte en una mercancía particular que se vende para tratar de cubrir sus necesidades más elementales. Su vida se convierte en una herramienta al servicio de los objetos que produce, pero que no puede poseer, aunque sean su creación, su esencia humana objetivada. El obrero desconoce los objetos como suyos por qué se ha vendido a alguien más, al que reconoce como el dueño de sus producciones.

Así, el trabajo que “era máxima en el artesano, en el <<demiurgo>>, cuando la personalidad del trabajador se refleja[ba] toda en el objeto creado”¹⁴¹, es visto como algo extraño a él, este extrañamiento desemboca en una inversión

¹⁴⁰ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p. 37.

¹⁴¹ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.302

de la realidad. La enajenación o alienación del trabajo, reduce la esencia humana del hombre a un simple medio para sobrevivir, no permite entender el acto de la producción como algo social y lo reduce a un acto individual.

Por ello, el “subalterno, que todavía no adquirió conciencia de su fuerza, de sus posibilidades y de su modo de desarrollo y no sabe por ello salir de la fase del primitivismo”¹⁴². Ya que al no ver terminado el proceso productivo, y solo contribuir en una parte de la elaboración de mercancías (división social del trabajo), no se sienten como parte del proceso creador, lo desconoce como producto de su acción. Este extrañamiento es lo que conduce a adjudicarle cualidades de los sujetos a los objetos, a partir de entonces los objetos se convertirán en los actores de la realidad.

Las reflexiones esbozadas anteriormente nos conducen a comprender el problema de la separación de la conciencia como una cuestión ligada íntimamente a la necesidad. Para Gramsci, el desconocimiento de que el hombre establece relaciones “voluntarias” y “necesarias”, le origina no poder distinguir lo que es exterior al ser humano (impuesto) y lo que le es propio. En otras palabras, el desconocimiento de las necesidades objetivas¹⁴³ como una cuestión natural de los individuos y la ignorancia de que la creación de sus satisfactores (casa, vestido, alimento), se desarrolla en un contexto específico, deriva en la

¹⁴² *Ibíd.*, p.52.

¹⁴³ Al respecto del tema de la necesidad, Gramsci plantea el ejemplo de la arquitectura, explica que a primera vista “¿Quizás la arquitectura tenga sólo fines prácticos? Ciertamente, aparentemente así aparece ya que la arquitectura construye las viviendas; pero no se trata de esto, se trata de “necesidad”. Gramsci, Antonio, *Literatura y vida nacional, Op. Cit.* , p.46.

incomprensión de la necesidad como motor de nuestra acción; impidiendo la edificación de una unidad entre el ser y el pensar.

Por consiguiente, se niega toda posibilidad de comprender al individuo como resultado y punto de partida, como creador y creación, que ha sido forjado a través de la propia actividad del sujeto donde “el hombre deviene, cambia continuamente con la modificación de las relaciones sociales y porque niega al “hombre en general”[...] Por ello “la naturaleza humana” no puede hallarse en ningún hombre por separado sino en toda la historia del género humano”¹⁴⁴.

La separación del hombre con su esencia, con la naturaleza, genera una contradicción, primero por qué al rechazarla niega su propia naturaleza transformadora al mismo tiempo que se desconoce cómo ser social. Debe ser dicho entonces, que para Gramsci “no puede dejar de ser objetiva y universal la “necesidad” sobre la cual se eleva el edificio de la libertad”¹⁴⁵.

En consecuencia, para el pensador italiano, la transformación social y la libertad deben de ser entendidas, no solamente como la reforma de las conciencias individuales, sino como una confrontación con la necesidad, que exige “modificar esencialmente tanto el hombre como la realidad externa”¹⁴⁶. De esta manera, se podrán ir comprendiendo genéticamente los fenómenos y se revelará que la realidad es modificable, pues aunque “la posibilidad no es una realidad, pero también aquella [la posibilidad] es una realidad: que el hombre puede o no hacer una cosa tiene importancia para valorar lo que realmente se

¹⁴⁴ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p.40

¹⁴⁵ Gramsci, Antonio, *Literatura y vida nacional*, Juan Pablos editor, México, 1998, p.45.

¹⁴⁶ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.306.

hace.[Por ello, para Gramsci] posibilidad quiere decir “libertad”. [Y] La medida de la libertad entra en el concepto de hombre”¹⁴⁷.

Entonces, para Gramsci el contenido de los conceptos, como el de la libertad, no será solo un “problema de terminología” o de palabras, más bien tendrá que ver con aspectos más profundos que abarcan elementos objetivos y subjetivos de la constitución del hombre; vemos allí el porqué de la importancia de examinar los marcos interpretativos, los conceptos y nociones a través de las que comprendemos el mundo. En este terreno “la incompreensión teórica –para Gramsci– era la expresión práctica de las necesidades que constreñían a la tesis a desarrollarse”¹⁴⁸.

Es útil decir que para el pensamiento gramsciano la libertad debe de ser concebida, en un primer momento, como autoconciencia de la historicidad y de la contradicción, cualquier concepto o filosofía separado de estos elementos surgirán como “ideologías unilaterales y fanáticas[...]como elementos dogmáticos unitarios”¹⁴⁹, ya que su creación no corresponderá a “una exigencia de la vida práctica [sino] a una exigencia arbitraria y voluble”¹⁵⁰ que no pretende evidenciar o resolver las contradicciones y dificultades planteadas históricamente, sino preservarlas de manera velada.

¹⁴⁷ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p.43

¹⁴⁸ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, Op. Cit.*, p.98.

¹⁴⁹ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p.99.

¹⁵⁰ *Ibíd.*,p.232.

Respecto a este punto es necesario discutir si las formas de conocimiento y la cuestión de la escisión preexisten uniformemente en la sociedad. Si bien hemos mencionado que las formas primitivas de pensamiento prevalecen en las clases subalternas, y que esto se debe a la relación que establecen con el resultado de su actividad práctica, hace falta analizar cuáles son los marcos interpretativos que predominan en las clases propietarias de los medios de producción. Con respecto a esta cuestión, Gramsci explica que cada época histórica se compone de numerosos sistemas filosóficos¹⁵¹, más precisamente: “la filosofía de una época histórica no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual sector de las masas populares: es la combinación de todos estos elementos”¹⁵². Estas distinciones serán útiles para comprender por qué en la misma época histórica coexisten sistemas de pensamiento más elaborados o menos elaborados, además su análisis señalará cómo dichas cosmovisiones conllevan una vivencia distinta de los conceptos, como el caso de la libertad.

2.1.1. Gradientes de las concepciones del mundo

Para explicar la fragmentación y la diferenciación entre los márgenes de libertad e individualidad, Gramsci explica que en cada época histórica “no existe una

¹⁵¹ Para evitar malentendidos habrá que decir que sistemas filosóficos, cosmovisiones y concepciones del mundo serán usados, en algunos casos, en el pensamiento gramsciano como sinónimos. Mientras que otras veces filosofía solo deberá entenderse como la concepción del mundo más elaborada, la cual explicaremos de manera más amplia en el siguiente apartado.

¹⁵² Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p.30.

filosofía en general; existen diversas filosofías o concepciones del mundo, y siempre se hace una elección entre ellas”¹⁵³. En este sentido, el teórico italiano analizará la forma en que se organizan las diferentes concepciones del mundo existentes en el bloque histórico¹⁵⁴ de una época, distinguirá tres principales gradaciones: la filosofía, el sentido común y el folklore. Afirmara que la existencia de estas cosmovisiones, más o menos elaboradas, es generada por la cercanía que establecen los diferentes grupos sociales con la “manifestación de su acción” práctica, puesto para Gramsci “un grupo social tiene su propia concepción del mundo, aunque embrionaria, que se manifiesta en su acción”¹⁵⁵.

Dado que ya hemos explicado como en el capitalismo únicamente la clase poseedora de los medios de producción, es decir, la burguesía, pareciera ser consciente de su accionar, esto les permite generar su propia concepción del mundo que responde a las problemáticas que se les presentan. Por su parte las clases que se ven privadas del resultado de su actividad práctica, generan –sin ser conscientes de ello porque no saben siquiera que los marcos interpretativos son y han sido generados por su propia acción– herramientas precarias a partir de las cuales tratan de hacerse asequible el mundo. A causa de esto absorben acriticamente las cosmovisiones, o trozos de ellas, existentes, con las cuales

¹⁵³ *Ibíd.*, p.14.

¹⁵⁴ La noción de bloque histórico será uno de los elementos fundamentales del pensamiento gramsciano, con dicho concepto referirá a la integración que se logra como resultado de la suma de la estructura y la superestructura. Para el pensador sardo solo cuando se logran encaminar las ideas de la sociedad en conformidad con las condiciones socioeconómicas, se puede hablar de la existencia de un Bloque Histórico. Dirá “la estructura y la superestructura forman un “bloque histórico”, o sea que el conjunto contradictorio y discorde de las superestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción. De ello surge: un sistema totalitario de ideologías refleja racionalmente la contradicción de la estructura”. Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p.48.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p.15.

tratan de explicarse el funcionamiento de los fenómenos, la realidad y resolver las problemáticas a las que se enfrentan.

Así, en las clases dirigentes las cosmovisiones serán más coherentes y claras, mientras que en las clases subalternas serán más difusas y escindidas

Se puede ver que Gramsci explica la adopción de un arquetipo de concepción del mundo por el lugar que se ocupa dentro del bloque histórico; el cual determina en buena parte el tipo de cultura y herramientas que podrán adoptar el individuo en su manera de pensar y obrar. En este sentido, para el teórico sardo “por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado agrupamiento y precisamente al de todos los elementos sociales que participan de un mismo modo de pensar y obrar. Se es conformista de algún conformismo, se es siempre hombre masa u hombre colectivo”¹⁵⁶.

La forma en que Gramsci ordeno las diferentes cosmovisiones, como ya hemos mencionado, es a partir de su grado de elaboración. En consecuencia, en la cúspide de su sistema de gradación es posible encontrar como forma más acabada de conocimiento: a la filosofía. No entendida en el sentido cotidiano, sino como cosmovisión más coherente, clara, “sistematizada”¹⁵⁷, que tiene cierta conciencia de la historicidad, por lo que sus herramientas de pensamiento “expresan la modernidad más desarrollada”¹⁵⁸. Posee dicha agudeza por ser la

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p.12.

¹⁵⁷ Sistemática quiere decir “intima coherencia y fecunda comprensividad de cada solución en particular”. En Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, *Op. Cit.*, p.181.

¹⁵⁸ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, *Op. Cit.*, p. 13.

concepción del mundo que emana directamente del grupo dirigente, el cual se encuentra ligado a la actividad fundamental¹⁵⁹ de donde deriva su posición. La filosofía, al desplegar claridad sobre los conceptos, contradice otras formas menos elaboradas que reflejan la heterogeneidad de cosmovisiones presentes en un determinado bloque histórico, aun con dicha pluralidad es la forma más acabada de representar el mundo en una época determinada, por explicitar y organizar lógicamente los intereses fundamentales (primarios e impostergables). Por esta razón, para Gramsci aunque “un determinado momento histórico-social no es nunca homogéneo por el contrario es muy rico en contradicciones. Adquiere “personalidad”, es un “momento” del desarrollo por el hecho de que una determinada actividad fundamental predomina sobre las otras, presenta una “punta” histórica”¹⁶⁰.

Respecto a este punto resulta útil decir que otro aspecto característico de la filosofía, será su carácter restringido o de casta, en ella sobresaldrán “especialmente los caracteres de la elaboración individual del pensamiento”¹⁶¹, los cuales se diluyen, quedando solo algunos elementos de ellos, en las cosmovisiones de las clases subordinadas. Por consiguiente, “para las grandes masas de la población gobernada y dirigida, la filosofía y la religión del grupo

¹⁵⁹ Con actividad fundamental nos referimos a el trabajo como esencia consustancial de hombre, como actividad creadora de la sociedad y la humanidad. Esto se explica con mayor detalle más adelante.

¹⁶⁰ Gramsci, Antonio, *Literatura y vida nacional*, Op. Cit., p.22.

¹⁶¹ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit, p.13.

dirigente se presentan siempre como fanatismo y superstición, y como motivo ideológico de una masa servil”¹⁶².

Gramsci examina esta característica como parte del proceso de divulgación de las cosmovisiones para convertirse en “norma de acción colectiva”, es decir, para que generen una actividad práctica. Por ese motivo “se pueden “distinguir” lo elementos filosóficos propiamente dichos, en todos sus diversos grados: como filosofía de los filósofos, como concepciones del mundo del grupo dirigente(cultura filosófica) y como religiones de las grandes masas”¹⁶³.

El segundo sitio de la gradación lo ocupa el sentido común, como marco intermedio del conocimiento. Éste se caracterizara por ser una concepción disgregada y con menos coherencia que la filosofía; no obstante, en esta cosmovisión algunas veces podemos encontrar elementos filosóficos con cierto grado de sistematicidad y claridad. En algunos momentos tal manera de interpretar el mundo pareciera conllevar la “superación de las pasiones bestiales y elementales, en una concepción de la necesidad que da el obrar una dirección consciente”¹⁶⁴.

Es necesario explicitar que dado que el sentido común es producto del devenir histórico “se presenta en formas innumerables”, en función de las religiones, supersticiones y creencias que influyen sustancialmente en sus variaciones y coherencia, pues no debemos olvidar que “cada corriente filosófica

¹⁶² Ibíd., p.196.

¹⁶³ Ibíd., p.30.

¹⁶⁴ Ibíd., p. 16.

deja una sedimentación en el “sentido común”¹⁶⁵. Algunas de las variantes del sentido común son formas de interpretación de la realidad poco elaboradas, conformadas por elementos de disquisición de carácter primitivo, donde “predominan los elementos “realistas” materialistas, el producto inmediato de la sensación cruda”¹⁶⁶. Lo dicho puede ser observado en la siguiente cita:

El sentido común afirma la objetividad de la realidad en cuanto ésta, el mundo, ha sido creado por Dios, independiente del hombre, antes que el hombre; el sentido común es, por tanto, expresión de la concepción mitológica del mundo. Además, el sentido común, en la descripción de esta objetividad, cae en los errores más groseros; en gran medida se halla aún en la fase de la astronomía tolomaica[sic], no sabe establecer los nexos de causa y efecto, etc., es decir, que afirma como “objetividad” cierta “subjetividad” anacrónica, porque no sabe siquiera concebir que puede existir una concepción subjetiva del mundo y qué puede querer significar¹⁶⁷.

Gramsci considera que en estas tipologías del sentido común, es donde las doctrinas mecanicistas, deterministas y fatalistas encuentran su caldo de cultivo. La ausencia de una visión historicista contrae la creencia “que lo que existe hoy ha existido siempre”¹⁶⁸ por lo que ciertos tipos de catolicismo¹⁶⁹ y su idea de prefabricación de una realidad objetiva creada por Dios, puede ser ubicado también en este estrato.

¹⁶⁵ Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Juan Pablos Editor, México, 2013, p.157

¹⁶⁶ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit, p. 123

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 64.

¹⁶⁸ Gramsci, Antonio, *El Risorgimento*, Juan Pablos Editor, México, 2010, p. 63.

¹⁶⁹ También pueden ser incluidas otras aptitudes del catolicismo, como su definición de hombre y de individualidad.

Pese a la forma poco sistemática del sentido común, para Gramsci dicho estadio de saber elemental no es del todo desdeñable, ya que considera que incluso en estas representaciones poco elaboradas coexiste elementos de un “buen sentido”. Es más, señalara, que “cada estrato social tiene su “sentido común” y “buen sentido” que en el fondo es la concepción de la vida y del hombre más difundida[...]. El “sentido común” es el folklore de la filosofía y está siempre entre el verdadero folklore (como se entiende comúnmente) y la filosofía, la ciencia, la economía de los especialistas”¹⁷⁰

Gramsci quiso ver en el “buen sentido” una potencia transformadora desde la cual podían rescatarse las cualidades sanas del sentido común, para entender y ayudar a transformar el mundo. Las cuales servirán como base para la elevación cultural de las masas, tal como lo expresa Gramsci a continuación:

Luego de haberse basado en el sentido común para demostrar que “todos” son filósofos y que no se trata de introducir *ex novo* una ciencia de la vida individual de “todos”, sino de innovar y tornar crítica una actividad ya existente[...] y teniendo ya difusión o difusividad por encontrarse conectada con la práctica implícita en ella, se convierta en un renovado sentido común, con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales¹⁷¹.

Con lo expresado el teórico italiano quiere dar cuenta, de la capacidad que existe en todos los individuos de comprender el mundo sistemáticamente, pues en “cualquier trabajo físico, aunque se trate del más mecánico y degradado, siempre existe un mínimo de actividad técnica o sea un mínimo de actividad intelectual

¹⁷⁰ Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Op. Cit., p.157

¹⁷¹ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p.18.

creadora”¹⁷². A este punto regresaremos en el siguiente capítulo, ya que aun falta explorar un gradiente más de las concepciones del mundo.

Recientemente resumimos las tipologías de cosmovisiones existentes en el pensamiento gramsciano; explicamos que las diferencias entre la filosofía y el sentido común reside en su grado de sistematicidad “crítica y coherente de nuestras intuiciones del mundo”, asimismo subrayamos la existencia de dos tipos de sentido común, uno sano que servirá como punto intermedio entre la filosofía, que se presenta como una cosmovisión individual de una clase, y uno menos coherente por su cercanía a algunos elementos, como es el caso de las religiones.

Aunque la diferenciación que hace Gramsci de esta última tipología del sentido común y el folklore no es del todo clara, ya que ambos parecieran expresar la cosmovisión menos coherente y metódica de los gradientes, como se podrá observar a continuación, creo que será ilustrativo reflexionar sobre ella.

La última cosmovisión a la que hará referencia Gramsci será el *folklore*. Lo ubica en la base de su estratificación por ser considerada una forma interpretativa rígida, irreflexiva e incoherente, la “concepción mágica del mundo y la naturaleza”¹⁷³. Discurre que se conforma a partir sedimentos de todas las antiguas concepciones del mundo, de las viejas y las nuevas clases dominantes, estos trozos que lo integran provocan un mosaico ideológico a veces

¹⁷² Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Op. Cit., p.15.

¹⁷³ *Ibíd.*,p. 116.

contradictorio que imposibilita la comprensión racional de la realidad, así como la organización política. Gramsci resume el folklore de la siguiente manera:

Cuando la concepción del mundo no es crítica, ni coherente, sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres masa, y la propia personalidad se forma de manera caprichosa: hay en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada; prejuicios de las etapas históricas pasadas, groseramente localistas, e intuiciones de una filosofía del porvenir que será propia del género humano mundialmente unificado¹⁷⁴.

Este tipo de cosmovisiones prolifera en las clases populares, expresa la configuración de un terreno espiritual en “retraso con su situación social, y por lo tanto, son incapaces una total autonomía histórica”¹⁷⁵. Gramsci explica que dicha forma de pensamiento se encuentra estrechamente ligada a las partes vulgarizadas de las religiones. Refiere a una religión popular, ya que considera que inclusive dentro de esta forma de comprensión del mundo existe una estratificación. Señala que en las cúpulas eclesiásticas altas¹⁷⁶ existe un entendimiento más claro del desenvolvimiento de la realidad. Mientras que dicha cosmovisión es vivida de manera distinta en la religión popular –que es la que corresponde a las clases subordinadas dentro del bloque histórico– donde prevalecen aún ideas del “derecho natural, [que] ha desaparecido para las clases

¹⁷⁴ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p.12.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p.13.

¹⁷⁶ Para reforzar la comprensión de la estratificación dada dentro del catolicismo, Gramsci alude a la siguiente anécdota: “del cardenal que explica al protestante inglés filo-católico que los milagros de San Jenaro son artículos de fe para el populacho napolitano, no para los intelectuales; y que también en los evangelios hay “exageraciones”. Y que a la pregunta “¿Pero no somos cristianos?”, responde: “Nosotros somos ‘prelados’, esto es, ‘políticos’ de la iglesia de roma”. Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p.19.

cultas, [pero] se ha[n] conservado para la religión católica y en el pueblo es más vivaz que cuanto se puede creer”¹⁷⁷.

Ante la multiplicidad de cosmovisiones preexistentes en un momento histórico, las cuales a simple vista parecieran ser diferentes y dissociadas unas con otras, Gramsci revela que el vínculo intrínseco existente entre ellas se ubica en el nexo ineludible que establecen con la cosmovisión de la clase dirigente, que condicionarán las formas primordiales de organización, tanto económicas como espirituales, de un momento histórico determinado.

Este hecho no debe ser ignorado ya que de él dependerán las variaciones de los fenómenos y conceptos dentro del entramado social, por ejemplo, la idea de libertad “depende[rá] de una determinada mentalidad, en cuya constitución entran ciertos elementos culturales históricamente determinados”¹⁷⁸. Lo que queremos decir es que según el grado de elaboración de nuestra concepción del mundo se vivenciarán e interpretarán las ideas fundamentales de una época histórica, y no es que “se trat[e] de dos cosas distintas o de aspectos distintos de un mismo concepto”¹⁷⁹; más bien lo que quiere expresar Gramsci es que dichas ideas solo podrán ser realizadas a plenitud para la clase o fracción de clase que las elabora, pues responden a sus objetivos y problemáticas.

Poniéndolo de esta manera, y adelantando un poco a nuestra argumentación, con los gradientes de las cosmovisiones se podrá explicar porque

¹⁷⁷ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p.237

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p.41.

¹⁷⁹ *Ibíd.*

“la libertad ha sido religión para un pequeño número de intelectuales; [y] en las masas se ha presentado como elemento constitutivo de una combinación o liga ideológica[...] de autoridad y no de “libertad”; [como] un elemento de “conservación”¹⁸⁰. Siguiendo la argumentación gramsciana, es posible decir que existe una noción popular de libertad, usada para asegurar el consenso de las masas, y una libertad superior como fenómeno de un pequeño grupo.

Hay que añadir que para Gramsci la clase dirigente no es un conglomerado ideológico homogéneo, más bien en su seno coexisten fracciones que se distinguen por la diversidad de proyectos(que tienen variantes, solo en la forma ya sea de Estado, de patrón de acumulación de capital, etc.), pero solo una de estas fracciones es la que al final de una larga disputa logra imprimir su dirección dentro de la sociedad.

Entonces, se podrá hablar de cosmovisión solo cuando la ideología de un grupo se haya universalizado y convertido en norma práctica de conducta. Con esta precisión se hace necesario explicitar las diferencias entre ideología y cosmovisión, pues para Gramsci es únicamente de grado, dado que:

Es filosofía la concepción del mundo que expresa la vida intelectual y moral(catarsis de una determinada vida práctica) de un grupo social entero, concebido en movimiento y, por lo tanto visto no sólo en sus intereses actuales e inmediatos, sino en los futuros mediatos; es ideología cada particular concepción de grupos internos de la clase, que se propone ayudar a la solución de problemas inmediatos y circunscritos¹⁸¹.

¹⁸⁰ Ibíd.,p.195.

¹⁸¹ Ibíd., p.195.

Pese a las contradicciones internas que subyacen en los gradientes de las formas de interpretar el mundo, es importante subrayar que para Gramsci la política funge como el elemento encargado de generar la unidad ideológica del bloque histórico, puesto que en su pensamiento todo obrar es un acto político; por esta razón, la traducción de las cosmovisiones dirigentes en norma de vida significará la unificación de las relaciones económicas con la forma de la conciencia social

2.1.2 Ideología

Uno de los principales elementos para comprender el pensamiento gramsciano, es la importancia que otorga a las ideologías como motor de la historia. Gramsci justifica dicha afirmación al explicar que toda actividad práctica tiene como “elemento primordial una concepción del mundo determinada”¹⁸². Por tanto, no se puede hablar de la práctica y las concepciones del mundo como dos cosas disociadas, más bien deben de ser entendidos como dos momentos de la vida individual y colectiva.

Comprender las ideas y principios que constituyen las cosmovisiones existentes sobre el mundo implica hacer énfasis en la cuestión histórica-colectiva. A ojos de Gramsci “las ideas y opiniones no nacen espontáneamente en el cerebro de cada individuo”¹⁸³, sino, como ya explicamos en el apartado anterior, son el resultado del conjunto de relaciones sociales históricamente determinadas. De esto deriva que ninguna cosa exista de manera “natural abstracta” en los

¹⁸² Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit, p.52.

¹⁸³ *Ibíd.*, p.109.

individuos, sino que son ocasionadas por ciertas condiciones tanto ético-políticas como económicas.

Por tanto, para Gramsci la constitución de las ideologías hunde sus raíces hasta el núcleo rector de la actividad económica, es decir, la forma de organización que toma la actividad colectiva de los hombres para la satisfacción de las necesidades elementales de la vida humana. Siguiendo esto, las ideas se presentan porque una determinada forma objetiva ha propiciado su aparición. No obstante, estas no deben de ser entendidas como un asunto mecánico o de reflejo, sino como mediadoras entre el sujeto y el mundo.

Gramsci advierte que se debe ser cauteloso a la hora de analizar este punto, ya que de asimilarse de manera doctrinaria, podría conducir a un determinismo económico que reduzca la comprensión de cualquier transformación social cambio técnico de los instrumentos de trabajo o también se podría caer en una “metafísica espontánea”, que termine otorgando mayor importancia a las condiciones objetivas, como si estas tuvieran vida propia.

Para Gramsci no existe preeminencia ni del momento económico (estructura) ni del momento ideológico (superestructura)¹⁸⁴, ya que son determinaciones determinadas y a su vez determinantes, pues considera que es

¹⁸⁴ Gramsci plantea que la división entre ambos momentos no son predominantes irrestrictamente sino que varían dependiendo del momento. Señala que algunas veces al no estar lo suficientemente desarrollado el momento superestructural ha frenado el proceso de desarrollo de las fuerzas económicas, explica: “los hechos ideológicos están siempre en retraso con respecto a los fenómenos económicos de masa y cómo, por lo tanto, el impulso automático debido al factor económico es en ciertos momentos demorado, trabado y hasta destruido momentáneamente por los elementos ideológicos tradicionales. *Por lo cual*, siempre es necesaria una iniciativa política apropiada para liberar el impulso económico de las trabas de la política tradicional, o sea para cambiar la dirección política de ciertas fuerzas que es preciso absorber para la realización de un nuevo bloque histórico”.(Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, Op. Cit.*,p.62)

“en el terreno ideológico donde los hombre adquieren conciencia de las relaciones sociales”¹⁸⁵. Explica que si dichas relaciones sociales son enajenantes, los conceptos que emanen de ellas serán de la misma manera, es decir, se presentaran como elementos autónomos y extraños a la actividad del individuo. Los individuos reconocerán en esos conceptos “divinidades autónomas que no piensan con ninguna cabeza concreta, pero que sin embargo piensan, que no se mueven con determinadas piernas de hombre pero que se mueven”¹⁸⁶.

Es por ello que Gramsci considera que la enajenación encierra una relación necesaria con la ideología, ya que la escisión del hombre con su actividad práctica será llevada acabo desde el proceso productivo. La ideología expresada en la superestructura será la encargada de “adecuar la civilización y la moralidad de las más vastas masas populares a las necesidades del continuo desarrollo del aparato económico de producción, y por ende, de elaborar también físicamente los nuevo tipos de humanidad”¹⁸⁷.

La problemática esbozada anteriormente puede ser entendida de mejor manera a la luz del concepto gramsciano de hegemonía. Éste refiere al proceso a través del cual una clase o grupo social se constituye como líder intelectual y moral de una sociedad. Para llegar a esta definición, Gramsci parte de la idea de que las sociedades históricamente se han encontrado divididas entre dirigentes y dirigidos. La pregunta central que intentará responder es cómo estos últimos aceptan su papel subordinado sin la coacción, con consentimiento y adhesión

¹⁸⁵ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit.,p.35.

¹⁸⁶ *Ibíd.*,p.192.

¹⁸⁷ *Ibíd.*,p.112.

activa a las directrices impulsadas por las clases dirigentes, aunque estas vayan en detrimento de sus propios intereses.

El teórico italiano considera que la supremacía social de una clase, se despliega en un doble sentido: como dominio(sociedad política) y como dirección moral e intelectual de la sociedad(sociedad civil).

El primer momento refiere al uso explícito de la coacción, mientras que el segundo, el consenso¹⁸⁸. En este último pone mayor énfasis por considerarlo como herramienta primordial sobre la que se cimenta el dominio de clase; consiste en la capacidad que tiene una clase —que pretende posicionarse como dirigente— de armonizar sus intereses y aspiraciones, con los intereses y aspiraciones de los otros grupos y clase sociales subordinadas. De ello deriva que el éxito o fracaso de dicha clase consistirá en su capacidad de persuadir a los “dirigidos” sobre la viabilidad de su proyecto histórico como expositor del interés social.

Una vez logrado dicho cometido, las ideas y valores de la clase dirigente se difunden en toda la sociedad, penetran en todos los aspectos y sectores de la vida social; las clases subalternas adoptan y reproducen de manera natural la cosmovisión del mundo de la clase dirigente. Respecto a lo señalado, Gramsci advierte:

El hecho de que la hegemonía presupone indudablemente que se tiene en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales ejerce la hegemonía, que se forme un equilibrio de compromiso, es

¹⁸⁸Es importante resaltar que dentro del momento consensual, realizado primordialmente por la sociedad civil, existen también sanciones de tipo taxativas, es decir, se sanciona socialmente los comportamientos que no se ciñen a la moralidad, cultura y costumbres prevaletentes en dicha sociedad.

decir que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo, pero es indudable que tales sacrificios y tal compromiso no puede concernir a lo esencial, ya que si la hegemonía es ético-política no puede dejar de ser económica, no puede menos que estar basada en la función decisiva del grupo dirigente ejerce en el núcleo rector de la actividad económica¹⁸⁹.

En el modo de producción capitalista la clase hegemónica no es otra que la burguesía, su supremacía como clase dirigente no solo puede ser atribuible al momento ideológico, recién explicado, sino que debe de tomar en consideración las relaciones sociales que posibilitan que esa clase se constituyera como dominante en la sociedad.

Debido a que la burguesía tiene los medios de producción material como si fueran de su propiedad, dispone a su vez de los medios de producción ideológica que legitiman y presentan su dominación como algo inmutable e imperceptible. Así logra someter las ideas de las clases subordinada, pues estas carecen de medios para reproducirse ideológicamente y afirmarse autónomamente. Gramsci explica que:

Estos sistemas influyen sobre las masas populares como fuerzas políticas externas, como elementos de fuerza cohesiva de las clases dirigentes, como elemento de subordinación a una hegemonía exterior, que limita el pensamiento negativamente original de las masas populares, sin influir sobre él positivamente como fermento vital de transformación íntima de lo que las masas piensan en forma embrionaria y caótica acerca del mundo y de la vida¹⁹⁰.

El hecho mismo de que se erradiquen las formas elementales de pensamiento provoca que las clases subordinadas pierdan su capacidad de

¹⁸⁹Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.55.

¹⁹⁰Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p.123.

oposición real en el terreno político histórico –ya que al perder su autonomía conceptual, no comprende su posición social y no puede transformar ni su conciencia ni sus condiciones de vida– donde se dirime la conformación del bloque histórico.

A partir de diversos ejemplos históricos, el teórico marxista explica que es posible corroborar que las transformaciones sociales no ocurrieron solo como hechos violentos o como caprichos del momento estructural, sino que tuvieron un proceso precedente de construcción de una voluntad colectiva que debió preocuparse primero por el posicionamiento de una clase como dirigente a través del desarrollo de mecanismos e instituciones de corte contrahegemónico que permitieron modificar las relaciones sociales de manera cualitativa y cuantitativa. Con ello, dicha clase logró la asimilación de su cosmovisión del mundo en la sociedad.

Un ejemplo clarificador donde puede ser verificada la mencionada tesis es con la Revolución Francesa en 1789. Ese momento histórico es presentado como el inicio de la pugna política de la burguesía para constituirse como clase dirigente, cuando en realidad, dirá Gramsci, debe ser reconocida como el corolario del proceso hegemónico desplegado previamente por la burguesía, para su constitución como clase dirigente¹⁹¹. La cual una vez que se hubo constituido

¹⁹¹ Otro ejemplo puede ser encontrado en la contrarreforma católica, que “se piensa que la contrarreforma católica fue obra de prelados y príncipes, impuesta con rigor de leyes y tribunales; grande, pero sombría(así parece a los más), es respetada pero amada. Pero, si esa renovación religiosa se hubiera efectuado solo por imposición ¿cómo podría haber nacido precisamente en aquel momento, en tierra católica, precisamente en Italia, la gran música sacra? Con el terror a las

como líder intelectual de la sociedad dio como último paso, en palabras de Marx, a “la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo moderno”¹⁹². Respecto a este fenómeno y reconociendo la efectividad del proceso hegemónico desplegado en la sociedad civil, Gramsci valorizó dicho fenómeno de la siguiente manera:

En 1789 un nuevo grupo social surgió políticamente en la historia, completamente capacitado para todas sus funciones sociales y que por eso luchó por el dominio total de la nación, sin avenirse a compromisos esenciales con las viejas clases, pero subordinándolas a sus propios fines[...]Esa maciza construcción intelectual explica la función de la cultura francesa en los siglos XVIII y XIX, función de irradiación internacional y cosmopolita, y también de expansión con características imperialistas y hegemónicas en modo orgánico¹⁹³.

Siguiendo esa línea de reflexión, Gramsci reconoce que “en revoluciones contra los Estados absolutos existían ya como costumbres y como aspiraciones una gran parte de lo que luego se transformaría en derecho obligatorio”¹⁹⁴. Con ello refiere al previo proceso hegemónico que debe de garantizar la transformación molecular del bloque histórico antes de la toma del poder político. Esto quiere decir, lograr la identificación de los valores de la clase dominante como expresión universal de todos los grupos y clases sociales, lo que consiguió la burguesía al ostentar el proceso de transformación social como mejoría en las condiciones de las clases sociales que no participaban de manera “autónoma” en el proceso político. Tal como ocurrió con los valores de “libertad, igualdad y

penas se pliegan voluntades, pero no se hace nacer obras de arte”. Gramsci, Antonio, *El Risorgimento*, *Op. Cit.*, p.46.

¹⁹² Marx C. y F. Engels, “Manifiesto del partido comunista” en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas TI*, Editorial progreso, URSS, 1974, p. 21.

¹⁹³ Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, *Op. Cit.*, p. 23.

¹⁹⁴ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, *Op. Cit.*, p.169.

fraternidad”¹⁹⁵ exaltados durante la Revolución francesa, los cuales fueron recuperados dentro de las sociedades modernas como el principal estandarte del modo de producción capitalista.

Creo que es a partir de esta convicción que Gramsci afirma el valor sustancial contenido en los procesos ideológicos para la disputa de clases y cualquier intento de transformación o constitución de un nuevo tipo de sociedad, el cual debe de tener en cuenta como elemento fundamental de transformación y conquista, la disputa de las conciencias. Puesto que para él:

Las ideologías no son ciertamente arbitrarias; son hechos históricos reales que es preciso combatir y develar en su naturaleza de instrumento de dominio, no por razones de moralidad, etc., sino por razones de lucha política; para tornar intelectualmente independientes a los gobernados delos gobernantes, para destruir una hegemonía y crear otra¹⁹⁶.

La importancia de las cosmovisiones y las ideologías residirá en que a través de ellas, no se busca ejercer una dominación cruda, sino que lo que se disputa es la conquista de un consenso activo por parte de las clases subalternas, el cual solo puede ser conseguido mediante “la realización de un aparato hegemónico, en cuanto crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de conciencias y de los métodos de conocimiento[...] De ello resulta que el principio teórico-práctico de la hegemonía tiene también un significado

¹⁹⁵ Un ejemplo de la penetración de dichos valores puede ser observada en la obra de B. Croce, quien fuera uno de los principales intelectuales del pensamiento liberal italiano. Gramsci explica que “Croce gusta de acorazarse con su sarcasmo de la igualdad, la fraternidad, y con su exaltación de la libertad aun cuando especulativa. Esta será comprendida como igualdad y fraternidad”. Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p.251

¹⁹⁶ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p.234.

gnoseológico”¹⁹⁷. La relación que establece Gramsci del principio hegemónico y el gnoseológico, puede ser atribuida a su forma de comprender el conocer; no como una cuestión puramente teórica sino también práctica, que se juega en la relación que se establece entre el sujeto y la cosa que se piensa, es decir, la conciencia que trata de comprender la realidad mediante tal o cual ideología. Dicha relación determinará la forma que adquirirá la conciencia en los individuos.

Por ello, para Gramsci la disputa por la unificación y emancipación de las conciencias se libra dentro de las instituciones encargadas de proveer a los individuos de sus nociones para comprender el mundo, ya que solo dentro de ella pueden ser universalizada y convertida en norma de vida social una manera de interpretar el mundo.

2.1.3. Intelectuales

Antes de adentrarnos a la cuestión educativa debemos atender otro tema que servirá para comprender el procedimiento por el cual, las clases subalternas absorben acríticamente las ideologías de su entorno. Gramsci alude en sus escritos a la importancia de un grupo social en particular, que contribuye para la construcción de una conciencia coherente, los intelectuales. Se puede ver que Gramsci identifica a los intelectuales como elemento nuclear de las diversas clases y grupos sociales, ya que los grupos de intelectuales serán los encargados de crear las diferentes ideologías de una época histórica, además de proveer de

¹⁹⁷ Ibíd., p.48.

conciencia y organicidad crítica al pensamiento de las diferentes clases. Pues para Gramsci:

Cada grupo social, naciendo en el terreno originario de una función esencial del mundo de la producción económica, se crea conjunta y orgánicamente uno o más rangos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función, no sólo en el campo económico, sino también en el social y el político¹⁹⁸.

Aquí desearía enfatizar que cuando Gramsci refiere a clases esenciales solo referiría al proletariado y a la burguesía. Explica, aunque no de manera amplia, que si bien es cierto que coexisten otros grupos esenciales dentro de la sociedad, como los campesinos, grupo del cual históricamente se han extraído algunos intelectuales, estos no producen intelectuales propios.

Habría que decir también que la homogeneidad y coherencia que deben proveer los intelectuales a los grupos esenciales no está dada de facto, sino que surge únicamente cuando existe una relación dialéctica entre la capa de intelectuales y el grupo del que surgen.

Gramsci explica que la conformación de grupos de intelectuales de las clases subalternas es ya un fenómeno bastantes complejo, por la cuestión de la separación entre la actividad manual e intelectual que persiste en estos estratos. Considera que la ausencia de intelectuales propios complejiza el surgimiento de una cosmovisión del mundo coherente y autónoma. El teórico italiano afirma que el motivo de esa ausencia, es el “transformismo”, fenómeno que consiste en la

¹⁹⁸Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*,, *Op. Cit.*, p. 11.

absorción y asimilación de los intelectuales o *élite consiente* de las clases subalternas por parte de la clase dirigente; como un suceso de simbiosis política que termina nutriendo la dominación de clase.

Para Gramsci dicho fenómeno se suscita de dos maneras: la primera refiere a la absorción, la cual se lleva a cabo mediante atracción que “nace del prestigio(y por tanto de la confianza) detentada por el grupo dominante, de su posición y de su función en el mundo de la producción”¹⁹⁹. El nivel de vida superior característico de este tipo de intelectuales será su mayor atractivo para con las clases subalternas, esto puede constatarse en el siguiente ejemplo expuesto por Gramsci: “el campesino piensa siempre que por lo menos un hijo suyo podría llegar a ser intelectual(sacerdote especialmente), o sea convertirse en un señor, elevando el grado social de la familia y facilitándole la vida económica con ventajas que podrá tener entre otros señores”²⁰⁰.

Una vez que se hubo intentado y fallado la cuestión de la absorción, los intelectuales de la clase dirigente tenderán a la eliminación “de aquellos grupos que no “consienten” ni activa ni pasivamente”²⁰¹ la dirección impuesta y tratan de subvertirla.

Será importante decir que el fenómeno del transformismo no solo es empleado hacia los intelectuales de las clases subalternas, sino que también es ejercido sobre los intelectuales subsistentes de las antiguas clases dominantes.

¹⁹⁹ Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Op. Cit., p.18.

²⁰⁰ *Ibíd.*,p.19

²⁰¹ *Ibíd.*,p.18

Otra función importante que desarrollan los intelectuales es su papel de unión dentro del bloque histórico.

Gramsci expone que no todas las filosofías logran traducirse en actos y voluntades debido a que no consiguen conectarse con las clases subalternas. La cimentación de una filosofía reside en la capacidad de *llegar al pueblo* sin prescindir de sus elementos de clase fundamentales, por lo tanto el problema principal recae en la necesidad de unidad, en cómo lograr la liga entre la masa intelectual superior e inferior. Puesto que, como ya habíamos mencionado en apartados anteriores:

Las ideologías por tanto, serán la “verdadera” filosofía porque son las “vulgarizaciones” que llevan a la masa a la acción concreta, a la transformación de la realidad. Serán, por consiguiente, el aspecto de masa de toda concepción del mundo, que en el “filósofo” adquiere carácter de universalidad abstracta²⁰².

En el pensamiento gramsciano dicha unidad únicamente puede ser lograda por los intelectuales, los “empleados” del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y el gobierno político²⁰³. Dicho grupo tiene la tarea de recoger e integrar algunos de los anhelos y necesidades de las clases subalternas a la ideología dominante. Así la ideología dominante puede ser asumida por los subalternos como una cosmovisión del mundo que los representa; pero que en realidad mantiene a los simples en su filosofía primitiva. Respecto a esto, el teórico sardo, plantea el siguiente ejemplo:

²⁰² Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p. 215.

²⁰³ Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura, Op. Cit.*, p.18.

Lo que importa a Croce²⁰⁴ es que los intelectuales no descendan al nivel de la masa, sino que comprendan que una cosa es ideología – instrumento práctico para gobernar–, y otra la filosofía y la religión, que no deben ser prostituidas en las conciencias de los sacerdotes. Los intelectuales deben de ser gobernantes y no gobernados, constructores de las ideologías para gobernar a los demás y no charlatanes de feria que se dejan morder y envenenar por sus propias víboras²⁰⁵.

Vemos entonces que la caracterización de la relación que establecen los intelectuales con la masa será un aspecto fundamental dentro del pensamiento gramsciano, dado que de ella dependerá la definición del intelectual y las clases subalternas, así como el proceso de ligazón entre estos dos grupos. Gramsci explica que hasta ahora el papel del intelectual “consistía en la elocuencia motora, exterior y momentánea de los efectos y las pasiones [no] aparecía insertado activamente en la vida práctica, como constructor y organizador[más que] como simple orador”²⁰⁶. Considera que dicha posición surge por la separación²⁰⁷ de los intelectuales y las clases subalternas, lo cual degenera en la creación de una figura del intelectual, como elemento perteneciente a una casta, como especialista de un determinado campo social, restringiendo con ello su conformación y su entendimiento de la realidad a su individualidad, “se contenta con su propio pensamiento, “subjetivamente” libre, o sea abstractamente libre [no discurre que] la personalidad histórica de un filósofo individual se halla también determinada por la relación activa existente entre él y el ambiente cultural”²⁰⁸.

En este movimiento, el individualismo de los intelectuales contrae una separación y mistificación de su función, se cree y generaliza la afirmación de que

²⁰⁴ Intelectual italiano fundador del pensamiento liberal italiano

²⁰⁵ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p. 177

²⁰⁶ Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Op. Cit., p.15

²⁰⁷ Esto por el fenómeno del transformismo que abordamos algunas líneas atrás

²⁰⁸ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p. 35

las clases subalternas no podrían realizar nunca actividades tan especializadas, ya que son el “resurgir de la horda primitiva, a los estadios de hace tiempo superado”²⁰⁹. Con ello se niega toda posibilidad de reconocer que los seres humanos desarrollan actividades intelectuales en su actuar cotidiano. Por esta razón, para Gramsci “no tiene sentido hablar de no-intelectuales, porque los no-intelectuales no existen[...] No hay actividad humana de la que se pueda excluir toda intervención intelectual, no se puede separar el *hombre faber* del *hombre sapiens*”²¹⁰. De este modo, la única diferencia que podrá hallarse entre los intelectuales de un bloque histórico y la masa de la población será que “no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectual”²¹¹.

La figura del “filósofo individual”²¹² se verá reforzada por la manera en que se producen los intelectuales en el bloque histórico. Gramsci explica: “se debe observar que la elaboración de los grupos de intelectuales en la realidad concreta no se cumple en un terreno democrático abstracto, sino de acuerdo a procesos históricos tradicionales muy concretos. Se han formado grupos que tradicionalmente “producen” intelectuales”²¹³. Añade que también se suscitan mediante ciertas escuelas especializadas a las cuales solo tienen acceso las clases dirigentes.

Hay que observar que en el pensamiento gramsciano no existe una sola capa de intelectuales sino que se distinguen por niveles, al igual que las

²⁰⁹ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.185.

²¹⁰ Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Op. Cit., p.15

²¹¹ *Ibíd.*, p.14

²¹² En el pensamiento gramsciano filósofo, intelectual y algunas veces legislador podrán ser usados como sinónimos.

²¹³ Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Op. Cit., p.17

cosmovisiones de mundo; así pues los intelectuales ligados a la clase fundamental, lo cuales serán los encargados de crear la ideología de la clase dominante serán los que invertirán la figura del “filosofo individual”. Mientras que los demás gradientes de intelectuales servirán como nexo para con las clases subalternas. En esta categoría pueden ser ubicados los maestros, los docentes, los médicos, entre otros.

Teniendo en mente la manera en que contribuyen los grupos intelectuales en la creación del bloque histórico; Gramsci desarrollo a lo largo de sus escritos críticas enfáticas hacia algunos de los más importantes y esenciales intelectuales de la Italia de su época, como es el caso de Alessandro Gentile —intelectual fascista fundamental para entender las reformas educativas llevadas a cabo durante dicho periodo—, Maquiavelo y B. Croce, a quien colocará como elemento creador de pensamiento liberal italiano.

2.1.4 Educación como perpetuadora de las prácticas primitivas del entendimiento

Toda la argumentación previamente expuesta conducen a Gramsci a asumir el problema de la educación como un eje articulador, posibilitador o inhibidor de la libertad del hombre, ya que es mediante los procesos educativos intrínsecos de la sociedad que se imparten las ideas adecuadas o inadecuadas para comprender los fenómenos que se nos presentan. Por ese motivo, para él: “cada relación de “hegemonía” es necesariamente una relación pedagógica”²¹⁴.

²¹⁴ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit, p.34

Derivado de ello es que a lo largo de los escritos gramscianos es posible ver constantes alusiones a la importancia del aspecto educativo entendido en un sentido amplio, ya que percibe que toda la sociedad se encuentra surcada por relaciones pedagógicas necesarias para la reproducción social. De modo que para el teórico italiano, la cuestión educativa no puede contemplar únicamente a la educación formal que se recibe en las escuelas, considera que más bien deben ser extendida a las diversas instituciones que influyen la conformación y adecuación del individuo a la sociedad. Dentro de ellas pueden ser comprendidas: la familia, la iglesia, el Estado, los medios de comunicación y todas las instituciones que en menor o mayor medida contribuyen a moldear al individuo. Respecto a este punto Gramsci plantea:

La relación pedagógica no puede ser reducida a relaciones específicamente “escolares”, por las cuales las nuevas generaciones entren en contacto con las viejas y absorban sus experiencias y valores históricamente necesarios, “madurando” y desarrollando una personalidad propia, histórica y culturalmente superior. Esta relación existe en toda la sociedad en su conjunto y para cada individuo, respecto de los otros individuos; entre las capas de intelectuales y no intelectuales; entre gobernantes y gobernados; entre élites y adherentes; entre dirigentes y dirigidos; entre vanguardias y cuerpos del ejército²¹⁵.

A esto, Gramsci explica que las relaciones educativas no son privativas de las sociedades capitalistas puesto que por medio de ellas es como se reproducen y han coexistido las distintas sociedades a lo largo de la historia. Lo que le importa evidenciar al teórico italiano es que los elementos formativos que emanan

²¹⁵ Ibíd.,p.34.

de todas estas instituciones expresan un carácter de clase actuante, que transmiten la ideología dominante, estas terminan traducándose en acciones y *voluntades* que se encuentran presentes en cada aspecto del individuo, en sus concepciones de belleza, en sus concepciones de moral, política, en sus maneras de afrontar sus problemas cotidianos y en la forma de concebirse como sujetos libres. Pero esto no se logra únicamente hipostasiando conceptos dentro de la sociedad sino que es parte de un proceso más complejo que implica la forma en que se conoce y racionaliza. Para Gramsci, aunque en la experiencia se aloja el conocimiento, este solo puede ser alcanzado a través de la razón, puesto que para él la razón permite asimilar la experiencia como elemento conceptual.

Vemos entonces que para el teórico italiano, el grado de la comprensión humana determinará si la relación del sujeto con el mundo se presenta como un momento contemplativo o como un momento de transformación. Es por ello que Gramsci critica las diferentes formas interpretativas y los mecanismos encargados de su trasmisión.

Esta aseveración implica un análisis cuidadoso sobre la conformación de las instituciones educativas y como estas logran asimilarse como cuestiones naturales, como una “segunda naturaleza”, dentro de la sociedad.

Gramsci afirma que la cualidad de las instituciones educativas yace en que se encuentran presentes desde el primer momento en que nos enfrentamos al mundo, alude a que “no se tiene en cuenta que el niño desde que comienza a ver y tocar” desde los primeros días de su nacimiento, acumula sensaciones e

imágenes que se multiplican y se hacen complejas con el aprendizaje del lenguaje”²¹⁶. Precisamente por esta cuestión es que a lo largo de sus escritos, el teórico sardo tratara de contrarrestar la idea de espontaneidad, para él:

la “espontaneidad” es una de estas involuciones, se imagina que en el niño el cerebro es como un ovillo que el maestro tiene que ayudar a deshacer. En realidad cada generación educa a la nueva generación, es decir que la forma y la educación son una lucha contra los instintos legados por las funciones biológicas elementales, una lucha contra la naturaleza para dominarla y crear el hombre “actual de su época”²¹⁷.

Derivado de esto, el pensador italiano advierte que no existe la espontaneidad pura, pues el ser humano no permanece como una hoja en blanco, sino que acepta implícitamente ciertos principios y todo el bagaje cultural desde la adopción del lenguaje. Pensar que existe una espontaneidad natural implica ya la existencia de un marco interpretativo, pues las “reacciones espontáneas (en cuanto lo son) de las masas populares solo pueden servir para indicar la “fuerza” de dirección de las clases altas”²¹⁸.

Como se ha venido apuntando, la adopción de nuestras nociones para comprender el mundo, son adquiridas del ambiente cultural en el que nos desenvolvamos. Por medio de los diferentes mecanismos se tratara de llevar a cabo la adaptación del individuo a las condiciones preexistentes. En vista de ello, desde muy temprana edad algunas instituciones como la religión católica trataran de establecer mecanismos para la disputa de las conciencias, es así como

²¹⁶ Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Op. Cit., p. 125.

²¹⁷ *Ibíd.*, p.125

²¹⁸ Gramsci, Antonio, *El risorgimento*, Op. Cit., p.80.

Gramsci justifica algunos ritos como “la primera comunión –que según él– trata de comprometer al espíritu infantil apenas comienza a reflexionar”²¹⁹. Considera que sobre esta base es desde donde a largo plazo la “iglesia [...] se impone como si fuera una prueba de verdad y se basa en el hecho de que la gran mayoría de la población no es todavía moderna es aun tolomaica[sic] por su concepción del mundo y de ciencia”²²⁰.

En estos mismos términos, se debe privilegiar el papel de la familia como institución fundamental que encamina a los individuos hacia los parámetros de la vida colectiva. Sin embargo, no se puede hablar de las familias como un espacio homogéneo, deben de ser caracterizadas como espacios que articulan capacidades cognoscitivas en mayor o menor medida dependiendo del estrato social en que se ubiquen. En consecuencia:

El niño de una familia tradicional de intelectuales supera fácilmente el proceso de adaptación psicofísica, y cuando llega por primera vez a clase tiene varios puntos de ventaja sobre sus compañeros, ya ha adquirido una orientación a través de las costumbre familiares, se concentra y pone atención con más facilidad por que tiene el hábito de la actitud física, etc. Del mismo modo el hijo de un operario urbano sufre menos entrando en una fábrica que un hijo de campesinos²²¹.

Esto nos lleva al análisis realizado por Gramsci sobre algunos mecanismos educativos, tales como el sindicalismo teórico, considerado por él como una forma

²¹⁹ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.226.

²²⁰ *Ibíd.*, p.240.

²²¹ Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Op. Cit., p.124.

educativa que “impide[al subalterno] convertirse alguna vez en dominante, desarrollarse más allá de la fase económico corporativa”²²²

Por el grado de sistematización de nuestra reflexión, a veces “carente de un criterio que unifique todos [nuestros] pensamientos”, algunas nociones se presentan como contradictorias entre sí. No obstante, las variaciones que se puedan encontrar, ya que el hombre a lo largo de su desarrollo interactúa con diversas instituciones, es claro que todos tratan de encaminar a los individuos hacia una dirección. Dichas diferenciaciones pueden explicarse por la falta de homogeneidad de las clases dominantes preexistentes, por la persistencia de grupos de las antiguas clases dominantes en algunas instituciones (como las religiones, particularmente la católica) y también por la voluntad de los subalternos que cuestionan y llegan a polemizar algunos aspectos de estas.

En este sentido, la problemática fundamental que tratará de resolver Gramsci, dado que para él es claro que el aspecto educativo es una cuestión necesaria en las sociedades, es qué tipo de educación es la preponderante en el capitalismo. Gramsci considera que la base de la educación capitalista se sostiene sobre “la esclavitud [que] se justifica como educación y disciplina del hombre que aún no es libre”²²³. Esta formulación lo lleva a cuestionar si es verdad que se educa para liberar, es decir, si se imparte una educación crítica a los individuos que permita a través de la autodeterminación de la verdad hacer al

²²² Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.54.

²²³ Debemos aclarar que la nota aludida es derivada por Gramsci de la afirmación de Hegel sobre “que la servidumbre es la cuna de libertad” así como de Maquiavelo y su postura de “el “nuevo principado (es decir el periodo dictatorial que caracteriza los comienzos de todo nuevo tipo de estado)”. Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Op. Cit., p.126.

hombre libre, o si la educación diseminada por estas instituciones carece de principios para organizar el pensamiento. Lo que interesara subrayar a Gramsci será: “¿De qué manera logrará cada individuo incorporarse al hombre colectivo y en qué sentido deberá ser dirigida la presión educativa sobre los individuos si se quiere obtener su consentimiento y su colaboración, haciendo que la necesidad y la coerción se transformen en libertad?”²²⁴.

Consideramos este punto como capital, ya que a lo largo de la argumentación vertida tanto en este apartado como en los anteriores donde tratamos de explicar que la educación y la vivencialidad de los conceptos varía según el estrato social en que se ubique. Con ello no nos referimos a una cuestión relativista, más bien intentamos mostrar que la premisa de la educación como esclavitud para la libertad solo puede ser válida para los grupos fundamentales del capitalismo, que cumplen ciertas condiciones, tales como: una visión sistemática del mundo y las condiciones materiales para su realización. Gramsci considera que esto no es una cuestión evidente para las clases subalternas, puesto la burguesía, a diferencia de:

las clases dominantes precedentes [que] eran en esencia conservadoras en el sentido de que no tendían a elaborar un acceso orgánico de las otras clases a la suya, [y por ello] vale decir no tendían, “técnica” e ideológicamente, a ampliar su esfera de clase: concepción de casta cerrada. La clase burguesa se considera a sí misma como un organismo en continuo movimiento, capaz de absorber toda la sociedad, asimilándola a su nivel cultural y económico: toda función del Estado es transformada; el Estado se convierte en “Educador”, etc.²²⁵.

²²⁴ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.112.

²²⁵ *Ibíd.*, p. 163.

Teniendo esto en mente, podemos decir que para Gramsci buena parte de la legitimidad burguesa se cimenta sobre la universalización de cierta racionalidad que logra colocar a las masas en un determinado grado cultural y moral que pasa por ser de libertad sin serlo efectivamente.

Los marcos interpretativos subsistentes en las instituciones cercanas a las clases subalternas no permiten dar cuenta que el contenido de tal o cual concepto, no es algo inmutable ni inmóvil sino que son provistos por valores que les han sido suministrados por el sistema social que estipulan lo que es válido y lo que no.

Las comprensiones inocuas de la realidad social presente conllevan a la reproducción de la cosmovisión dirigente, pues “todo hombre noblemente activo aún inconscientemente sirve por sobre todo a la utilidad general”²²⁶. De ahí que para Gramsci no exista una educación anodina, puesto que son postulaciones políticas cognoscentes orientadas a preservar ciertos modos de pensamiento.

2.1.5 El Estado: educador por antonomasia

Gramsci entendió muy bien la importancia de los procesos de socialización realizados a través de las diversas instituciones educativas disgregadas en la sociedad civil, por ello sostuvo que el conflicto establecido entre iglesia-Estado solo podía ser comprendido cabalmente como una lucha por la hegemonía social,

²²⁶ *Ibíd.*, p. 319.

por ello dirá: “el monopolio de las superestructuras por parte de los eclesiásticos no se ejerció sin luchas y limitaciones, y por eso nacieron, en varias formas[...]otras categorías, favorecidas y acrecentadas con el afianzamiento del poder central del monarca”²²⁷. Para Gramsci, efectivamente, algunos de los fenómenos que se suscitaron dentro de la iglesia católica tenían como finalidad la disputa por la conservación de la hegemonía, por ello se concentraron en contrarrestar la influencia del naciente Estado moderno a través de distintos movimientos como el grupo denominado “acción católica”²²⁸ y la corriente jesuita . La labor de este último se caracterizó por tratar de imprimir dentro de la iglesia un “movimiento progresista que tiende a dar ciertas satisfacciones a las exigencias de la ciencia y la filosofía”²²⁹.

Para el pensador sardo, la importancia de analizar estas “formas políticas y filosóficas” consiste en a necesidad de explicar cómo se llevo a cabo la construcción de la naciente sociedad capitalista. Gramsci arguye que esto solo pudo ser realizado con la ayuda de las instituciones educativas, pero dado que la iglesia tenía el monopolio de ellas, hubo que crear un organismo que pudiera disputarle dicho campo de lucha a gran escala.

El teórico sardo explica cómo algunos acontecimientos como el Renacimiento, el Humanismo y la Reforma fueron elementos de lucha política

²²⁷ Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, *Op. Cit.*, p.13.

²²⁸ La acción católica, explicara Gramsci, es el partido político de la iglesia católica que nace después de 1848 para “defenderse y para retroceder lo menos posible” de lo que había comenzado a incubarse entre 1789 y 1848, “cuando surge y se desarrolla tanto el hecho como el concepto de nación y patria, devenido elemento ordenador –intelectual y moralmente– de las grandes masas populares en competencia victoriosa con la iglesia y la religión católica”. Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, *Op. Cit.*, p.207-208.

²²⁹ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, *Op. Cit.*, p. 16.

entablados para subvertir la influencia católica. En cuanto a lo esbozado, refiere lo siguiente:

Si el Renacimiento es una gran revolución cultural, no es porque de la “nada” todos los hombres empezaron a pensar que eran “todo”, sino por que este modo de pensar se difundió, se convirtió en un fermento universal, etc. El hombre no fue “descubierto”, pero se inicio una nueva forma de cultura, es decir de esfuerzos por crear un nuevo tipo de hombre en las clases dominantes²³⁰.

Esta idea del renacimiento contrae implicaciones profundas, pues sitúa a la razón como un producto del ser humano y no como algo derivado de dios o de la iglesia, con ello sienta las bases para la idea de hombre autónomo individual que será un elemento clave para el pensamiento burgués. Derivado de esto se reconoce abiertamente un terreno de disputa que tuvo que dar la nueva clase que pretendía constituirse como dirigente y puesto que para Gramsci no se puede destruir una “religión”²³¹ en la conciencia del hombre sin sustituirla al mismo tiempo²³². Consideró que cualquier proceso contrahegemónico debía pasar por este movimiento; el cual fue necesario para que la burguesía se convirtiera en clase consciente, asumiéndose como contradicción de la clase dirigente preexistente. Entonces “el conflicto entre “Estado e Iglesia” simboliza el conflicto entre todos sistema de ideas cristalizadas, que representan una fase pasada de la historia y las necesidades prácticas actuales. Lucha entre conservación y

²³⁰ Gramsci, Antonio, *El Risorgimento*, Op. Cit., p.23.

²³¹ Religión en sentido lato

²³² Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p. 224.

revolución, etc., entre lo pensado y el nuevo pensamiento, entre lo viejo que no quiere morir, y lo nuevo, que quiere vivir”²³³.

No obstante, debemos aclarar que el proceso contrahegemónico no se trató de un acto de voluntad sino que hubo que reconocer la gestación de condiciones históricas que lo hicieran posible, como en el caso del renacimiento que acabamos de esbozar. Vemos entonces la relación dialéctica de los procesos históricos que se presentan como condiciones que son condicionadas y que a la vez condicionan otros procesos.

En vista de todo lo esbozado, según el teórico italiano la única figura capaz de ocupar dicho lugar en la conciencia colectiva, fue el Estado; pero no entendido como restringido a las relaciones de gobierno, sino como un Estado donde la “base histórica se ha ampliado” hasta permear a la esfera de la sociedad civil, convirtiéndose así en el direccionador “consciente de las grandes multitudes nacionales”²³⁴.

De ello se concluye que en el pensamiento gramsciano, “además de aparatos gubernativo debe también entenderse por Estado el aparato privado de hegemonía o sociedad civil”²³⁵. Puesto que el Estado era concebido como el único mecanismo que tenía un poder político universalizable que podía penetrar el grueso de la sociedad para llevar a cabo la modificación real, introducida por la

²³³ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.246.

²³⁴ Gramsci, Antonio, *Literatura y vida nacional*, Op. Cit., p.33.

²³⁵ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.164.

burguesía. Esto, dirá Gramsci, puede ser verificado “en los modos y en el lenguaje [como en la frase de] *Perder el alma para salvar a la patria o al Estado*²³⁶, es un elementos de laicismo absoluto, de concepción del mundo positiva y negativa (contra la religión o concepción dominante)”²³⁷.

Esto, evidencio que la disputa que se daba por el dominio cultural y político, ya no podía ser situada simplistamente en la funciones de gobierno que comúnmente se pensaban era el único campo de acción que desplegaba el Estado, sino que para comprenderla importancia de dicho organismo, se debía de ampliar su base de influencia, pues este se encontraba disputando las trincheras y funciones que había ocupado la iglesia católica en la conformación de la vida social e individual, con lo cual, el Estado terminaría por asumir el papel de educador por antonomasia, pues es:

educador en cuanto tiende justamente a crear y mantener un cierto tipo de civilización y de ciudadano (por ende de convivencia y relaciones individuales), tiende a hacer desaparecer ciertas costumbre y actividades y a difundir otras[...] es un instrumento de racionalización, de aceleración y taylorización, obra según un plan, urge, incita, solicita y castiga, ya que una vez creadas las condiciones de vida, la acción o la omisión criminal deben tener sanciones punitivas, de importancia moral y no sólo un juicio de peligrosidad genérica²³⁸.

El énfasis de Gramsci sobre la ampliación de las atribuciones del Estado, contribuyó a la comprensión de que los procesos educativos impulsados desde esta institución no operan en un solo plano, sino que se extienden hasta las instituciones privadas como principales generadoras de consenso, así pues “el

²³⁶ El subrayado es mío.

²³⁷ *Ibíd.*, p.182.

²³⁸ *Ibíd.*, p. 117.

Estado tiene y pide consenso pero también lo educa por medio[...] De organismos privados”²³⁹. Las reflexiones hechas por el teórico sardo también abonaron a la comprensión del porqué de la importancia de dicha institución para la universalización de la clase social o fracción de clase, pues con el concepto de Estado ampliado se pone en evidencia que además de depositario de las leyes que protegen la propiedad privada, entre sus funciones se encuentra la de procurar, también la expansión, conservación y fortalecimiento de una clase en particular, la burguesía, a partir de su participación en procesos culturales y educativos.

Con todo lo esbozado podemos dar cuenta del porqué la función de gobierno, o sea la dirección que se le imprimirá al Estado por un determinado tiempo, es un campo de disputa política dentro de las fracciones de la burguesía.

Finalmente, Gramsci explicará que el periodo de conflicto desarrollado entre iglesia-Estado fue un proceso largo que configuro las nueva forma de Estado y sociedad, culminando con el triunfo de una de estas cosmovisiones y el sometimiento de la otra como fuerza subalterna²⁴⁰. Así, pues, para el teórico Sardo, la “crisis histórico-política-intelectual [entre iglesia²⁴¹ y Estado]es superada

²³⁹ *Ibíd.*, p.162

²⁴⁰ Habría que puntualizar que en los *Cuadernos de la cárcel* el termino subalterno adquiere dos connotaciones, en el caso de la iglesia católica refiere a ella como “fuerza subalterna ”porque “no es más la Iglesia quien fija el terreno y los medios de lucha; ella en cambio debe aceptar el terreno impuesto por el adversario.[Es subalterna también porque] ha perdido autonomía de los movimientos y de las iniciativas, no es más una fuerza ideológica mundial”. Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, Op. Cit.*, p. 213.

²⁴¹ Según Gramsci la crisis histórico-política-intelectual contra la iglesia se suscito en toda Europa después de 1848. Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, Op. Cit.*, p. 207.

con la victoria del liberalismo”²⁴². En otras palabras, el establecimiento del Estado liberal no solo indica el triunfo de la burguesía como clase hegemónica sino que apuntaba la consolidación de una de sus fracciones como líder moral e intelectual del bloque histórico.

2.2.Libertad como dominio

Hemos dicho más arriba que la libertad se presenta como un núcleo de disputa política, debido a que no tiene una existencia originaria e independiente, sino que adquiere sus características de las contradicciones histórico-sociales presentes. Hemos dicho también que la falta de entendimiento del origen de los conceptos como resultado de dichas contradicciones, se da por nuestras intuiciones del mundo adquiridas mediante las relaciones educativas que atraviesan la sociedad. Si dichas instituciones no pueden conducirnos a una concepción del mundo coherente y unitaria, se termina proyectando una idea del mundo que aprisiona al ser humano dentro de sus propios conceptos. Por tanto, la falta de comprensión de las condiciones objetivas termina proyectando en el hombre una libertad ilusoria.

En la medida en que la noción gramsciana de religión tiene que ver con la consolidación de una concepción del mundo –ya que una ideología logra diseminarse en toda la sociedad y convertirse en norma de vida solo al vulgarizarse o sea al transformarse en religión–, Gramsci afirma que no se puede

²⁴²Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p. 208.

eliminar una religión de la masa de la población sin sustituirla por otra. Por ello, considero que el capitalismo se fundo sobre la libertad como el valor por antonomasia de dicho modo de producción.

Explica que con la llegada de la Revolución Francesa en 1789 no solo se abre paso a la burguesía como nueva clase hegemónica del bloque histórico, sino que se introduce también una nueva forma de interpretar la realidad: el liberalismo “tendencia que [debe ser comprendida] más como concepción del mundo que como una corriente política”²⁴³. Dicha noción se convirtió en la forma universal de vida, “se estandarizó como modo de pensar y obrar”, se difundió a través de las diversas instituciones de la vida individual y colectiva, donde el Estado fungió como principal instrumento para esta tarea.

Para el teórico sardo la ideología liberal transformo la libertad en un “instrumento práctico de dominio y de hegemonía social, un medio de conservación de determinadas instituciones políticas y económicas fundadas en el curso de la revolución francesa”²⁴⁴. Por esta razón, en su pensamiento se reconoce la preeminencia que guarda dicho concepto, ya que se trata de un concepto central que ha llegado a formar parte del sentido común, como una brújula que orienta las prácticas individuales y políticas; pues considera que dicho valor se ha convertido en la nueva religión de las grandes masas. Manifiesta que el hecho de que “el vocablo “liberalismo” [fue] interpretado en el sentido más filosófico y más abstracto, de concepto de libertad en los términos tradicionales de

²⁴³Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.208.

²⁴⁴Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p.194.

la personalidad individual”²⁴⁵, lo cuales no contemplaban “las aspiraciones de las grandes masas[...] no ha impedido a estas convertirse en fieles de la religión de la libertad”²⁴⁶.

Para comprender como se llega a “confundir el hecho empírico con el concepto de libertad”²⁴⁷ será necesario explicar la relación que se establece entre la libertad y el individualismo.

Nos percatamos que Gramsci advierte sobre la afinidad entre la interpretación de la libertad como dominio y el individualismo como forma de pensamiento que la legítima. Subraya que el tema no es menor, pues el “llamado “individualismo”, [expresa] la actitud que cada periodo histórico ha tenido respecto de la posición del individuo en el mundo y en la vida histórica”²⁴⁸. Dada esta puntualización, Gramsci caracterizara el individualismo del capitalismo de su época²⁴⁹, como una teoría de pensamiento antihistórica, que generaba una idea de hombre abstracto ahistórico y “genérico”.

En el pensamiento del teórico italiano esta cosmovisión se presenta como obstáculo para comprender, si la libertad defendida existe. La primera problemática que encontrara tiene que ver con el hecho de que la libertad se piense como un elemento escindido del contexto social que puede ser alcanzado individualmente. Se cree que la libertad es “libre impulso vital”, no se logra

²⁴⁵ Ibíd.,p.195.

²⁴⁶ Ibíd.

²⁴⁷ Ibíd., p. 219.

²⁴⁸ Ibíd.,p.44.

²⁴⁹ Gramsci considera que el individualismo de su época es “originado en la revolución cultural que sucedió al medioevo(Renacimiento y Reforma)”.Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p.44.

comprender que no existe tal estadio primario puesto que el hombre nace en sociedad, y se encuentra determinado por “intuición[es] histórica[s] del mundo y de la vida que se convierten en su segunda naturaleza, casi espontáneamente”²⁵⁰.

Por tanto, el tema de la libertad conlleva a cuestionar las formas de conocer la realidad, a repensar si se trata de un fenómeno que existe *en sí y por sí* o si solo se trata de “una envoltura conceptual que vale para el nudo real que cada grupo coloca en ella”²⁵¹. De manera que el individualismo contrae que la libertad se interprete como un concepto que tiene una existencia objetiva fuera del hombre, por lo cual nunca se llega a cuestionar su contenido.

En lo que refiere a este punto, Gramsci enfatizó la importancia de escudriñar los contenidos de los conceptos, pues considero que su importancia radicaba en que “quien insiste en el “contenido” lucha en realidad por una cultura determinada y por una concepción del mundo determinada contra otra cultura y otras concepciones del mundo”²⁵².

La segunda consecuencia que avizora Gramsci se deriva también del individualismo que provoca una dificultad para distinguir entre ideologías históricas-orgánicas y arbitrarias. Las primeras deben de ser entendidas como ideologías “necesarias a determinada estructura[...] en cuanto históricamente necesarias, éstas tienen una validez que es validez “psicológica”; “organizan” las masas humanas, forman el terreno en el cual se mueven los hombres, adquieren

²⁵⁰Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Op. Cit., p.121.

²⁵¹Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p.195.

²⁵²Gramsci, Antonio, *Literatura y vida nacional*, Op. Cit., p.78.

conciencia de su posición y luchan”²⁵³. Mientras que las ideologías arbitrarias “no crean más que “movimientos” individuales, polémicas, etc.”²⁵⁴. De esta distinción resultará un tema capital para comprender la diferenciación que hará Gramsci entre la “libertad como identidad histórica y de espíritu y la libertad como ideología inmediata circunstanciada, como instrumento práctico de gobierno”²⁵⁵.

Para Gramsci la concepción de libertad promovida por el liberalismo, tiene un corto alcance que no permea en las cuestiones fundamentales de la realización del ser humano, debido a que se queda en un plano individual y meramente económico. Esta incapacidad del concepto concierne, a que un punto consustancial sobre el que descansa este tipo de libertad, es su idea del individuo que “vale no por sí mismo sino en cuanto integrado por bienes materiales”²⁵⁶. Por lo cual, su alcance solo queda restringido a cuestiones como la libertad de pensamiento, de elección y de actuar sin acotación alguna. Sin embargo, advierte que al hablar de dichas cualidades no se explicita que no solo pueden ser restringidas por medio de la coerción, sino que es necesario agregar que la presunta libertad no considera la enajenación de la conciencia y del trabajo, que factibilizan la manipulación de la consciencia que se efectúan mediante diversas y variadas herramientas. Respecto a esta temática un ejemplo clarificador que diera Gramsci es el de “Estados Unidos [donde] legalmente y de hecho no falta[ba] la libertad religiosa, aun dentro de ciertos límites[...] y si legalmente no falta[ba] la

²⁵³ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p.58.

²⁵⁴ *Ibíd.*, p.58.

²⁵⁵ *Ibíd.*, p.193

²⁵⁶ *Ibíd.*, p. 44.

libertad política, en la realidad sí falta por la presión económica y por la deliberada violencia privada”²⁵⁷.

La conexión que guardan la enajenación del trabajo y la conciencia con el concepto de libertad, es una relación directa que nunca es tocada a la hora de abordar dicho concepto, aunque exista un nexo indisoluble entre ambos elementos. En el proceso de alienación de la conciencia encontramos ya un límite a la libertad, pero su carácter meramente formal se nos revela cuando damos cuenta que existen condicionantes de la conciencia y de las cosmovisiones del mundo que contribuyen a la construcción de ciertas formas de pensamiento, a través de diversos instrumentos y mecanismos, que tienen como tarea, transmitir ideas que vayan en concordancia y mantenga el sistema capitalista. Tal como sucede “en las clases populares [donde] existe igualmente la degeneración liberal de la vida, que no solo la enseñan los libros sino también otros instrumentos de difusión de la cultura y las ideas”²⁵⁸.

Entonces, podemos decir que bajo los parámetros del pensamiento gramsciano la libertad en tanto dominación podría ser definida como: un tipo de valor (gnoseológico, ético y político) que presupone el cumplimiento de una condición de independencia inherente al ser humano, por lo cual se plantea como una capacidad natural intrínseca y por ello universal. Pero al ser determinada por el grupo dominante del bloque histórico, solo es realizable a plenitud para ellos y dentro de sus condiciones sociales de vida, pues es el único grupo que ha logrado

²⁵⁷ Gramsci, Antonio, *Pasado y presente*, Op. Cit., p. 257.

²⁵⁸ *Ibíd.*, p.185.

determinarse creando sus formas de consciencia, pensamiento y actos, acuerpando a clases y sectores sociales en su valores, principios y formas de conciencia, imposibilitándoles crear los propios. De manera que para los demás estratos y grupos de la sociedad se presenta como un estadio ficticio que no es posible cumplir, por ser un concepto implantado que no se adecua a sus condiciones de vida. Los sectores subalternos creen que actúan sin restricción – como lo marcan los preceptos de la libertad liberal: libre albedrio, libertad de transito, comercio, pensamiento, etc.– pero en realidad se encuentran determinados por las constricciones sociales impuestas por un pequeño grupo social. Así la libertad entendida como dominación se posibilita en tanto categoría pertinente para representar la libertad inaugurada con el liberalismo y el capitalismo ya que intenta universalizar un concepto que esta hecho a su interés y que por condiciones estructurales se vuelve un imposible para amplias capas de la población mundial. Es una idea y concreción histórica (institucional) que permite dominar y consensuar las condiciones del sistema social.

La libertad se presenta entonces como una mera abstracción, con tal fuerza que sujeta y sirve como herramienta para la dominación de clase, ya que simula un estadio de independencia del individuo, y se ostenta como la única forma posible de libertad, pero no se sabe de dónde surgió, ni se tiene conciencia de si así debe de ser. Esa libertad burguesa se asume como un elemento dado que enajena la praxis humana, por lo cual termina *subyugando al hombre*.

A esta afirmación tan severa hace falta hacerle un matiz, puesto que pareciera descartarse por completo cualquier ápice de valía que pudiera

proveernos la noción de libertad liberal. Según la argumentación vertida, debemos recordar que la realidad no permanece fija, por lo cual la libertad liberal expresa un momento histórico, donde su despliegue o devenir signifique un paso adelante en las formas como hasta ese momento había sido pensado dicho valor. Si bien es cierto que la libertad liberal en su forma histórico-concreta pareciera dispar respecto a ciertas formulaciones teóricas, dicha incapacidad puede ser atribuida a que es la manera en como una clase de la sociedad entiende la libertad, entonces dicho valor es pensado para ella misma, según sus necesidades y requerimientos. Así es que resulta inconciliable la universalización plena de sus postulados. No obstante, debemos recordar que es a partir de la idea de libertad liberal como se pueden reconocer las limitaciones de las épocas e ideas precedentes, y plantear nuevos horizontes de libertad. Por esta razón, Gramsci consideró que en el seno de la libertad liberal se sentaban las bases de “los elementos que la disolverán y superaran indefendiblemente”²⁵⁹.

²⁵⁹Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p. 105.

3.- Libertad como emancipación en las prácticas educativas

En el capítulo anterior nos hemos dedicado a explicar los problemas y limitaciones que Gramsci localiza en la noción de libertad predominante en la sociedad capitalista de su época. Hemos señalado también la relación necesaria que se establece entre los procesos educativos y la libertad, ya que en la medida que se puedan conocer el origen genético de las cosas se podrán evaluar críticamente las posibilidades de realización del hombre entendido como ser social. Señalamos que estas posibilidades y/o limitaciones que surgen del desconocimiento del origen de los conceptos y la aceptación acrítica de ellos, contrae restricciones tan fuertes como las de cualquier objeto material, además subrayamos que la conformación de las cosmovisiones de las que surge el concepto liberal de libertad no es fortuita sino que adquieren su forma fetichista por la manera de organización de las relaciones sociales.

El examen crítico realizado a esta forma de libertad como dominación, tuvo repercusiones sustanciales en la propuesta de libertad gramsciana, ya que para él, “no puede existir destrucción, negación, sin una construcción y una afirmación implícita”²⁶⁰; por tanto, muchos de los elementos esbozados en el capítulo anterior, servirán como punto de arranque para la formulación de un tipo de libertad superior, que atañe a la realización del hombre en todos sus aspectos constitutivos.

²⁶⁰ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.27.

Por esa razón, en este tercer capítulo pretendemos explicar la segunda función de la educación y su relación con la libertad en el pensamiento de Gramsci, es decir, analizar la propuesta de libertad gramsciana, fenómeno que solo puede ser comprendido en relación con algunos otros elementos como: la importancia de la educación en la construcción de la libertad, la distinción que el teórico sardo realiza entre educación directa, dada desde las escuelas, y la educación en sentido amplia, impartida desde las distintas trincheras de la sociedad civil. Además para entender el proceso de constitución de una nueva voluntad colectiva que conlleva en su seno un nuevo tipo de libertad se presentan como indisolubles el tema del partido y la nueva figura de intelectual, que ahora aparecerá dotada de un nuevo contenido, la intención es que todos estos elementos nos conduzcan a comprender una educación para la liberación.

Para ello, en las secciones siguientes “Educación y proletariado” y “El papel del intelectual”, estos dos momentos aparecen como procesos intrínsecos para enmendar la diferencia de cosmovisiones del mundo, ya que en el pensamiento de Gramsci el surgimiento de la autoeducación es un suceso necesario para poder arribar a formas complejas de pensamiento en las clases subalternas. En el camino a lograrlo es necesaria la constitución de intelectuales propios que puedan continuar el proceso educativo y la formación de cuadros que doten a los subalternos de las cualidades y capacidades necesarias a través de una

educación técnica y humanística que le permitan comprender, moldear y autodeterminar el desarrollo histórico de manera consciente.

3.1.La construcción de la libertad como proceso educativo.

Para entender la libertad en Gramsci primero es necesario tener en cuenta algunas consideraciones. A diferencia de algunas filosofías, para Gramsci la realidad es cognoscible y previsible mediante el empleo del método correcto, el materialismo histórico dialéctico. Es dicho método el que lo conduce a concebir la realidad a través de conceptos vivientes, es decir categorías que captan el constante movimiento de la realidad, como es el caso de la libertad.

Por esta razón, Gramsci considera que la libertad debe de ser entendida como un itinerario complejo que comienza a concretarse desde antes de su formación. Se muestra “como una ejemplificación histórica del mito de Sorel, es decir, de una ideología política que no se presenta como una fría utopía, ni como una argumentación doctrinaria, sino como una creación de una fantasía concreta”²⁶¹.

Será preciso distinguir que dentro del pensamiento gramsciano coexisten dos formas de utopía; para poder discernir entre estos dos tipos de utopía y dotarlas de contenido, es necesario relacionar dicho concepto con el objeto o aquella cualidad objetiva de lo real, posición histórica desde la cual es posible

²⁶¹Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.26.

reconocer al sujeto como actor que al subjetivar la realidad realiza el proceso de objetivación de su humanidad en el mundo concreto. Teniendo esto en mente podemos ver que en Gramsci existe una utopía que nace de fantasías individuales, se construye sobre hipótesis arbitrarias que no dan cuenta de la realidad. Otra que se cimenta en condiciones concretas las cuales sirven como meta para orientar y vislumbrar las capacidades transformadoras que coexisten en los individuos, dado que en el pensamiento gramsciano las superestructuras “son engendradas, no por “partenogénesis” sino por la intervención del elemento “fecundante”, la historia, la actividad revolucionaria que crea el “hombre nuevo”²⁶².

Es evidente que al plantear la utopía, Gramsci refiere a la construcción de una realidad inexistente. Pues la utopía pasa por el momento cognoscitivo de la praxis; o sea, la verdad postulada idealmente en su forma de conciencia histórico-social. La utopía de la libertad planteada por Gramsci, por tanto, tendrá el rasgo particular, la emancipación humana, frente a la enajenación de su presente capitalista, pero como producto de todo el devenir histórico de la humanidad.

La libertad por tanto debe de ser concebida como un horizonte que orienta y permite la construcción de un itinerario objetivo en el presente, a través del cual se organizan los elementos que la posibilitaran en el futuro. Al mismo tiempo la organización de los elementos en el presente permiten reformular el horizonte de libertad, el cual no se mantiene fijo, sino se modifica en la medida en que se avanza en su construcción; mediante la transformación de las condiciones objetivas y subjetivas de la sociedad.

²⁶²Gramsci, Antonio, *El Risorgimento*, Op. Cit., p.27.

En consecuencia, la idea de libertad debe ser entendida como un “proceso en desarrollo” que se logra y construye a través de la praxis, dado que “el presente subvertido es el que se proyecta en el futuro. Se desencadena todo lo reprimido. [En consecuencia] es necesario atraer la atención hacia la realidad del presente, si se quiere transformarlo. Éste es el pesimismo de la inteligencia, y el optimismo de la voluntad”²⁶³. La importancia que Gramsci otorga a la comprensión de las condiciones objetivas dejara ver el valor de los procesos educativos, ya que con dicha idea se socava la cuestión de la imprevisibilidad del presente, pues para él solo mediante los procesos educativos es posible orientar de manera consciente nuestro devenir.

Un elemento fundamental para comprender la libertad gramsciana será la cuestión de la historicidad, característica que contrapondrá al término abstracto de libertad liberal. Con dicho elemento pretende develar que los conceptos no tienen una existencia propia separada de los intereses de la realidad social, sino que es de esta de donde toman sus contenidos. Es por ello también que no se puede hablar de un concepto de libertad estático dentro del pensamiento de Gramsci, si bien considera:

Es necesario, en el perenne fluir de los acontecimientos, fijar conceptos sin los cuales la realidad no podría ser comprendida, es necesario y aun imprescindible, fijar y recordar que realidad en movimiento y concepto de la realidad si lógicamente pueden ser separados, históricamente deben ser concebidos como unidad inseparable²⁶⁴

²⁶³ Gramsci, Antonio, *Pasado y presente*, Op. Cit., p.15.

²⁶⁴ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit, p. 215

Visto de este modo, la abstracción de los elementos como “construcción convencional”, esto es “histórico-cultural”, resultan herramientas “objetivamente reales” que sirven como formas didácticas de hacernos asequible el mundo. Para poder ser asimiladas de dicha manera será necesario introducir la cuestión de la historicidad que además vislumbrará el camino para la integración de la teoría y la práctica como dos momentos de una misma actividad, puesto que no existe una unidad dada naturalmente. Para Gramsci lo “humano” no es un punto de partida, ya que el hombre no es tal solo por nacer con las características de hombre, pues cuando nace es un ser abierto y dúctil, ni siquiera podríamos decir que se encuentra dotado de inteligencia instintiva –pues lo que popularmente se conoce como instinto “no es sino una adquisición histórica primigenia y elemental”²⁶⁵. Por tanto, la única forma en que el hombre puede devenir ser humano es a través de los procesos educacionales que le proporcionan la historia de la civilización y con ello las normativas vigentes:

Es necesario referirse por eso a las relaciones técnicas de producción, a un determinado tipo de civilización económica que para desarrollarse requiere un determinado modo de vida, determinadas reglas de conducta un cierto hábito. Es necesario persuadirse de que sólo es “objetiva” y necesaria una cierta instrumentación, sino también una cierta manera de comportarse, una cierta educación, una cierta manera de convivencia, etc.; en esta objetividad y necesidad histórica, que por otra parte no es evidente, sino que requiere quien la reconozca críticamente y la sostenga completa²⁶⁶.

La historia contribuirá a comprender la intencionalidad de los procesos educativos, los cuales “tienen un sentido” no son solo la acumulación o sucesión

²⁶⁵ Gramsci, Antonio, *Pasado y presente*, Op. Cit., p.75

²⁶⁶ *Ibíd.*, p.248.

de los hechos. Pues según Gramsci, lo verdadero solo puede ser *aprehendido*, y por esa condición el ser humano es el artífice de dicha obra como sujeto histórico el cual *aprehende* el mundo, a sí mismo y a los otros; asimila y en su intervención, en el esfuerzo que representa el conocer, esta concatenada la transformación de la “cosa”, subsumiéndola. Por eso lo verdadero no puede ser más que un proceso de transformación constante tanto en lo respectivo al despliegue de su devenir, como en su aprehensión por el propio ser humano. Claro está que necesariamente esto discurre por un proceso de construcción de una conciencia histórica que comprenda al mundo material-objetivo como resultado u objetivación de la praxis humana, la cual también se contrapone a la cuestión de la naturalidad, elemento fundamental sobre el cual se perpetua la escisión de la conciencia, por ello:

El peligro de la falta de vivacidad moral está, en cambio, representado por la teoría fatalista de aquellos grupos que comparten las concepciones de la “naturalidad” según la “naturaleza” de los animales y por quienes justifican todo por el ambiente social. Todo sentido de responsabilidad individual se obtura de esta manera, y toda responsabilidad singular se esfuma en una abstracta e inhallable responsabilidad social²⁶⁷.

Luego entonces, para Gramsci la razón y la historicidad nos permitirán abandonar la inmediatez de la escisión abstracta al universalizar lo particular, conceptualizarlo y así elevarlo a la totalidad, a la infinitud del pensamiento, encontrando en su contraparte (lo finito) la experiencia que da cuenta de su ser real y permitiría “transformarlo a voluntad”. Dicha concreción se entiende en su

²⁶⁷ *Ibíd.*, p.251

especificidad mediante lo universal o las conceptualizaciones universales, entonces la mediación es el pensamiento puesto en confrontación con lo real-histórico. Esto es fundamental porque permite reparar en el conocimiento de la cosa, ya no solo como inerte, sino en su desarrollo, que es la verdad cuando es comprendido en la unidad de comprensión y acto, puesto que “la unidad de la historia, la cual llaman los idealistas unidad de espíritu, no es un postulado a *priori*; sino por el contrario, un continuo hacerse progresivo”²⁶⁸.

La historicidad por tanto, se desempeñará como un elemento nuclear en la concepción de libertad gramsciana, no solo por que mostrará que dicho valor ha sido concebido de distinta manera a lo largo del tiempo. Sino porque es a través de la misma historia como el hombre puede lograr comprenderse como parte del genero humano (más allá de la individualidad). Únicamente, mediante la historicidad se podrá adquirir conciencia de que “cada cual se cambia así mismo, se modifica en la medida en que cambia y modifica el conjunto de relaciones de las cuales es el centro de anudamiento”²⁶⁹, se transforma conscientemente cuando entiende que su realización como ser humano no puede ser desarrollada individualmente sino solo en contraste con el desarrollo social.

Por esta razón, la historicidad fungirá como un pilar de la propuesta de libertad gramsciana, que contrasta con respecto de la libertad liberal. En este sentido el teórico italiano señaló que se debe diferenciar entre:

La “libertad” como identidad de historia y de espíritu y la “libertad” como ideología inmediata circunstanciada, como “superstición” como instrumento práctico de gobierno (si se dice que la “naturaleza” del

²⁶⁸ *Ibíd.*, p.82.

²⁶⁹ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit, p. 37

hombre es el “espíritu”, se dice que ella es la “historia”, esto es, el conjunto de relaciones sociales en proceso de desarrollo y aun de unidad de la naturaleza y de la historia, de las fuerzas materiales y de las espirituales y culturales, etc.).²⁷⁰

Colocándolo de otra manera, para Gramsci la libertad como identidad histórica tendrá que ver con un tipo de libertad correspondiente al desarrollo de las fuerzas productivas, que han demostrado históricamente un grado de desarrollo que posibilita la instauración de un nuevo tipo de sociedad y libertad, que contrae el paso “de un viejo individualismo económico a la economía planificada”²⁷¹. Esto es lo que para el pensador italiano representa el fenómeno del “americanismo”²⁷². No obstante, Gramsci observa que la existencia de las condiciones objetivas no son suficientes para que un fenómeno pueda realizarse, puesto que pueden ser retrasados o trabados, por las superestructura, creando ideologías que no expresan las contradicciones que yacen en el momento estructural, perpetuando con ello la fase “económica-corporativa”²⁷³. Dentro de esta última descripción hecha, es donde para Gramsci puede ser ubicada la libertad como “ideología inmediata circunstanciada” o “superstición”.

De todo lo esbozado se desprende la problemática de “quién habrá de decidir que una determinada conducta moral es la más conforme con un

²⁷⁰ *Ibíd.*, p.191

²⁷¹ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, Op. Cit.*, p.281.

²⁷² El fenómeno del americanismo y el fordismo, refiere a la nueva forma de organización económica que se implementó en Estados Unidos, que contrajeron no solo nuevos mecanismos de acumulación y distribución, sino que también modificaron elementos de la sociedad como: la cuestión sexual, la racionalización de la cuestión demográfica, la organización de la familia, entre otras.

²⁷³ Este concepto será abordado más adelante

determinado estadio de desarrollo de las fuerzas productivas”²⁷⁴. Dado que para Gramsci no existe un personaje o institución que pueda determinar con neutralidad cuál forma de libertad expresa más fehacientemente el desarrollo de las fuerzas productivas, la disyuntiva será resuelta mediante un “choque de pareceres discordantes”. De ahí que para Gramsci “la libertad, significa, entonces solo “movimiento”, desarrollo, dialéctica. [...] Más aún: la historia es libertad en cuanto es lucha entre libertad y autoridad, entre revolución y conservación, lucha en la cual la libertad y la revolución continuamente prevalecen sobre la autoridad y la conservación”²⁷⁵. Como se mencionó, la universalización de una visión del mundo, y de un tipo de libertad se dirime en una disputa de pareceres, en donde el grupo dominante termina sobreponiendo su idea de libertad, como interés universal de la sociedad, aunque dicha libertad solo pueda ser vivida plenamente por un grupo reducido dentro de la sociedad. En este sentido la libertad podrá ser entendida como conservación para aquellos grupos que pueden ejercerla, pero que alguna vez tuvieron una visión revolucionaria que reformuló ²⁷⁶ sus condiciones objetivas para su nacimiento, mientras que para los grupos que solo han podido vivir la “libertad como religión”, el momento revolucionario se presenta como elemento necesario para alcanzar un nuevo tipo de libertad. Es por ello que para Gramsci “la historia es un continuo proceso de liberación y autoconciencia”²⁷⁷.

²⁷⁴ Gramsci, Antonio, *Pasado y presente*, Op. Cit., p.251.

²⁷⁵ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit, p.194.

²⁷⁶ Este es el caso de la burguesía, tanto Gramsci como Marx reconocen que en algún momento dicha clase caracterizo por ser profundamente revolucionaria, pues modifico todos los aspectos de la sociedad.

²⁷⁷ Gramsci, Antonio, *Literatura y vida nacional*, Op. Cit., p.30.

Como es de notarse, el teórico italiano no refiere a la historicidad²⁷⁸ en sentido unidimensional sino que subraya el valor político que adquiere al entrelazarse con el materialismo histórico dialéctico, “al ensancharse con la filosofía de la praxis, en cuanto nos convencemos de que sólo el conocimiento de todo un proceso histórico puede explicar el presente y conferir una cierta veracidad a la realidad de que nuestras previsiones políticas son concretas”²⁷⁹. Entendido como el movimiento de lo real-subjetivo, la dialéctica se convierte en la muestra perfecta de la praxis como comprensión del ser real, en tanto ser creador-transformador. Por ello, la racionalidad dialéctica contenida en la filosofía de la praxis se sustrae del individualismo; comprendiendo a dicho individuo en su particularidad de interacciones como un sujeto histórico bajo ciertas relaciones sociales producto de un devenir, proceso engendrado por las contradicciones presentes en la realidad. Partiendo de dicho método, Gramsci pudo explicar que se concibiera un tipo de libertad particular en la Europa del siglo XIX, la de “ser la historia de la libertad consciente de serlo”²⁸⁰.

Esta premisa será también fundamental para comprender su noción de libertad, empero, debemos de aclarar que dicha afirmación no es un aporte gramsciano, es retomado del pensamiento de G. W. F. Hegel; quien según Gramsci “explica que el principio de la voluntad formal, de la libertad abstracta, según él [Hegel] “la simple unidad de la autoconciencia y el yo, es la libertad absolutamente independiente y la fuente de todas las determinaciones

²⁷⁸La forma de la historicidad será un tema constantemente discutido con la postura de otros autores como Bujarin y Benedetto Croce.

²⁷⁹Gramsci, Antonio, *Pasado y presente*, Op. Cit., p.217

²⁸⁰Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit, p.195

universales”²⁸¹. Para Gramsci, dicha inferencia expreso la superación y la síntesis de todas las formas previas de concebir la libertad, y aunado a la idea derivada de la filosófica clásica alemana, que expresaba que: la libertad solo puede serlo, cuando es consciente de la necesidad. Entonces si lo verdadero solo puede ser aprehendido, diríamos que la realidad tiene una cualidad como necesidad, bajo el entendido de que el ser humano conoce transformando; o sea que el conocimiento es negación-transformación, siempre está en movimiento, es decir, tiene un despliegue o devenir, apuntando que el devenir no puede darse más que mediante la contradicción.

Tanto la idea hegeliana como el aporte de la filosofía clásica alemana constituirán la base del proyecto de libertad gramsciano, que retomará como cuestión consustancial la unidad y la autoconciencia.

Pese a que Gramsci considera el planteamiento hegeliano como la visión más acabada para comprender la libertad, sopesa que una de las principales limitaciones de dicha concepción radica en su desenvolvimiento aun en un plano idealista. Pues considera que Hegel nos plantea como un momento necesario del conocimiento de la verdad del ser, el momento analítico, la separación abstracta, que al final no puede separarse del sujeto actuante, que intenta colocar o patentar sus deseos, anhelos y aspiraciones sobre el futuro, circunstancia que puede devenir en la absolutización de la idea en tanto idea actuante alejándose del sujeto histórico concreto. Por esta razón, en el pensamiento gramsciano si bien el idealismo no “logra la unidad, demuestra una fuerte voluntad de elevarse hacia

²⁸¹Ibid., p.81

una forma superior de cultura y de concepción del mundo”²⁸². No obstante, para el teórico sardo los elementos redimibles de esta filosofía encuentran su superación en la filosofía de la praxis, explica:

La filosofía de la praxis presupone todo el pasado cultural, el renacimiento y la reforma, la filosofía alemana y la revolución francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo, que es la base de toda concepción moderna de la vida. La filosofía de la praxis es la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, dialectizado entre cultura popular y alta cultura.²⁸³

Como se dijo, para Gramsci la diversidad de sistemas filosóficos precedentes parecieran marcar el desarrollo progresivo de la verdad, el cual solo puede apreciarse en la diversidad y en la contradicción. Lo señalado lo conduce a concebir a la filosofía de la praxis como el único sistema de pensamiento y de acción que puede generar consciencia de las contradicciones, como una verdad que a través de la autodeterminación consciente de la verdad permitirá al hombre ser libre. Pues “la filosofía de la praxis no solo pretendía explicar y justificar todo pasado, sino explicar y justificarse históricamente también a sí misma. Era, pues el máximo historicismo, la liberación total de todo “ideologismo” abstracto, la conquista real del mundo histórico, el comienzo de una nueva civilización”²⁸⁴. Considerado como permanente devenir, para la filosofía de la praxis, el presente no es autónomo a los sujetos y por tanto autárquico en su constitución: la formación de las condiciones contradictorias, los valores afines o los deseos del “deber ser”, etc.; son producto de su actuar. Esta posición entre una realidad dada

²⁸² Ibíd., p.17

²⁸³ Ibíd., p.91

²⁸⁴ Ibíd., p.94.

y su posible creación teórica, supone reflexionar en las condiciones de factibilidad de su transformación en un ser cualitativamente diferente. Por todo eso para el pensamiento gramsciano, la filosofía de la praxis, propone moldear, el presente desde la construcción futura como posibilidad factible, donde dicha concreción depende de la política, o más bien de la praxis transformadora, pues “sin la perspectiva de los fines concretos no puede existir el movimiento del todo”²⁸⁵.

Con esto Gramsci establece, la idea de que la libertad solo puede ser lograda en la medida en que se es consciente del presente, con la historicidad también se introduce la reflexión de que no estamos encerrados en un presente estático sino que podemos subvertirlo a través de nuestros actos.

Vemos entonces que para Gramsci otro pilar fundamental de la libertad será la forma de conocer el mundo, ya que considera que la conciencia es poder, no obstante, para él “no es suficiente conocer el conjunto de relaciones en cuanto existan en un momento dado como sistema, sino importa conocerlas genéticamente en su movimiento de formación”²⁸⁶. Pues reflexionara que en la autoconciencia como saber real se halla en posibilidades de autodeterminarse teniendo certeza de sí mismo mediante la experiencia histórica, donde aprehende el mundo accediendo a la totalidad a través de cultivar la razón práctica. En vista de ello, para la construcción racional y concreta de una utopía se vuelve fundamental la forma de la conciencia histórico-social, porque desde ella se apuntala la utopía en la acción.

²⁸⁵ Gramsci, Antonio, *Pasado y presente*, Op. Cit., p.237

²⁸⁶ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit, p.37.

Desde Gramsci podemos pensar que si la realidad es un constante devenir dialéctico, por ser incesante o infinita, la conciencia social juega un papel sustancial en su definición. Inclusive para atender la objetividad de la historia, debemos también entender las formas de consciencia en las cuales se explica; en este caso una consciencia ética o moral (deber ser), y aquí el deber ser ya no se plantea como un análisis moralista sino como un conocimiento del ser moral en conjunto con su cualidad histórica.

Entonces, la unidad: la realidad y el sujeto histórico; no son una construcción repentina, sino que es el acceso a la verdad de las cosas. La reflexión nos muestra que la verdad de la realidad en su unidad es completada en el acto, es decir, expresada completa en la praxis. Así la autocomprensión va encaminada hacia la forma de la intervención humana consciente en el plano material y espiritual, a la libertad en tanto autonomía del ser humano en los momentos de determinar la realidad presente e implícitamente en ese acto como potencia, la realidad futura.

A nuestro parecer, la filosofía de la praxis es la utopía de la construcción del presente como futuro, definiendo así que su fundamento no está en el deber ser como ilusión, sino en un ser material-abstracto que puede aspirar a concretar un deber ser histórico sí y solo sí comprende la realidad como praxis humana.

Me parece que en este terreno se puede esbozar ya una definición clara de lo que Gramsci considera como libertad, lo que nosotros hemos denominado

libertad como emancipación: es la facultad de autodeterminación y realización —lograr desarrollar plenamente las dimensiones del ser humano— de los individuos entendidos como sujetos histórico-sociales. La cual solo es realizable en la medida en que el individuo colectivo concibe que las posibilidades que tienen de decidir por sí mismo, surgen de la doble unidad del pensar y el actuar, así como de la unión del ser individual en tanto ser colectivo. Únicamente comprendiendo que su autodeterminación no es algo dado “naturalmente”, sino una construcción histórico-social que se mantiene en movimiento a través de su acción consciente, la libertad puede convertirse en emancipación. Por esta razón, se es libre solo en la medida en que se discierne la historicidad de las cosas y en cuanto se participa, mediante la praxis, en la construcción de los horizontes sociales deseables y de su edificación en la realidad misma

Pero en una sociedad marcada hasta en su aspecto más cotidiano de un determinado ser colectivo e individual, que no es obra del destino o de un acto fortuito, mas que del devenir de la historia y la práctica humana ¿cómo se puede llegar a esta forma de comprensión del mundo? ¿cómo podría lograrse dicho tipo de libertad? La filosofía de la praxis que se plantea desde Gramsci, apuesta por la construcción-destrucción de forma consciente del presente, del sujeto colectivo específico que si bien es heterogéneo se homogeneiza bajo ciertas pautas impulsadas desde la educación.

3.2.Educación y proletariado

Gramsci consideró que “la comprensión crítica de sí mismo [el proletariado] se logra a través de una lucha de “hegemonías” políticas, de direcciones contrastantes, primero en el campo de la ética, luego en el de la política, para arribar finalmente a una elaboración superior de la propia concepción de la realidad²⁸⁷. Es fácil observar que el planteamiento gramsciano se encuentra ligado indisolublemente a las cuestión educativa, puesto que para él la disputa hegemónica dada en la sociedad civil es una disputa por la naturaleza del hombre, entendida como la unidad entre espíritu e historia, puesto que esta no es algo dado sino que es construida mediante las instituciones sociales existentes. La importancia de las instituciones educativas la ubica en su intervención en los proceso madurativo del hombre, es decir de su humanización, por esta razón, el teórico italiano considera que a partir de ellas, se podrán modificar nuestras formas de comprender la realidad y a sí mismos. Además desde la “educación de la masa[se les podría orientar] “según” las exigencias del fin por alcanzar”²⁸⁸. Para ello se requiere que las instituciones sean transformadas a través de un proceso contrahegemónico que impulse la reforma intelectual y moral de la sociedad, en dicho proceso la cuestión educativa adquiere un valor ético puesto que logra “que en la práctica [se suscite] la correspondencia “espontánea y libremente aceptada”

²⁸⁷ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p.21.

²⁸⁸ Gramsci, Antonio, *Pasado y presente*, Op. Cit., p.85.

entre los actos admitidos de cada individuo, entre los fines de cada uno y los fines necesarios que se plantea la sociedad”²⁸⁹.

El concepto de contrahegemonía propone la construcción de una conciencia política independiente de la dominante que reflexione las “concepciones del mundo y las normas que emanan de ella” y conduzca a la construcción de un bloque histórico alternativo. Dicho cometido conlleva irremediabilmente a “destruir la unidad basada en la ideología tradicional, sin cuya ruptura de fuerza nueva no podría adquirir conciencia de la propia personalidad independiente”²⁹⁰. En este proceso la elevación cultural de las masas mediante los procesos educativos aparece como requisito fundamental para la construcción de un bloque contrahegemónico. Para ello, Gramsci se propone desarrollar los elementos *sanos* del sentido común que conduzcan a las clases subalternas a la construcción de una visión coherente y unitaria del mundo, desde la praxis como práctica cognoscente, se podrá replantear “qué somos y qué podemos llegar a ser, sí realmente y dentro de qué límites somos “artífices de nuestra vida y nuestro destino”²⁹¹.

Las reflexiones hechas por Gramsci respecto a la diversidad de cosmovisiones existentes, que no son otra cosa, más que la manifestación de las contradictorias en las relaciones sociales, la cual abordamos en el capítulo anterior, expone la necesidad de una transformación de los marcos interpretativos que existen en las clases dominadas, específicamente del folklore y al sentido

²⁸⁹ *Ibíd.*

²⁹⁰ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, *Op. Cit.*, p. 33

²⁹¹ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, *Op. Cit.*, 35.

común. Para el teórico sardo, tanto uno como el otro no permiten comprender el mundo sistemáticamente, además de que debido a las variaciones que estos adquieren, desemboca en una heterogeneidad de posturas que impiden la conjunción de todas en una voluntad colectiva. Puesto que se encuentra en un nivel de conciencia político-colectiva que Gramsci denomina “económico-corporativo”. Este grado de conciencia se caracteriza por ser restringido a las cuestiones inmediatas e intereses individuales. En este nivel, dice Gramsci:

Un comerciante siente que *debe ser* solidario con otros comerciante, un fabricante con otro fabricante, etc. Pero el comerciante no se siente solidario aún con el fabricante; o sea, es sentida la unidad homogénea del grupo profesional y el deber de organizarla pero no se siente aún la unidad con el grupo social más basto²⁹².

Para Gramsci una de las principales preocupaciones será como “obtener progresivamente la unificación” de los diferentes grados de conciencia, puesto que: “el mismo rayo luminoso pasando por prismas diversos da refracciones diversas de luz: si se quiere la misma refracción es necesario hacer toda una serie de rectificaciones de cada uno de los prismas”²⁹³. Para el teórico sardo es claro que la organización social supone un esfuerzo que articule y logre una mayor cohesión, por esta razón, vislumbra a los procesos educativos como única fuerza unificadora, desde donde considera se puede impulsar la realización de un proyecto contrahegemónico colectivo.

Para llegar a la homologación de las consciencias, Gramsci explica que se debe transitar previamente por algunas etapas menos desarrolladas que mediante

²⁹²Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.71.

²⁹³Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Op. Cit., p. 154.

la educación de la experiencia cotidiana logre la modificación de la costumbre e introduzca con ello un nuevo tipo de conciencia histórica. No obstante, advertirá que las ideologías y formas de conciencia existentes no pueden ser descartadas de manera tajante, pues para él:

Todo lo que existe ha tenido una razón de ser, ha servido, ha sido racional, ha “facilitado” el desarrollo “histórico” y la vida. Que en cierto punto esto haya dejado de ser así, que de haber sido formas de vida se hayan transformado en tropiezo y obstáculo, es cierto, pero no en “absoluto”. Pero la vida no se desarrolla homogéneamente, se desarrolla por avances parciales, de punta, por crecimiento piramidal²⁹⁴

Tomando esto como base, la construcción de un nuevo sentido común, para Gramsci no parte de la nada, sino que explica que dentro de los individuos de las clases subalternas coexisten dos tipos de conciencias teóricas: la primera tiene que ver con el conocimiento práctico que adquiere el individuo mediante su obrar en el mundo. A partir de ésta, el hombre transforma su realidad mediante su actuar, pero dicha transformación ocurre de manera instintiva. La segunda forma de conciencia, atañe a las nociones normativas y de comportamiento heredadas del pasado, adoptadas sin cuestionamiento por los individuos. Para el teórico italiano, dichas intuiciones del mundo se presentan de manera escindida a simple vista. No obstante, explica que en ellas existen concepciones embrionarias coherentes que pueden servir de punto de partida para una visión del mundo más elaborada, éstas:

Se la[s] puede reconstruir a través de los modos de decir del lenguaje común. Uno de los más difundidos es aquel de “tomar las cosas con

²⁹⁴Gramsci, Antonio, *Pasado y presente*, Op. Cit., p.219.

filosofía”, que una vez analizado no tiene por qué ser rechazado totalmente. Es cierto que se contiene en él una implícita invitación a la resignación y a la paciencia; pero, a lo que parece, el punto más importante es su invitación a la reflexión, a tomar conciencia de que lo que sucede es en el fondo racional y que como tal es preciso encararlo, concentrando las fuerzas racionales y no dejándose arrastrar por los impulsos instintivos y violentos²⁹⁵.

Es por ello que para Gramsci “habrá que repudiar [todo elemento] como impuesto, pero no en sí mismo, o sea será necesario darle una nueva forma que es la propia del grupo [...] es imprescindible convertir en “libertad” lo que es “necesario”, pero para eso es posible reconocer una necesidad “objetiva”²⁹⁶. De ahí que el nuevo sentido común debe de ser una combinación entre los elementos sanos de éste y la filosofía, entendida como la concepción del mundo más sistemática pero restringida a un pequeño grupo social. El teórico italiano llegó a ésta conclusión al observar que si bien la filosofía es la forma más acabada de interpretación de la realidad, no tiene la capacidad de universalización del sentido común, sin embargo considera que su grado de sistematicidad debe de ser adoptado por éste. En cuanto al sentido común, por su difusividad, reflexiona que es la única forma en que la filosofía podrá volverse norma de vida, solo mediante su vulgarización en todos los estratos sociales podrá devenir histórica y dejara de ser una concepción individual del mundo. Pues “una concepción del mundo no puede revelarse como válida e impregnar a toda una sociedad hasta convertirse en una fe, sino demuestra que es capaz de sustituir a las concepciones y creencias anteriores en todos los grados”²⁹⁷

²⁹⁵ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p.15

²⁹⁶ Gramsci, Antonio, *Pasado y presente, Op. Cit.*, p.249

²⁹⁷ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce, Op. Cit.*, p.183.

La propuesta educativa gramsciana postula como uno de sus objetivos apelar a la totalidad, y esto cobra sentido en la medida que nos permite elevarnos de la inmediatez como se nos presenta el mundo y las cosas de este, develándose a través el esfuerzo de la razón el fundamento de dicha inmediatez y las posibilidades de su transformación, esta consciencia inmediata e individual solo puede acceder a la verdad abandonando su particularidad irreal o hipostasiada, mediante la acción colectiva. Por esta razón el teórico sardo dirá que la única forma de ser conscientes es concibiendo “al hombre como una serie de relaciones activas (en proceso) en los cuales si bien la individualidad tiene máxima importancia no es el único elemento de consideración.[Pues] la humanidad que se refleja en el individuo está compuesta de diversos elementos”²⁹⁸. Por todas estas razones, para el teórico sardo la importancia de modificar el sentido común residirá en que:

Luego de haberse basado en el sentido común para demostrar que “todos” son filósofos y que no se trata de introducir *ex novo* una ciencia de la vida individual de “todos”, sino de innovar y tornar crítica una actividad ya existente[...]y teniendo ya difusión o difusividad por encontrarse conectada con la práctica implícita en ella, se convierta en un renovado sentido común, con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales²⁹⁹.

Gramsci explica que en la medida en que se eduque el sentido común se conseguirá avanzar a la siguiente etapa de la consciencia, que se caracteriza por ser una:

²⁹⁸ *Ibíd.*, p. 36

²⁹⁹ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, *Op. Cit.*, p.13.

Conciencia de la solidaridad de intereses entre todos los miembros del grupo social, pero todavía en el campo meramente económico. Ya en éste momento se plantea la cuestión del Estado, pero sólo en el terreno de lograr una igualdad político-jurídica con los dominantes, ya que se reivindica a participar en la legislación y en la administración y hasta modificarla, de reformarla, pero en cuadros fundamentales existentes³⁰⁰.

La penúltima etapa de homogeneidad y coherencia del pensamiento, que el pensador italiano señalara, “es donde se logra la conciencia de que los propios intereses corporativos, en su desarrollo actual y futuro, superan los límites de la corporación, de un grupo puramente económico y pueden y deben convertirse en los intereses de otros grupos subordinados”³⁰¹. Aún en esta etapa no se puede considerar que alguien ha pasado al obrar consciente. La única forma de llevar a cabo dicha tarea es mediante una educación técnica y humanística, que unifique el pensar y el obrar. Con dicha propuesta Gramsci intenta mostrar que el proceso contrahegemónico no solo debe ocurrir entre las ideologías, ya que éstas tienen una expresión material que es la que permite su reproducción. Por lo cual, para transformar las cosmovisiones sociales dominantes es necesario llevar a cabo una reforma simultánea de las condiciones objetivas. Esto permitiría ir avanzando de las formas difusas y dispersas del pensamiento hacia formas más elaboradas, que permitan reconocer el carácter colectivo de nuestras prácticas y pensamientos para después pasar al momento del accionar político. Cuestión que se suscita en la última etapa de la consciencia, donde finalmente puede darse la unidad de ser y concepto, que se dirime entre los dos momentos de la

³⁰⁰ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.71.

³⁰¹ *Ibid.*

conciencia³⁰². Esto es lo que Gramsci denomina como momento catártico, como la última transformación que permite expurgar al entendimiento de las cosas que lo limitan:

Se puede emplear el termino “catarsis” para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, esto es la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Ello significa también el paso de lo “objetivo a lo subjetivo” y de la “necesidad a la libertad”. La estructura de fuerza exterior que subyuga al hombre, lo asimila, lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad³⁰³.

Con dicha unidad se pretende que las ideologías sean la expresión consciente de las contradicciones, para que con ello las clases subalternas den cuenta del momento político de manera consciente tomando parte de él a partir de “una convicción que haga que los hombre actúen para crear una nueva historia”³⁰⁴. El paso de la práctica a la práctica consciente será lo que Gramsci denominará como filosofía de la praxis.

Pese a la descripción tan esquemática que hacemos, es importante resaltar que lo que intentamos transmitir es el dinamismo del concepto de sentido común que se reconstruye constantemente en la medida que avanza, y dentro de él ocurre lo mismo con la noción de libertad, que no permanece fija sino que se

³⁰²Para Gramsci esto podría ser equiparable a lo que vulgarmente es conocido como espíritu de cuerpo, que es “el acuerdo de las intenciones y la voluntad, la compacta unidad moral para la realización de las cosas, en interés del todo único”. Gramsci, Antonio, *Pasado y presente*, Op. Cit, p.205.

³⁰³Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit, p. 49.

³⁰⁴Ibíd.

reconfigura y adquiere nuevos elementos en la medida en que se confronta con las contradicciones histórico sociales que limitan al hombre.

3.2.1 Educación y escuela unitaria

Hasta aquí nos hemos dedicado a explicar las diferentes etapas por las que transita la consciencia a la hora de su transformación, empero no hemos abordado aún como es el tipo de educación que según Gramsci debe acompañar dicho proceso. Si bien, Gramsci tiene una propuesta clara y explícita de un tipo de escuela y los métodos educativos que deben emplearse en ella, es importante no reducir sus teorizaciones respecto a la educación solo a este aspecto, puesto que como ya dijimos, para el pensador Sardo las relaciones educativas no se reducen únicamente al aspecto escolar sino que permean en todos los ámbitos de la vida, dirá que “la “escuela”, la actividad educativa directa, es solo un fragmento de la vida del alumno que entra en contacto ya con la sociedad humana ya con la *societas rerum* y se forma criterios a partir de [...] fuentes “extraescolares” que son más importantes de lo que comúnmente se cree”³⁰⁵.

Algo que estará constantemente presente en los criterios educativos, o mejor dicho, en los fines a los que debe encaminarse la acción educativa, es al entendimiento del hombre como unidad, tanto con la sociedad como con sí mismo. Esto se hace notar desde el nombre dado a la propuesta de modelo escolar gramsciano, la “escuela unitaria”. Para Gramsci “el principio unitario

³⁰⁵Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Op. Cit, p. 126

[deberá reflejarse] en todos los organismos de cultura transformándolos y dándoles un contenido propio”³⁰⁶.

Es cierto que hace unos momentos mencionamos que sería un error reducir la propuesta del teórico italiano solo a este aspecto, pero también es verdad que para Gramsci, la escuela ocupaba un lugar central dentro de las sociedades. Pues consideraba que dicha institución expresaba “la orientación concreta de la cultura general” además de ser una de los pocos organismos en los que reconocía abiertamente sus intención de formar a las nuevas generaciones, y que contaba con la legitimidad social para desarrollar dicha tarea de manera eficiente. Por lo cual, los niños eran dejados en las escuelas cierta cantidad de horas y días para ser educados en relación a “determinada forma de civilización”. Así pues, la escuela, será una de las principales herramientas que contribuyen a difundir cierto tipo de conformismo³⁰⁷ social, pues a través de ella se verterán “elementos primordiales de una nueva concepción del mundo que entra en lucha con las concepciones venidas de los diversos ambientes sociales tradicionales o sea las concepciones que pueden llamarse folklóricas”³⁰⁸.

Es importante observar que para Gramsci la oposición que se generaba entre escuela y el “ambiente tradicional” es suscitada por las contradicciones histórico-sociales en las que surgen los sistemas escolares. Los cuales procuran

³⁰⁶ Ibíd., p.114.

³⁰⁷ Conformismo en Gramsci querrá decir “sociabilidad”, dirá: “es agradable justamente emplear la palabra “conformismo” para molestar a imbéciles”. Gramsci, Antonio, *Literatura y vida nacional*, *Op. Cit.*, p. 44.

³⁰⁸ Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, *Op. Cit.*, p. 111.

adaptar los conocimientos a las necesidades del modo de producción, a los “fines prácticos-profesionales inmediatos”, generando con ello que el conocimiento no se transforme en herramienta para resolver los problemas cotidianos que aquejan a la sociedad, más bien se da como un conocimiento de carácter mecanicista que funciona como instrumento de movilidad social o como una mercancía más. Con este tipo de educación, dirá Gramsci:

Un mediocre maestro puede lograr obtener que sus alumnos lleguen a ser más *instruidos* pero lo que no conseguirá es que los alumnos lleguen a ser más cultos; ese maestro desarrollará con escrúpulo y conciencia burocrática la parte mecánica de la escuela y el alumno si tiene cerebro activo ordenara por cuenta propia y con la ayuda de su ambiente social el “montón” acumulado³⁰⁹.

A estas proposiciones es necesario agregar que Gramsci entendió muy bien que no todas las escuelas empleaban los mismos métodos pedagógicos, pues los elementos educativos vertidos en las escuelas dependían del sector o clase social al que iban dirigidos. En el caso de las escuelas encargadas de educar a las clases dominantes³¹⁰ difundían programas que procuraban desarrollar las habilidades de organización social que “crearan las condiciones más favorables para la expansión de su propia clase”³¹¹. Pues como se ha venido mencionando, el conocimiento no se distribuye de manera uniforme en los distintos estratos y clases sociales. Debemos recordar que buena parte de la dirección moral e

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 118.

³¹⁰ En la época en que Gramsci lleva a cabo esta discusión, la separación entre los tipos de escuela será ilustrada por “la división fundamental de la escuela clásica y profesional. [Donde] la escuela profesional [se ocupaba de la educación] para las clases dominadas, la clásica para las clases dominantes y para los intelectuales”. Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, *Op. Cit.*, p. 108.

³¹¹ Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, *Op. Cit.*, p. 11.

intelectual que ejerce un grupo social sobre los demás se cimenta también sobre en el monopolio del conocimiento que llega de manera tardía y diluida a los estratos subalternos, por lo cual:

Las nociones científicas entraban en lucha con la concepción mágica del mundo y de la naturaleza que el niño absorbe en el ambiente impregnado de folklore, del mismo modo que las nociones de derecho y deberes entraban en lucha con las tendencias a la barbarie individualista y localista que es también un aspecto del folklore. La escuela con su enseñanza lucha contra el folklore con todos sus sedimentos tradicionales de concepción del mundo para difundir una concepción más moderna³¹².

Aquí desearía enfatizar que la enseñanza no genera un único tipo de hombre moderno sino que en algunos casos, solo actualiza algunos aspectos de su vida, los necesarios, para desarrollar ciertas actividades o cumplir ciertos fines. La disparidad en el desarrollo y difusión de los conocimientos en las sociedades, aspecto que abordamos en el capítulo anterior, suscita una incompatibilidad entre el desarrollo cotidiano de la vida social y la escolar, pues “el alejamiento de la escuela de la vida han determinado una crisis de la escuela [...] Se tendrá una escuela retórica, sin seriedad porque carecerá de la corporeidad material de la certeza y la verdad será palabra, será verdad retórica”³¹³.

Por todo lo vertido y puesto que para Gramsci “una política realista deberá salvaguardar y crear las condiciones necesarias para la actividad del porvenir,

³¹²Ibid.,p. 116.

³¹³Para ilustrar la separación de la escuela y la vida será útil decir que Gramsci se encuentra discutiendo dos posturas de escuela: la escuela “tradicional” organizada por la Ley Cassati y la promovida por la reforma de Gentile. Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura, Op. Cit.*, p. 118.

entre las cuales está la educación popular³¹⁴; es posible dar cuenta de porqué el teórico Sardo dedica buena parte de sus *Cuadernos de la cárcel* a la elaboración de una propuesta organizativa y pedagógica del sistema escolar: “la escuela unitaria”. Dado que no es nuestra intención abordarlo de manera amplia, trataremos de tocar únicamente sus aspectos más importantes.

El nombre de “escuela unitaria” adjudicado por Gramsci a su propuesta escolar, tendrá que ver con la necesidad de integración que debe existir entre la sociedad y las escuelas como generadoras de conocimiento y promotoras del equilibrio social. Además dicha integración encamina sus esfuerzos al reconocimiento del individuo como sujeto social y como expresión de la unidad entre la teoría y práctica. Así, pues, la unidad que expresa el nombre del modelo educativo propuesto por Gramsci, deberá suscitar la integración de los individuos en varios niveles, tanto con la sociedad como con sí mismo. Por esta razón, el teórico Sardo señala que “el advenimiento de la escuela unitaria significa el comienzo de nuevas relaciones entre el trabajo intelectual y el trabajo industrial, no solo en la escuela sino también en toda la vida social³¹⁵. Esto nos lleva a comprender porque uno de los planteamientos centrales de este tipo de escuela es la necesidad de una formación técnica y humanística, es decir una actividad educativa que desarrolle una relación estrecha con la vida social, pero sobre todo con los procesos productivos, o sea con el trabajo.

La “escuela unitaria” propuesta por Gramsci deberá procurar entonces la impartición de “cultura general, humanística, formativa que equilibre justamente el

³¹⁴Gramsci, Antonio, *Pasado y presente*, Op. Cit., p.48.

³¹⁵Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Op. Cit., p. 114.

desarrollo de la capacidad de trabajo manual y el desarrollo de la capacidad del trabajo intelectual”³¹⁶.

Es posible apreciar en todo el planteamiento educativo gramsciano, tanto en la cuestión escolar como en la educación en general, una insistencia de establecer la ligazón de estas dimensiones con el trabajo, entendido como esencia genérica del hombre, en vista de ello, Gramsci explicara que:

El concepto de equilibrio y orden natural descansa sobre el fundamento del trabajo, en la actividad teórico-práctica el hombre crea los primeros elementos de una institución del mundo, liberado de la magia y la brujería y de la base para el desarrollo ulterior de una concepción histórica, dialéctica del mundo, capaz de comprender el movimiento y el devenir para valorar la suma de esfuerzos y sacrificios que ha costado el presente y el pasado y los que al porvenir esta costando el presente, para concebir la actualidad como síntesis del pasado, de todas las generaciones pasadas que se proyectan en el futuro³¹⁷.

Puesto que para lograr reformar las consciencias es necesario que la relación entre el individuo y el trabajo se modifiquen esencialmente y se transformen paulatinamente, solo entonces:

“el “subalterno” se torna[ra] dirigente y responsable de la actividad económica de masas[...]Los límites y el dominio de la “fuerza de las cosas” son restringidas ¿Por qué? Porque, en el fondo, si el subalterno era ayer una cosa, hoy ya no lo es; hoy es una persona histórica, un protagonista; si ayer era irresponsable porque era “resistente” a una voluntad extraña, hoy se siente responsable porque ya no es resistente, sino operante y necesariamente activo y emprendedor”³¹⁸

³¹⁶ Ibíd., p. 108.

³¹⁷ Ibíd., p. 117

³¹⁸ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p. 22

Teniendo esto en mente es posible ver que el trabajo no es una simple manifestación de nuestra actividad práctica sino que viene ocupar el lugar de origen de nuestra consciencia histórica-social. Aunque en las reflexiones gramscianas no existe una “fuente natural para la elaboración de métodos y formas” es posible encontrar en su planteamiento de escuela, líneas generales de lo que se debiera procurar transmitir para orientar a los niños hacia un modelo de educación liberadora. Explicará que la “escuela unitaria” tendrá como tarea primordial “habituarse al niño a razonar, a abstraer esquemáticamente y a hacerlo capaz desde la abstracción de volver a la vida real inmediata para ver en todo lo hecho lo que tiene de general y de particular, el concepto y el individuo”³¹⁹. Para lograr dicha tarea Gramsci propondrá el estudio de la lógica formal y el método dialéctico, argumentando que únicamente por medio de estas herramientas se podrá desarrollar el pensamiento reflexivo.

Aunque en algunos puntos el pensamiento del teórico italiano se presenta como una propuesta innovadora, habrá que decir que en algunos otros casos reconoce la viabilidad de retomar algunos de los métodos existentes, tal es el caso de la lógica formal, en donde, explicará que su enseñanza solo puede ser inculcada por métodos esquemáticos y abstractos. No obstante, aunque el camino pareciera ser el mismo, se debe considerar que los fines a alcanzar serán distintos, por lo cual “aunque el aprendizaje haya sido esquemático y abstracto[...] la lógica será asimilada de manera viviente”³²⁰.

³¹⁹ Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Op. Cit., p. 120.

³²⁰ *Ibíd.*, p. 123.

La idea de Gramsci será la de lograr capacitar e inculcar, desde los primeros años de vida de los individuos, el “habito del pensar”, pues para él esta no es una característica innata, sino que se logra mediante “esfuerzo, molestias y sufrimiento”. Una vez conseguido dicho cometido, “la escuela única o de formación humanística o de cultura general debería proponerse colocar a los jóvenes en la actividad social después de haberlos llevado a cierto grado de madurez y de capacidad. A la creación intelectual y práctica y a la independencia en la orientación y disciplina”³²¹. Únicamente con esta vinculación se lograra establecer la responsabilidad y el papel que la institución escolar debe desarrollar en la sociedad.

Es a partir de esta convicción metodológica que se puede asir el papel esencial de la propuesta de escuela gramsciana, un “estudio [que] debe ser formativo pero también instructivo o sea rico en nociones concretas”³²². La idea de siempre lograr la compenetración entre la escuela y la sociedad supone impulsar un proceso de formación y desarrollo que genere un cierto grado de cohesión, para lo cual, en palabras de Gramsci, la escuela unitaria primero deberá de:

Disciplinar, por tanto a nivelar, a obtener una especie de “conformismo” que se puede llamar dinámico, en la etapa creativa sobre el fundamento perseguido de “colectivización” de tipo social, se tiende a desarrollar la personalidad, que ya ha llegado a ser autónoma y responsable con una conciencia social y moral solida y homogénea. [Por tanto, la escuela unitaria, en su etapa creativa] indica que el aprendizaje se produce más bien por un esfuerzo espontáneo y

³²¹ Ibíd., p. 110.

³²² Ibíd., p. 121

autónomo del escolar en el que el maestro ejerce una función de guía amistosa[...] Descubrir por sí mismo sin sugerencias y ayudas externas una verdad, es creación, aunque la verdad sea vieja, y demuestra la posesión de un método, indica que se ha entrado en un periodo de madurez intelectual en el que se pueden descubrir nuevas verdades³²³.

Me parece que en este terreno se puede encontrar la diferencia esencial del modelo educativo gramsciano, el cual no solo propone reproducir los parámetros de sociedad vigentes al momento, sino fomentar la construcción de una postura crítica de los individuos que procure que su “posición se[a] más “imparcial”, o sea, históricamente, “objetiva”, cuanto más elevado sea el nivel cultural y desarrollado el pensamiento crítico, el sentido de las diferencias³²⁴. Dicho esto es viable ver como la propia noción de hegemonía y de libertad se transforman, pues se hace posible distinguir entre la “creación “arbitraria” o racional, es decir, “útil” a los hombres para ampliar su concepto de vida, para tornar superior (desarrollar) la vida misma³²⁵. Entonces, el concepto de libertad se expresa no como una situación pura e inmutable, más bien como un conjunto histórico del que todos somos coparticipes, en donde “la disciplina [provista desde la educación] es un elemento necesario de orden democrático, de libertad³²⁶”.

Esta dialéctica entre educación y libertad, permite observar el dinamismo de los procesos educativos, no obstante nos deja aún con la incertidumbre, de a que se refiere Gramsci al hablar de disciplina. Con dicho concepto querrá transmitir:

³²³ Ibíd., p. 113.

³²⁴ Gramsci, Antonio, *Pasado y presente*, Op. Cit., p. 220

³²⁵ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.109.

³²⁶ Gramsci, Antonio, *Pasado y presente*, Op. Cit., p. 84

No, por cierto como recepción de órdenes súptas y pasivas, como mecánica ejecución de consignas, sino como una consciente y lúcida asimilación de las directivas para realizar; aunque, sin embargo, las ordenes súptas y pasivas, y la ejecución de consignas, son necesarias en ocasiones determinadas, vg., en una acción decidida iniciada.³²⁷

Debemos hacer una precisión a la cuestión de la homologación de la personalidad promovida desde la disciplina, pues esto podría prestarse a malos entendidos y a reforzar los prejuicios existentes respecto a la postura poco inclusiva que se le atribuye a Gramsci y que atañe a su formación marxista. El teórico italiano, al hablar de un proceso de uniformidad o equiparación en el nivel cultural de la masa, da por sentado que una vez que la enseñanza impartida a través de las diversas instituciones educativas presentes en la sociedad doten de herramientas a los individuos para que puedan “encontrar la identidad real bajo las aparentes diferencias y contradicciones, y encontrar la sustancial diversidad bajo la aparente identidad”³²⁸. Con esto, lo que quiere decir es que las demandas de los diversos grupos presentes en la sociedad, las cuales se presentan como cuestiones contrapuestas o escindidas, se transforman cuando son profundizadas y a partir de un pensamiento reflexivo, desde ahí se puede llegar a comprender lo que tienen en común, a partir de ello será posible identificar que sus problemáticas comparten una misma raíz. Con esta reflexión Gramsci expresa que el nivel cultura al que debe ser ascendida la masa será una construcción de los diversos grupos y demandas sociales, o sea una voluntad colectiva. Siempre y cuando dichas directrices emanen del pensamiento colectivo crítico que pretenda

³²⁷ Ibid., p. 84

³²⁸ Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Op. Cit., p. 134

ver más allá de un interés meramente individualista. Así pues “la disciplina—impulsada por Gramsci desde la educación—, por lo tanto, no anula la personalidad en sentido orgánico, sino que solo limita el arbitrio irresponsable, para no hablar de fatua vanidad de sobresalir”³²⁹.

Para Gramsci será la misma ligazón que se entabla entre la vida social y la educativa, la que reformulara el sentido educativo escolar. Ésta ya no será “inculcada pedantescamente por una “voluntad” extrínsecamente educativa”³³⁰, sino que debido a la uniforme elevación cultural de las masas —efectuada desde la formación educativa directa e indirecta— la sociedad contara con las suficientes herramientas para ser partícipe de la configuración y orientación del rumbo hacia dónde debe ser conducida la sociedad y sus procesos educativos. Por lo cual, tanto la nueva cosmovisión como los procesos educativos que la produjeron pasan a ser reconocidos como una elaboración social en donde han participado todos y deben de seguir participando para conseguir los fines establecidos. Entonces, los procesos educativos, en general, al ser producto de “una elaboración de la voluntad y del pensamiento colectivo que se alcanza a través del esfuerzo individual concreto y no por un proceso fatal extraño a los particulares, [genera que]de ahí surge la disciplina interior y no solo externa y mecánica”³³¹.

El proceso de formación de una voluntad colectiva estará relacionado con la cuestión educativa, de tal forma que los procesos educativos forman parte de la

³²⁹Gramsci, Antonio, *Pasado y presente*, Op. Cit., p. 84

³³⁰Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Op. Cit., p. 121

³³¹Ibíd., p. 148

lucha contrahegemónica para cualquier clase que se plantee devenir antagónica, o sea potencialmente hegemónica. Para Gramsci dicha valoración se desprende de su forma de concebir “la acción política real, [como] la unidad de la “espontaneidad” y la dirección consciente, o sea de la disciplina”³³². Desde esta perspectiva el planeamiento de la “acción política real” se dirime entre los dos momentos de la educación. Por un lado, la cuestión de la espontaneidad³³³ que en el pensamiento del teórico sardo, expresa la eficacia de los procesos educativos que surcan la sociedad, los cuales llegado un momento lograran mimetizarse y naturalizarse logrando convertirse en una segunda naturaleza³³⁴ de los individuos. En esta caracterización es posible apreciar más precisamente la importancia del ámbito educativo entendido en sentido amplio.

No obstante, Gramsci supo explicar también de manera clara el valor de los procesos educativos escolares, la escuela y el partido, como mecanismos para disciplinar, sistematizar y direccionar la llamada “espontaneidad”, pues dirá que “para educarse se necesita un aparato cultural a través del cual la vieja generación transmite a la nueva toda la experiencia del pasado, de todas las generaciones pasadas, permite adquirir determinadas inclinaciones y costumbres, incluso físicas y técnicas que se asimilan con la repetición, y comunica enriquecido el patrimonio pretérito”³³⁵.

³³²Gramsci, Antonio, *Pasado y presente, Op. Cit.*, p. 75

³³³Para Gramsci “los sentimientos espontáneos no son producidos por una actividad educativa sistemática”. Gramsci, Antonio, *Pasado y presente, Op. Cit.*, p. 81.

³³⁴La cuestión de la “segunda naturaleza” utilizada en algunos escritos de Gramsci es un tema controversial para él mismo, pues en algunos momentos cuestiona la existencia de una “primera naturaleza”, se pregunta si existe ha existido en algún momento. Gramsci, Antonio, *Pasado y presente, Op. Cit.*, p. 248.

³³⁵Gramsci, Antonio, *Pasado y presente, Op. Cit.*, p. 221

Pese a la insistencia de normar los aspectos de la vida individual y colectiva a través de la naturalización de los procesos educativos, para Gramsci los sentimientos pasionales tienen un valor excepcional a la hora de la construcción de un proyecto contrahegemónico. Pues para él ningún movimiento político podrá ser realizado sin el elemento pasional que es el que en un primer momento incentiva la acción de los individuos para alcanzar ciertos fines, pues “la “pasión”, señalará Gramsci, puede convertirse en “deber” moral y no deber de moral política, sino ética^{336»337}. En este terreno la valía de los elementos escolares como la escuela, pero sobre todo el partido residirá en su capacidad de proveer a dichos sentimientos una estructura que los encamine hacia una línea de acción clara. Puesto que como hemos mencionado, en algunos apartados previos, dicha pasión se inscribe sobre una serie de conocimientos que contienen elementos rescatables para los fines planteados. En consecuencia, para Gramsci otra de las tareas fundamentales de las instituciones educativas será la de “garantizar el justo empleo” de los modos de pensar adquiridos.

Entre las fuerzas potencialmente liberadoras que visualiza el teórico italiano en la educación, derivadas de la concepción de transformación y comprensión como dos momentos de un mismo proceso; donde el conocer es crear, transformar y viceversa; se presenta la razón como principal herramienta del individuo, pues con ella da cuenta de la totalidad y por tanto de su pensamiento

³³⁶ Gramsci referirá al problema ético, como a “la correspondencia “espontanea y libremente aceptada” entre lo actos admitidos a cada individuo, entre los fines de cada uno y los fines necesarios que se plantea la sociedad”. Gramsci, Antonio, *Pasado y presente*, Op. Cit., p. 85.

³³⁷ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.36.

concretado en el mundo. Pero no debemos olvidar que para Gramsci ello se logra únicamente en cuanto la historia activa se considera como sujeto, como negación del otro, el cual a la vez lo hace *ser*, en un ir y venir constante a través de la praxis. Vemos entonces que en el pensamiento gramsciano la libertad se presenta como pasión, como un horizonte que impulsa la actividad presente, pero que requiere de la acción educativa para poder concretarse transformando. Así, sin darse cuenta y en la medida que se va adquiriendo un nivel más alto de conocimiento y consciencia, la libertad comienza a materializarse de forma distinta a lo planteado inicialmente, “pues los planes no pueden ser elaborados y fijados previamente en todos sus detalles, sino solo en su núcleo central, ya que las particularidades de la acción depende, en cierta medida, de los movimientos del adversario”³³⁸.

Esto significa decir que la educación –entendida en sentido político, como procesos educativos dispersos en todos los ámbitos de la sociedad, íntimamente ligados a las condiciones objetivas del trabajo, “pues una reforma intelectual y moral no puede dejar de estar ligada a un programa de reforma económica, o mejor, el programa de reforma económica es precisamente la manera concreta de presentarse de toda reforma intelectual y moral”³³⁹, entretejida también con la pasión y/o voluntad, o sea educación concebida como praxis– es el primer motor de concreción de la libertad.

³³⁸ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, *Op. Cit.*, p.36.

³³⁹ *Ibíd.*, p. 30.

3.2.2. El Partido y la educación.

La función del partido aparece íntimamente ligada a la cuestión educativa, ya que Gramsci considera que es en el seno de estos, donde gracias a la relación estrecha entre el campo práctico y teórico, se elaboran y difunden nuevas concepciones del mundo que crean al mismo tiempo nuevos tipos de intelectuales. Sucede que como ya hemos mencionado para Gramsci “no puede haber formación de dirigentes donde está ausente la actividad teórica, doctrinaria de los partidos, donde sistemáticamente no se han buscado y estudiado las razones de ser y el desarrollo de la clase presentada”³⁴⁰, por esto para el teórico sardo el partido ocupara un papel fundamental como elemento de educación política de las masas.

Como ya hemos señalado, para Gramsci, en un primer momento, será necesario la creación de una capa de intelectuales que promueva la elevación cultural de las masas y la superación de las concepciones del mundo precedentes, con ello dicha capa debe disolverse y dar paso a “una concepción de la realidad que ha superado el sentido común y se ha tornado crítica, aunque solo sea dentro de los límites estrechos”³⁴¹. Si bien es cierto que en las reflexiones de Gramsci una de las funciones principales que desarrollara el partido, será su papel de educador y aglutinador de las voluntades colectivas, así mismo como generador de los cuadros intelectuales, se debe subrayar que para él la función de este organismo va más allá, pues una vez diluida la capa

³⁴⁰Gramsci, Antonio, *Pasado y presente*, Op. Cit., p.80.

³⁴¹Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p. 34.

intelectual se abre paso a un nuevo sujeto revolucionario y transformador, capaz de universalizar la nueva forma de vida, este será el partido devenido en Estado

La importancia que se otorga en el pensamiento gramsciano al partido, surge de la consideración de que “cada acto histórico solo puede ser cumplido por el hombre colectivo. Esto supone el logro de una unidad cultural-social por la cual una cantidad de voluntades disgregadas con heterogeneidad de fines se soldán con vista a un mismo fin, sobre la base de una misma y común concepción del mundo”³⁴².

Hay que añadir que para Gramsci el partido incide profundamente en la elaboración de las conciencias, pues “una parte importante del moderno Príncipe deberá estar dedicada a la reforma intelectual y moral, es decir a la cuestión religiosa o de una concepción del mundo”³⁴³. Esto se refuerza por el hecho de que los individuos al entrar en contacto con dicha organización se sienten parte de una “determinada fuerza hegemónica(conciencia política) [lo cual] es la primera fase para dar una ulterior y progresiva autoconciencia”³⁴⁴. Es de notarse que para el teórico italiano la fuerza cultural y política que concentra el partido como sujeto colectivo, es lo que en su criterio le confiere el papel del nuevo sujeto revolucionario.

Para la elaboración teórica de esta figura el teórico sardo se apoya en los textos de uno de los pensadores políticos italianos más importantes, Nicolás Maquiavelo, quien a través de su obra “El Príncipe” trato de brindar herramientas

³⁴²Ibid., p. 20.

³⁴³Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p. 30.

³⁴⁴Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p. 20.

que contribuyeran a la unificación de Italia³⁴⁵, esto lo haría a partir de su figura “el príncipe” quien debía fungir como aglutinador y representante de todas las voluntades disgregadas. La atención de Gramsci hacia la figura del Príncipe se concentra en la cuestión de cómo lograr unificar los diferentes anhelos y necesidades en una voluntad colectiva para subvertir el actual modo de producción y crear un nuevo tipo de sociedad, la sociedad comunista. Para él, si bien es rescatable el planteamiento de Maquiavelo, considera que dado que los medios y condiciones en los que se desarrolla han cambiado, además de que los objetivos perseguidos son distintos; por tanto, la figura de “El príncipe” ya no puede ser desempeñada por un solo individuo, señalará: “no puede ser una persona real, un individuo concreto; solo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción”³⁴⁶.

Así pues, para Gramsci el problema de la unificación no se restringe a la creación de un grupo dirigente, sino que plantea la necesidad de una voluntad colectiva, por esta razón retoma la categoría del “Príncipe de Maquiavelo entendido como la creación de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para organizar la voluntad colectiva”³⁴⁷.

³⁴⁵En la figura del Príncipe de Maquiavelo –dirá Gramsci– “influye el ejemplo de Francia y España, que alcanzaron una fuerte unidad estatal territorial; Maquiavelo hace un <<paragón elíptico >>(para usar la expresión crociana) y extrae las reglas para un Estado fuerte en general e italiano en particular[El objetivo del Príncipe será el] de poner término a la anarquía feudal[...] apoyándose en las clases productivas, comerciantes y campesinos, Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, Op. Cit.*,p. 37.

³⁴⁶Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, Op. Cit.*,p. 28.

³⁴⁷ *Ibíd.*, p.52.

El papel que debe desempeñar el partido en el proceso contrahegemónico propuesto por Gramsci se desenvuelve no solo a partir de la canalización de elementos volitivos o pasionales, sino que ante todo deberá de procurar la creación de una forma de concebir e interpretar el mundo que tienda a sustituir la ideología existente. Pues para el teórico italiano una condición para que la cosmovisión dominante pueda ser subvertida y posteriormente erradicada, no es un proceso que se suscite de un día a otro, mucho menos sin plantear una visión del mundo que se proponga sustituirla paulatinamente. Ahí, es donde para el teórico italiano se sitúa la valía del partido, pues según él, es: "el Príncipe [el que deberá] ocupa[r], en las consciencias, el lugar de la divinidad o del imperativo categórico, deviene la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida y de todas las relaciones y costumbres"³⁴⁸. Así pues, para el teórico sardo el partido o moderno Príncipe deberá desempeñar una doble función "la formación de una voluntad colectiva nacional-popular de la cual el moderno Príncipe es al mismo tiempo el organizador y la expresión activa operante; y la reforma intelectual y moral"³⁴⁹.

Esto nos dirige hacia un punto que había sido tocado en otro apartado, cómo llevar a acabo la universalización de la nueva forma de vida. La posición de Gramsci al respecto, es que la única manera en que una clase pueda devenir hegemónica es a través del partido como mecanismo de universalización, como "célula en la que se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tiende a

³⁴⁸Ibid.,p. 31

³⁴⁹Ibid.

devenir universales y totales”³⁵⁰ en donde “comienza a concretarse una voluntad colectiva” pero cuyo cometido no se logra por completo hasta que el partido deviene en Estado. Debemos esclarecer que al decir esto Gramsci no refiere a una especie de “automatismo histórico” sino que se trata de una necesidad histórica que solo podrá realizarse mediante la acción concreta de los hombres.

Volviendo a la cuestión del Estado, habrá que decir que para el teórico italiano no se trata de cualquier Estado, sino de un Estado ético que tiene como “una de las funciones más importantes la de elevar a la gran masa de la población a determinado nivel cultural y moral, nivel o tipo que corresponde a las necesidades de desarrollo de las fuerzas productivas”³⁵¹. Pero dicho cometido no es el fin de un Estado ético, sino que es un paso que facilita el cumplimiento de la necesidad histórica que lo ha hecho surgir, la eliminación de la sociedad de clases. Gramsci explicara que una vez cumplida su función histórica y con la base puesta por la educación, el Estado devendrá “históricamente inútil” y tendera a desaparecer, a ser reabsorbido por la sociedad civil, ocurrirá finalmente lo planteado por Maquiavelo respecto al Príncipe, en donde él “mismo se vuelve pueblo, se confunde con el pueblo, más no con el pueblo concebido de forma “genérica”, sino con el pueblo que Maquiavelo previamente ha concebido con su trabajo, del cual procede y se siente consciencia y expresión y con quien se identifica totalmente”³⁵².

³⁵⁰ Ibid., p. 28

³⁵¹ Ibid., p. 161

³⁵² Ibid., p. 26.

Sabemos que para Gramsci la elaboración de la voluntad colectiva era un proceso sumamente complejo, en donde además del partido, se requería del factor humano como elemento que lograra dotar de corporeidad a todo el proceso previamente esbozado, por esta razón, explicara que “los partidos deben formar dirigentes capaces [que] represent[e]n la función de masa que selecciona, desarrolla, multiplica los dirigentes necesarios para que un grupo social definido se articule y de un caos tumultuoso se transforme en un ejército orgánicamente predispuesto”³⁵³. Estos dirigentes no son otros que los intelectuales, pero no se trata de un intelectual abstracto o genérico, pues en el pensamiento gramsciano existe una figura de intelectual perfectamente delineada, la cual analizaremos a continuación.

3.2.2 El papel del intelectual en la construcción de la libertad

Como se mencionó, quienes tienen la tarea de llevar a cabo dicha transformación son los intelectuales y el partido, pues fungen como piedras angulares en la articulación de todo el proceso tendiente hacia un nuevo tipo de libertad. Ya que para Gramsci “una masa humana no se distingue y se torna independiente *per se*, sin organizarse (en sentido lato) y no hay organización sin intelectuales, sin organizadores o dirigentes, es decir sin el aspecto teórico del nexo teoría-práctica”³⁵⁴.

³⁵³ *Ibíd.*, p. 107.

³⁵⁴ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, *Op. Cit.*, p.21

Es por ello que una de las principales tareas de la clase fundamental que quiera subvertir el sistema social, será la creación de una capa de intelectuales orgánicos que generen una ideología propia de las clases subalternas, con lo cual se dote de consciencia de su posición en el bloque histórico, todo esto dentro de una lógica dialéctica de intelectuales masas. Es decir, una relación orgánica de los subalterno con sus intelectuales que asegure la integración de las necesidades de las clases subalternas al nuevo sentido común “para fijar los problemas actuales”, y procurando al mismo tiempo su elevación cultural. Para Gramsci esto podrá ser logrado cuando los intelectuales “surjan directamente de la masa y que permanezca en contacto con ella, para llegar a ser las “ballenas de corsé”³⁵⁵.

El teórico italiano describe la “unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre simples e intelectuales [como] necesaria para que una ideología se generalice y produzca una voluntad”³⁵⁶, puesto que para él, una ideología solo puede convertirse en norma de vida al vulgarizarse, al tomar la forma del sentido común; de otra manera permanecería restringida al grupo de intelectuales del que forma parte, y podría ser sustituida fácilmente, tal como ocurrió, según Gramsci, con el Humanismo:

Que no había sabido salir de los límites corporativos y crearse todas las superestructuras de una sociedad integral[...] esta elaboración fue construida “en el aire”, fue patrimonio de una casta intelectual, no tuvo contacto con el pueblo-nación. Y cuando en Italia el movimiento reaccionario, del cual el Humanismo había sido una premisa necesaria,

³⁵⁵“Gramsci quiere significar con dicha expresión, indudablemente, que lo intelectuales de nuevo tipo deben ser los sostenes ideológicos y organizativos de las masas”. *Ibíd.*, p.26.

³⁵⁶*Ibíd.*, p.13

se desarrollo en la Contrarreforma, la nueva ideología fue sofocada y los humanistas(con pocas excepciones)abjuraron ante la Hoguera³⁵⁷.

Para evitar esta catástrofe es necesario asegurar el triunfo y difusión de la nueva concepción del mundo creada por los intelectuales, será necesario no perder de vista que “cuando surge una nueva civilización[...]es natural que asuma formas “populares” y primitivas, que sean hombres “modestos” sus primeros portadores”³⁵⁸.

Habrá que decir que esto es una tarea compleja a realizar puesto que en los estratos subalternos el cambio de cosmovisiones ocurre más lentamente que en otros estratos, por lo cual, si bien Gramsci reconoce la necesaria elevación de su nivel cultural, explicará también que en un primer momento, luego de haber generado un grupo de intelectuales propios, que hayan surgido de las mismas clases subalternas a las que representan, surgirá una “innovación [que]no puede ser de masas en sus primeros estadios sino por medio de una élite, en la cual la concepción implícita de la actividad humana se haya convertida en cierta medida en conciencia actual coherente y sistemática y en voluntad precisa y decidida”³⁵⁹. Puesto que los subalternos han permanecido expuestos a una forma de comprender el mundo mecánica y esquemática, se podría decir que “la masa cambia de concepción difícilmente y no la acepta en forma pura sino como combinación heteróclita y abigarrada”³⁶⁰. A partir de esta afirmación Gramsci concluirá que los grupos subalternos solo podrán vivir la libertad, en un primer

³⁵⁷ Gramsci, Antonio, *El risorgimento*, Juan Pablo Editor, México, 2000, p.43.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 44.

³⁵⁹ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, *Op. Cit.*, p.21.

³⁶⁰ *Ibid.*, p.24.

momento, como fe; con esto no se trata de asimilar la forma de pensar de las masas como operaciones estáticas e inamovibles, ni tampoco de socavar las capacidades cognitivas de los subalternos, sino de tomar en cuenta las condiciones efectivas para partir desde un punto realista. Por esta razón, el teórico italiano dirá que la “religión de los subalternos[es una] forma necesaria de voluntad de las masas populares”³⁶¹. La filosofía de la praxis en su afán de convertirse en nueva forma de vida ha tenido que transcurrir también por esta etapa, vulgarizándose y presentándose como una forma de pensamiento mecánica. No obstante, para el teórico sardo la filosofía de la praxis “con su vasto movimiento de masas, [no] representa un proceso histórico similar a la Reforma, en contraste con el liberalismo, que reproduce un Renacimiento estrechamente restringido a pocos grupos de intelectuales”³⁶², sino que se plantea la transformación paulatina de las formas de conocer el mundo prevalecientes en los estratos subalternos para con ello construir su proceso de emancipación desde sus propias herramientas.

Así pues, el enraizamiento de la nueva cosmovisión generada por los intelectuales se dará en un primer momento de manera “supersticiosa y primitiva”. Por lo tanto, el nexo que se generara en primera instancia será de carácter pasional, para Gramsci este elemento será fundamental a la hora de la construcción de una voluntad colectiva puesto que considera que “no se hace

³⁶¹Ibid., p.25.

³⁶²Ibid., p.223

política histórica sin pasión, sin esta vinculación entre intelectuales y pueblo nación”³⁶³.

El punto fundamental que se debe privilegiar aquí es el papel del intelectual para guiar el momento pasional. A diferencia de otras filosofías que desdeñan y señalan el momento pasional como un obstáculo que dificulta el pensamiento crítico, por lo cual debiera ser eliminado a la hora del actuar político, Gramsci considera que esto no es posible puesto que sin pasión no se podría suscitar el accionar de las masas, dirá que “no ha existido jamás el hombre puramente crítico y puramente pasional”³⁶⁴. La pasión, entonces, será entendida por él como el motor de la acción política, por lo cual debe de ser comprendida y organizada, solo así podrá dejar de estar sujeta a los vaivenes súbitos. Por tanto, la tarea del intelectual debe de ser la de:

Suscita[r] y dirig[ir] las pasiones, pero él mismo no es <<inmune>> a ellas o las domina para desencadenarlas mejor, refrenarlas en el momento dado, disciplinarlas, etc. Debe conocerlas, como elemento objetivo de hecho, como fuerza, más que <<sentirlas>> inmediatamente. Aunque sea con <<gran simpatía>> debe conocerlas y comprenderlas(y entonces la pasión asume una forma superior)³⁶⁵.

Esta observación es crucial en el pensamiento gramsciano pues nos remonta nuevamente a la cuestión de la formación de intelectuales propios que surjan de las clases a las que representan, ya que solo así se podrá asegurar la comprensión de las pasiones que subsisten en estos estratos y como estos pueden ser “organizadas permanentemente”.

³⁶³Ibíd., p. 87.

³⁶⁴Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, Op. Cit.*, p.189.

³⁶⁵Ibíd.,p.190

A partir de lo esbozado surge también la necesidad de analizar la relación recíproca que se establece entre disciplina y pasión. Como ya mencionamos para Gramsci la disciplina será un elemento fundamental a la hora de tratar de encaminar la pasión hacia los fines propuestos, puesto que la pasión en sí misma no contiene una función transformadora, ya que como se ha venido discutiendo a lo largo de este trabajo, para Gramsci no existe un espontaneísmo innato, por lo cual abandonar las cosas a la mera pasión sería un error, pues se terminaría dejando el devenir en manos de la ideología dominante o se trataría solo de un momento coyuntural que no contraería construcción orientada a largo plazo, hacia la libertad que supera la postulación hegemónica en el capitalismo. Es en este contexto, donde el papel del intelectual adquiere una preeminencia fundamental, pues se convierte en el educador del “hombre colectivo” y en el forjador de un nuevo tipo de libertad, su tarea radicarán en lograr “una adhesión orgánica en la cual el sentimiento pasión deviene comprensión y, por lo tanto, saber (no mecánicamente sino de manera viviente), sólo entonces la relación es de representación [...] sólo entonces se realiza la vida en conjunto, la única que es fuerza social. Se crea el bloque histórico”³⁶⁶.

Gramsci entendió muy bien la importancia de la disciplina como elemento educativo para la conformación de una renovada voluntad colectiva, así mismo pudo dilucidar su papel fundamental como cemento unificador entre el intelectual y las clases subalternas. Para él, la unidad entre disciplina y pasión consentirían

³⁶⁶Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p. 121.

la creación de un “nuevo conformismo desde abajo, permitirían nuevas posibilidades de autodisciplina, es decir, de libertad también individual”³⁶⁷. Al llegar a este punto es necesario decir que para que pueda suscitarse un nuevo tipo de conformismo, es necesario contar con una forma específica de intelectual, lo que Gramsci denominara como el “filosofo democrático”, el cual además de surgir de las clases subalternas debe estar “convencido de que su personalidad histórica no se limita a su individualidad física, sino se halla en relación social activa con su ambiente cultural”³⁶⁸. Además, este nuevo tipo de intelectual “aparece insertado activamente en la vida práctica, como constructor, organizador, “persuasivo permanentemente” no como simple orador –y sin embargo superior al espíritu matemático abstracto; a partir de la técnica-trabajo llega a la técnica-ciencia y a la concepción humanista histórica, sin la cual se es “especialista” y no se llega a ser “dirigente”(especialista+político)³⁶⁹”.

De esta manera, podrá dar cuenta de que cualquier transformación social que se proponga subvertir los conceptos y las prácticas humanas requiere la “colaboración o sea el consenso activo”³⁷⁰ que solo puede surgir del ejercicio de la hegemonía que se desenvuelve en todos los ámbitos de la vida individual y colectiva. Para Gramsci únicamente “cuando se da el contacto entre intelectuales y masas la filosofía deviene histórica y depura los elementos intelectualistas de tipo individual y se hace vida”³⁷¹.

³⁶⁷ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.190.

³⁶⁸ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p. 165.

³⁶⁹ Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Op. Cit., p.15

³⁷⁰ Gramsci, Antonio, *Pasado y presente*, Op. Cit., p.45.

³⁷¹ Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Op. Cit., p. 48.

Con el nexo establecido entre los intelectuales y las clases subalternas se pretende también dilucidar la capacidad intelectual que yace en todos los individuos, pues para Gramsci “no es posible imaginar a ningún hombre que no sea también filósofo, puesto que pensar es propio del hombre como tal”³⁷². Por esta razón, otra de las tareas que deben desarrollar los intelectuales es la de demostrar que todos los hombres somos filósofos, aunque no todos desarrollemos esta actividad de manera profesional en la sociedad. La importancia que Gramsci otorga al tema resulta del nexo existente entre la actividad práctica y la actividad cognoscitiva, pues con el reconocimiento de que todos somos intelectuales se pretende llevar a las clases subalternas a la afirmación de que todo lo que existe ha sido creado por su actuar y que puede ser transformado de la misma manera. Por lo tanto, la actividad fundamental del nuevo tipo de intelectual será la de:

Elaborar críticamente la actividad que existe en cada uno en cierto grado de desarrollo, modificando su relación con el esfuerzo muscular y nervioso en un nuevo equilibrio, logrando obtener que el mismo esfuerzo muscular y nervioso que como [sic] elemento de una actividad práctica general innova constantemente el mundo físico y social, llegue a ser el fundamento de una nueva e integral concepción del mundo³⁷³.

La elevación cultural de las clases subalternas a través del reconocimiento de la actividad intelectual que desarrollan, implicará la desaparición de la capa de intelectuales, pues con la elaboración cultural homogénea suscitada en las clases

³⁷²Ibid., p. 33.

³⁷³Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Op. Cit., p.15

subalternas, el sujeto revolucionario no será más un ente individual, sino que lo ocupará el “hombre colectivo”, consciente de sí mismo, como aglutinador de todas las voluntades en una voluntad colectiva autodeterminada. Así, pues, el intelectual podrá “desaparecerá sin que el cemento colectivo se deshaga y la construcción se caiga³⁷⁴”.

³⁷⁴ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo*, Op. Cit., p.185

Reflexiones finales.

Con el análisis desarrollado a lo largo del presente trabajo, tratamos de llevar a cabo una interpretación crítica y completa que nos permitiera alcanzar la comprensión cabal de lo que Gramsci trata de expresar con los conceptos de educación y de libertad, rastreando la relación existente entre dichos elementos a lo largo de su obra. Esto con miras a resolver la hipótesis, planteada al principio del presente estudio, la cual postulaba la existencia de dos formas de libertad en el pensamiento gramsciano: la libertad como dominación y la libertad como emancipación, ambas posibilitadas desde el aspecto educativo. Puesto que en el pensamiento gramsciano la actividad educativa no es entendida como un mero proceso escolar, sino más bien como una actividad compleja que permea todos los aspectos de la sociedad, desde los primeros momentos de interacción del ser humano con el mundo. Para estudiar a plenitud la relación dialéctica de la concepción educativa gramsciana y la libertad implícita en ella, fue necesario emprender el análisis de otros conceptos fundamentales puestos en juego dentro de dicha relación.

Se analizaron elementos como las formas de conciencia y cómo se llega al interpretación de dichas cuestiones en tanto que cosas consustanciales e innatas de los seres humano, entendida vulgarmente como alma o espíritu. Para Gramsci el análisis de la conformación de los tipos de conciencia tendría un valor central, ya que dentro de esta discusión se encuentra de por medio la naturaleza del

hombre, tesis primordial en donde se enraíza la idea de la libertad liberal. Por esta razón, no es de extrañarse que dicha discusión aparezca constantemente a lo largo de sus escritos y también del presente trabajo, pues es de esta postura naturalista tan criticada por el teórico sardo que la educación en sentido amplio cobrara una fuerte importancia. Gramsci consideró que no existía una naturaleza humana innata, sino que esta es construida mediante los procesos educativos que surcan la sociedad, los cuales al ser instituciones perdurables durante largos periodos son asimiladas como cuestiones naturales y su acción educativa ni siquiera es tomada en cuenta. Esta característica la cumplen instituciones como la familia, el Estado, los medios de comunicación, la iglesia, las escuelas, entre otras.

Si bien es cierto que Gramsci reconoce que dichas instituciones educativas son un elemento necesario para la reproducción de las sociedades humanas, lo que tratara de poner en evidencia es que estas instituciones y el conocimiento que a través de ellas se disgrega no es anodino pues conlleva fines concretos encaminados a perdurar cierto tipo de sociedad, la sociedad capitalista. Esto no sólo lo llevan a cabo mediante la distribución de contenidos específicos sino también a través de la trasmisión de marcos interpretativos caducos, que no permiten reconocer el carácter de clase de nuestra consciencia, al mismo tiempo que pronuncian la separación entre la actividad práctica y teórica.

Pero no son sólo las ideologías y los marcos interpretativos los que distorsionan la comprensión, para entender el planteamiento gramsciano hubo

también que hablar de la alienación como producto consustancial al capitalismo, y como esta afecta la capacidad de cognosibilidad del mundo. Dicho fenómeno se muestra en lo económico, en la enajenación del producto de la actividad colectiva, y repercute en lo ideológico, en la escisión de ser y concepto, es decir, de la existencia (histórica) y el pensamiento (que reflexiona dicha existencia). Esto hace que las ideologías se naturalicen como métodos de conciencia que orientan y se concretizan en los actos de los individuos.

Otra consecuencia de la alienación del trabajo, y que nos interesa resaltar dada su importancia, es la comprensión individualizada del mundo (división social del trabajo). Ya que la existencia del ser humano no es reconocida como creación propia, puesto que hay una tergiversación entre el producto y el productor de la realidad objetiva —productor que es colectivo—; la imposibilidad de reconocerse como un ser genérico o creador del producto del trabajo, de la realidad misma en su conjunto, conlleva al sujeto a separarse del producto de su actividad y, a su vez, de la colectividad, recluyéndolo a su mera individualidad, concretando su forma enajenada de comprender o hacer cognoscible el mundo y de actuar en él.

Es por ello que para Gramsci, como ya mencionamos, una de las problemáticas principales de la libertad deriva de la concepción individualizada de ella, con lo cual los sujetos terminan olvidándose que se trata de una trama que es el resultado de las prácticas colectivas. Es desde ahí donde, para Gramsci, se abre la posibilidad política de una epistemología crítica.

Fue imprescindible también abordar la cuestión de hegemonía y la ideología para comprender por qué existe un tipo de libertad dominante, aunque pareciera no adaptarse a las necesidades concretas de la sociedad, sigue subsistiendo como el concepto hegemónico. Respecto a esto Gramsci evidenció el carácter de clase existente en dicha noción explicando que esa idea de libertad proviene de la clase dirigente la cual por medio de su dirección moral e intelectual inunda toda la sociedad con su concepción del mundo que simula tomar en cuenta los intereses de toda la sociedad, pero en realidad solo disfraza sus propios intereses. Esto, aunado a la falta de marcos interpretativos críticos, provoca que se adopten dichos conceptos como la única forma existente de libertad. La problemática se profundiza al dar cuenta que dichos marcos interpretativos no se limitan a simples elucubraciones sino que se expresan en los actos de los individuos.

Eso significa que la idea de libertad liberal fungirá como una idea importante para la dominación de clase pues contara con la misma fuerza, o tal vez mayor, que cualquier coacción material. Pues la falta de herramientas llevara a los individuos a pensar que los conceptos existen en sí y por sí, olvidándose que son creaciones de su propia acción.

En este mismo capítulo también se abordó la importancia de las distintas instituciones educativas, pero sobre todo la función del Estado como educador por antonomasia, como instructor a gran escala que logra que las sociedades sigan reproduciéndose. Pues para Gramsci, el Estado ya no sólo debe ser entendido

como el dirigente de las funciones de gobierno, sino para comprenderlo a cabalidad es necesario ampliar su espectro de acción a más ámbitos de la sociedad, lo que el denominara como Estado ampliado.

Todos los elementos vertidos tenían la intención de crear la base para comprender porqué existe un tipo de libertad hegemónica en la sociedad capitalista, la libertad liberal. Sirvió también para dar cuenta que no se trata de algo impuesto artificialmente sino que hunde sus raíces hasta los lugares más profundos de la constitución de los individuos y las sociedades. Con ello quisimos dar cuenta del itinerario recorrido, en nuestro trabajo, para poder comprobar la primera parte de nuestra hipótesis. La cual a nuestra consideración, y con todos los elementos desglosados no solo se cimenta, sino que encuentra su fundamento, pues es posible dilucidar de manera clara la idea de una forma de libertad como dominación existente en el pensamiento gramsciano y la relación intrínseca que esta guarda con los procesos educativos. Podríamos decir que si bien no es un concepto que pueda extraerse de manera simple, como una proposición exacta y diferencial, a las que regularmente estamos acostumbrados, logramos exponer de manera clara sus elementos a partir de los cuales le resultara relativamente fácil al lector caracterizarla.

Parte de la relevancia de lo que hemos analizado consiste en permitirnos inferir que la libertad como dominación querrá significar un tipo de libertad que sirve como elemento de dominación, encubrimiento y conservación de un modo de producción que deshumaniza a los individuos, pues no trastoca los elementos fundamentales de la realización del hombre, ya que no trata de transformar los

contenidos sino que dicha libertad permanece solo en el aspecto formal.

Teniendo en mente los principales elementos desglosados en el capítulo dos, y dado que para Gramsci los conceptos no tienen un contenido propio y único, sino que considera que este es adquirido a partir de las condiciones sociales y de los fines a los que se les quiera encaminar, retomó varios de estos elementos y los dotó de nuevo contenido para la formulación de su propuesta de libertad.

Para sustentar dicha propuesta, primero fue necesario exponer que para Gramsci los conceptos no tienen un contenido fijo, por lo cual no es posible encontrar una definición acabada de libertad. Argumenta, más bien, que los conceptos deben ser concebidos como categorías vivientes que adquieren sus características del momento histórico en que se desenvuelven. Por esta razón, para el teórico italiano la libertad debe ser entendida como un itinerario que se transforma y se replantea con el devenir social. La ligazón que establece dicho concepto con la cuestión educativa la encontramos en la autodeterminación, pues para él solo en la medida que se eleve culturalmente a las masas tendrán la capacidad de autodeterminarse y dirigir su destino hacia los fines sociales propuestos.

De acuerdo con esto, el teórico Sardo planteo una serie de elementos encargados de proveer herramientas a los subalternos, entre estos es posible localizar, desde una propuesta detallada de escuela –la que denominara “escuela

unitaria”– hasta la comprensión del Estado como pieza clave para la conformación de la cultura y de una renovada voluntad colectiva. Con la temática de la escuela “unitaria” trato de evidenciar la necesidad de dar sistematicidad y disciplina al voluntarismo existente en las clases subalternas. Enfatizo la necesidad de establecer una relación entre la escuela y los procesos productivos a través de una educación técnica y humanística que procurara reconocer la actividad teórica y práctica como parte de los individuos, ya que solo así se podría develar su carácter histórico y colectivo.

No obstante subrayo que la problemática de la conformación de los individuos no podría ser resuelta únicamente desde el aspecto escolar formalizado, sino que este encontraba su mayor expresión y penetración a través de los procesos educativos intrínsecos en la sociedad, por lo cual ambos momentos deben mantener una interconexión.

En esta segunda parte del trabajo se pudo apreciar nuevamente la figura del intelectual, pero ahora caracterizado por una relación más estrecha con las clases subalternas; pues para Gramsci es de estos mismos estratos de donde los intelectuales deben surgir y nutrirse para evitar convertirse en una clase burocrática como había pasado en algunos otros procesos históricos.

Después de todos estos elementos Gramsci introdujo la figura del partido, como conexión entre todos los procesos educativos y la conformación de una voluntad colectiva que tiene como finalidad transformar de manera consciente y

conducir a un nuevo tipo de sociedad donde el hombre pueda autodeterminarse, o en otras palabras ser libre. En esta etapa, dirá Gramsci, el partido tendera a desaparecer, claro esta que esto no ocurrirá como un suceso inevitable sino más bien dependerá también de la elevación cultural de las masas que llegado a un momento de desarrollo, y una vez que se hayan cumplido los fines propuestos, consideren pertinente su disolución.

Será importante decir que todo el proyecto gramsciano se desenvuelve dentro de una visión profundamente historicista, elemento que otorga a su propuesta y a todo su planteamiento un carácter dinámico que contribuye a comprender todos los elementos como cuestiones cambiantes por la acción del hombre colectivo.

En vista de los elementos expuestos, es posible decir que en el pensamiento gramsciano existe una propuesta de libertad como emancipación que toma como fundamento la educación. Pues para Gramsci solo a través de los procesos educativos es posible llegar a un nuevo tipo de civilización y por tanto a un nuevo tipo de libertad.

Mediante todas las categorías de la pedagogía liberadora de Gramsci, buscamos no sólo dar cuenta de la complejidad del concepto de libertad en su propuesta educativa, sino también demostrar la utilidad práctica de sus aportes al campo de lo educativo como herramienta indispensable para la construcción del hombre libre.

A pesar de los esfuerzos realizados y por la premura que amerita un trabajo de maestría nos vimos en la necesidad de dejar algunas temáticas sin desarrollar, las cuales estamos seguros hubieran sido de gran utilidad para resolver, reforzar y/o esclarecer algunos elementos de nuestra investigación. Tal es el caso de la relación entre el pensamiento de Gramsci y el momento histórico de su época, que es algo que no pudimos abordar con las debidas precisiones que dicha temática exigía.

Nos hubiera gustado también disgregar la influencia particular que tuvo la revolución francesa en la postura de libertad del pensamiento liberal italiano de la época de Gramsci, puesto que es notable la importancia y repercusiones que este proceso tuvo en el pensamiento italiano de su época. Consideramos que dada la naturaleza de este trabajo, el análisis de dicha temática hubiera resultado de gran utilidad para comprender un concepto tan complejo como el de la libertad.

Bibliografía

Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Ediciones Quinto Sol, México.

Alvarez Solís, Ángel O., “ Gramsci en México. Formación y desaparición del un archivo crítico”. En Cabezas, Oscar Arie (coomp.), *Gramsci en las orillas*, Editorial La cebra, 2015, pp.221-235.

Apple, Michael W., *Ideología y currículo*, AKAL, España, 2008.

Borg, Carmel, Buttigieg Joseph and Peter Mayo, *Gramsci and education*, Roman & Littlefield Pubisher, United Sates for America, 2002.

Brocoli, Angelo, *Antonio Gramsci y la educación como hegemonía*, Editorial Nueva imagen, México, 1984.

Buey Fernández, Francisco, *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, ediciones Grijalbo, México, 1977.

Buttigieg, Joseph A., “La educación en el conjunto de relaciones que constituyen la hegemonía”. En Kanoussi, Dora, *Gramsci en rio de Janeiro*, Plaza y Valdez editores, México, 2004, pp.57-69.

Ferraro, José, *Defensa de la propiedad por Marx y Engels*, editorial Nuestro tiempo, México, 1982.

Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Juan Pablos editor, México, 1975.

_____, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Juan Pablos Editor, México, 2013.

_____, *El Risorgimento*, Juan Pablos Editor, México, 2010.

_____, *Literatura y vida nacional*, Juan Pablos editor, México, 1998.

_____, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y el Estado moderno*, Juan Pablos editor, México, 1975.

_____, *Pasado y presente*, Juan Pablo Editor, México, 1990.

Hill, Debbie J., "A Brief Commentary on the Hegelian-Marxist Origins of Gramsci's 'Philosophy of Praxis'". En *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 41, No. 6, 2009.

Ibarrola, María, *Las dimensiones sociales de la educación*, SEP, México.

Kanoussi, Dora, *Una introducción a los cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci*, Editorial Plaza y Valdez, México, 2000.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI editores, España, 1987.

Liguori, Guido, "Los estudios gramsciano hoy". En Modonesi, Massimo (Coord.) *Horizontes gramscianos. Estudios entorno al pensamiento de Antonio Gramsci*, UNAM, México, 2013, pp. 81-97.

Louis, El Habib, Retracing, "The concept of the subaltern from Gramsci to Spivak: Historical developments and new applications". En *African Journal of History and Culture (AJHC)* Vol. 4(1), January 2012, pp.4-8, Disponible online en <http://www.academicjournals.org/AJHC>

Macciochi, María Antonietta, *Gramsci y la revolución de occidente*, Siglo XXI editores, México, 1975.

Manaccorda, Mario Alighiero, "Introducción". En Gramsci, Antonio, *La alternativa pedagógica*, Fontamara, México, 1992.

Marx C. y F. Engels, "Manifiesto del partido comunista" en *C. Marx y F. Engels, Obras escogidas TI*, Editorial progreso, URSS, 1974.

Marx, Carlos, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, Grijalbo, México, 1968.

_____, "Tesis sobre Feuerbach" en *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1980.

Mayo, Peter, *Gramsci and the politics of education*, Capital & Class 2014, Vol. 38(2), p.386.

_____, *Gramsci, Freire and Adult Education: Possibilities for Transformative Action*, Zed study editions, London, 1999.

Meszáros, István, *La teoría de la enajenación en Marx*, Ediciones Era, México, 1978.

Miranda Camacho, Guillermo, "Gramsci y el proceso hegemónico educativo". En *Revista Electrónica Educare*, vol. IX, núm. 2, 2006, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica. pp. 13-39.

Modonesi, Massimo Coord., *Horizontes gramscianos. Estudios entorno al pensamiento de Antonio Gramsci*, UNAM, México, 2013.

Modonesi, Massimo, *Subalternidad*, UNAM, México, 2012.

Ouviña, Hernán, "Praxis educativa y transformación social en la "obra de Antonio Gramsci". En Modonesi, Massimo(Comp.), *Horizontes Gramscianos*, UNAM, México, 2013, pp.304-311.

Portantiero, Juan Carlos, "La hegemonía como relación educativa". En Ibarrola, María, *Las dimensiones sociales de la educación*, SEP, México, pp.50-60.

Portelli, Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, Siglo XXI, México, 1973.

Revueltas, José, *Dialéctica de la conciencia*, ediciones Era, México, 1986.

Sánchez Vásquez, Adolfo, *El joven Marx: los manuscritos de 1844*, Editorial Ítaca, México, 2003.

Williams, Raymond, "Teoría cultural" en *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, 1980.