

De Spinoza a Gramsci: entrevista con André Tosel¹

Entre los autores de la tradición marxista, Gramsci es sin dudas quien más ha sido movilizado sin una genuina comprensión de sus conceptos: reducido a un pensador de la “hegemonía cultural”, la filosa crítica del comunista sardo es generalmente dejada de lado. André Tosel, un gran lector de Gramsci, ha buscado siempre destacar la medida en que la “filosofía de la praxis” y los *Cuadernos de la cárcel* implican una refundación filosófica y política del comunismo. En esta entrevista con Gianfranco Rebutini, Tosel repasa su trayectoria intelectual, que lo ha llevado a interrogar los textos gramscianos a través del prisma de los impases del comunismo histórico. De su fe católica al spinozismo, del encuentro con Althusser hasta la superación gramsciana del althusserismo, Tosel relata su apasionado camino desde el Dios oculto de la esperanza hasta la inmanencia radical de la historia. Esta lectura de la política como nueva intelectualidad de los subalternos puede encontrarse en su *Étudier Gramsci*, Paris, Kimé, 2016.

En la actualidad, usted es uno de los filósofos marxistas más prolífico y comprometido. Pero no siempre ha sido marxista y su compromiso político e intelectual estuvo, en un principio, ubicado bajo la rúbrica del cristianismo de izquierda ¿Podría hablarnos acerca de su recorrido, especialmente sobre la importancia de la religión para su militancia?

Para mí la religión (más precisamente el catolicismo de izquierda) fue un lenguaje y una práctica constitutiva de sentido y orientación, incluso antes que la filosofía, de la cual desconfiaba por su abstracción y alejamiento de la dimensión existencial. Me parecía que la filosofía tendía generalmente a abandonar lo real al dominio de especulaciones interesantes pero desconectadas. Es cierto que desde el fondo de mi provincia inculta no tuve acceso a lo mejor de la filosofía de la época en aquellos años de formación (1951-1961). Niza, con su dirección política localista y especuladora, con todo su turismo, con su indiferencia hacia la cultura, con su irreductible vocación histórica de derecha y extrema derecha, no brilla ni por la preocupación por el espíritu ni por acoger a los humanos más empobrecidos; y su luz en la materia continúa siendo una lucecilla².

A pesar de ello, la filosofía encontrada por la mediación de mi profesor de estudios superiores, Henri Passeron, lógico competente, defensor precoz de la filosofía analítica en Francia, culto y excelente pedagogo, fue el racionalismo riguroso e instruido de un pensador actualmente olvidado, Léon Brunschwig. Este filósofo desarrollaba una concepción auténticamente laica del espíritu (testimoniada por su estudio, en ese entonces clásico, *Spinoza et ses contemporains*), pero me parecía que él carecía del sentido del drama histórico, y que su pintura de las ciencias (rica en conocimientos) tenía un carácter autorreferencial y teleológico que cercenaba en las prácticas científicas su

¹ Entrevista realizada por Gianfranco Rebutini el 30 de Mayo de 2016. *Période*, mayo de 2016. Traducción: Felipe Pereyra Rozas. Revisión técnica: Pedro Karczmarczyk.

² Aquí el entrevistado utiliza un juego de palabras entre *lumière* (luz, pero también Ilustración) y *lumignon* (lumbre de una vela), cuyas resonancias son difíciles de volcar al español.

implicancia humana y su inscripción social. Con Diderot y Rousseau, con Kant, descubrí más tarde que el vínculo crítico de la filosofía con las ciencias es inseparable de una cultura de la ciudadanía y de la emancipación activa. La enseñanza nicense se hacía poco eco de los grandes debates que en aquellos años sesenta marcaban al pensamiento francés: el existencialismo de Sartre, la fenomenología de Merleau-Ponty, los interrogantes planteados menos por el “marxismo” del partido comunista francés que por el proyecto comunista (única fuerza de oposición creíble en aquel entonces en Niza y Francia), la emergencia de las ciencias sociales con el estructuralismo de Lévi-Strauss y el psicoanálisis en la versión de Lacan. Esta enseñanza se resumía al aprendizaje de tres filósofos de la institución académica: Platón, Descartes y Kant. Aristóteles, Leibniz, Hegel, no eran para mí más que meros nombres. Henri Passeron mantenía con coraje una posición política progresista, anticlerical y humanista, que lo llevó a ser detestado y calumniado por la conservadora y rencorosa intelectualidad local. El capellán del liceo decía fríamente que era un espíritu diabólico... De regreso de los campos de concentración, defensor del programa del Consejo nacional de la Resistencia, anti-estalinista, militante republicano anticolonial, él tuvo una incontestable función de estímulo en el plano ético y político. Pero sus referencias se apoyaban antes en la teoría de la justicia de Proudhon que en Marx, y ellas me planteaban confusamente el problema de la coherencia de su racionalismo analítico.

A pesar de este honorable racionalismo, la religión conservaba, a mis ojos, una irreductible función de interpretación. Esta atracción no se debía a mi familia. Mi familia directa era católica por conveniencia; mi padre era un hombre generoso, anticlerical y, de clase trabajadora, soñaba con un mundo “natural”, patriarcal y reconciliado. Me fui enterando de a poco que había sido militante vichista y miliciano. Esta revelación me causó estupefacción al principio y me hizo avergonzarse mientras forjaba mis convicciones “progresistas”, adquiridas alrededor de mis 17 años. Pero rápidamente tuve que entender que las elecciones políticas tienen una parte de contingencia, que llevan a bifurcaciones cuya necesidad es retrospectiva, que es necesario explicarlas más que demonizar desde de una buena conciencia “derecho-del-hombrista” (sic) a quienes se engañan y pueden volverse criminales. Es importante combatir las ideas y las prácticas, y transformar a su vez las elecciones, teniendo en cuenta lo que en las mismas se expresan demandas sociales que no fueron respondidas, humillaciones que no sanaron, ilusiones que no se disiparon. Mi madre, hija de inmigrantes italianos, era poco instruida, consagrada al hogar, y compensaba sus amarguras existenciales con una extraordinaria sensibilidad artística, especialmente musical, pero no tenía sentimiento religioso alguno. Sólo mi abuela, inmigrada a Niza apenas a los 17 años desde su Piamonte natal, viuda de guerra, pobre y audaz, manifestaba un sentido religioso, una fe tan sincera como supersticiosa, tramada de confianza en los curas y en los ritos, de esperanza (validada en la participación en una comunidad futura) en otra vida que compensaría los sufrimientos despiadados de esta. Ella verificaba el célebre análisis de Marx, más profundo de lo que parece: “La miseria religiosa es a la vez la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación sin alma. Es el opio del pueblo.”

Fueron dos capellanes del liceo, reunidos en la clase de octavo grado durante los cursos de instrucción religiosa (a los cuales mi familia me había inscripto por conformismo) quienes me convocaron a volverme miembro de la

Juventud Estudiantil Cristiana. Jóvenes precisamente, eran católicos de izquierda, militantes anticoloniales, y eran los tiempos de la guerra de Argelia. Miraban con encanto las conquistas sociales del CNR³ y defendían la laicidad. A pesar de su anticlericalismo, seguían siendo hombres de la institución, atados a la comunidad a-política de los creyentes. Así, soportaron una jerarquía que no les hacía favor alguno y que desconfiaba constantemente de ellos. Ambos tenían mucha esperanza en el aggiornamento del Concilio del Vaticano II y resultaron decepcionados. Uno de ellos, particularmente sobresaliente, era filósofo y habría podido ser obispo. Él permaneció en la base y se dedicó a numerosas asociaciones, prosiguiendo con una actividad filosófica y religiosa. Fue a través de ellos, que fueron los educadores que suplantaron a la familia, que yo aprendí lo que era la acción colectiva responsable y experimenté la esperanza de un mundo común mejor. Para mí, el debate críptico que atravesaba entonces a la Juventud Estudiantil Cristiana (movimiento integrado a la Acción Católica), entre evangelización por conversión y/o educación por acción ejemplar, se definió rápidamente en la práctica a favor de la educación.

Son las capacidades del *ethos* cristiano, concentradas en la figura de Cristo, para tornar más humana la inhumanidad propiamente humana, las que debían defender la causa del cristianismo mediante la participación en esta tarea común, más que la referencia a una institución que supuestamente detenta la verdad ante la cual habría que doblar la rodilla. No obstante, la institución seguiría siendo históricamente indispensable en la medida en que registró y transmitió este mensaje, mostrando, a pesar de sus errancias y la pregnancia del fantasma teológico-político, que el mismo no podía permanecer encerrado en el fuero interior de una conciencia privada. La institución había consignado, abandonado, traducido y a la vez traicionado el mensaje que, respecto del estado laico, hacía aparecer, en el cruce de las instituciones políticas, la referencia a una tercera comunidad, que vacilaba entre ser una metapolítica legitimadora del orden político imperante y una impolítica que plantea en su existencia de comunidad la carencia de toda sociedad.

La religión fue recuperada como una meta-interpretación del mundo que permitía salir del idiotismo del medio inicial, como una meta-ética que posibilitaba soportar la vida de la dominación, las vanidades de la acumulación capitalista, como una meta-política que trascendía el nihilismo esquizofrénico de las actividades de “entretenimiento” que desvían de aquello que vale en sí y para sí. Este progresismo cristiano, nutrido en alguna medida de Emmanuel Mounier, se relacionaba paradójicamente en el plano teórico con una concepción trágica de la existencia cuyas referencias serían, en filosofía, Kierkegaard, y sobre todo Pascal. Siempre lamenté no haber sabido ni podido elaborar una comparación clara entre Pascal y aquel que rápidamente se convirtió en una referencia permanente, Spinoza. Mis autores predilectos eran entonces Lautréamont, Rimbaud, Balzac, Dostoievski, Bernanos (al cual consagré mi primera exposición pública en un círculo cultural nicense). Pascal me dio un marco de interpretación teológico y filosófico que se vino abajo con la concepción de mi primer trabajo serio, consagrado a la crítica de la religión en Spinoza (disertación bajo la dirección de Henri Gouhier, 1963). El cristianismo agustiniano de Pascal daba cuenta a la vez de aquello que me parecía una contradicción ontológica y antropológica radical: la que opone, por un lado, la miseria humana de la violencia, las figuras del mal

³ Consejo Nacional de la Resistencia, órgano de la resistencia francesa (N. del T.)

causado o sufrido, la absurdidad de la existencia a la cual somos arrojados con angustia de manera incomprensible y, por otra parte, los poderes creadores del genio humano y su plasticidad. La doctrina de los “órdenes de magnitud”, la temática de la miseria humana sin Dios y de la grandeza humana con Dios, la función axial de Cristo, funcionaban como operadores de una fe posible, histórica y meta-histórica. En cierto momento creí que el proyecto pascaliano de una apologética de la salvación para el cristianismo tenía actualidad y que me era necesario retomarlo.

La lectura de Spinoza comenzó a deconstruir este proyecto mientras continuaba militando en la Juventud Estudiantil Cristiana y cumplía allí funciones de modesta responsabilidad. Las dudas sobre la dogmática cristiana, sobre la trascendencia de un Dios creador, sobre la mitología de la Resurrección, la toma de conciencia de la historicidad de las escrituras y la relatividad de la construcción hermenéutica, se sumaron a la crítica de la política de la institución eclesiástica. El respaldo otorgado a las clases dominantes, a su eurocentrismo colonial en plena guerra de Argelia, el patriarcalismo y el “familiarismo”, se mostraron como la verdad práctica de la meta-política católica, es decir, como la negación de su pretensión. Dudas teóricas y desacuerdo ético y político terminaron por llegar a un punto de ruptura que fue vivido sin problema. Un impulso se había agotado por su propio movimiento. Fue en la ENS⁴ donde este impulso se agotó y el encuentro con Althusser fue decisivo.

Usted llegó a París para ingresar a la ENS y tuvo allí dos encuentros importantes: Spinoza y el marxismo, por intermedio de Althusser, cuyos cursos usted comenzó a frecuentar. En esta época usted todavía estaba políticamente comprometido con el espíritu de Testimonio Cristiano y como militante de la Juventud Estudiantil Cristiana, pero también es la época de la guerra de Argelia ¿Cuál ha sido el lugar de la lucha por la independencia de Argelia en su recorrido militante y, acaso, intelectual?

Cuando conocí a Althusser yo ya tenía una orientación de trabajo sobre la crítica de la religión de Spinoza, basada sobre la lectura del *Tratado Teológico-político*, texto poco comentado, con la excepción de Alexandre Matheron, Sylvain Zac en Francia, y de Leo Strauss, quien fue mi principal inspiración pero que era desconocido en ese entonces. Althusser me animó con entusiasmo a llevarlo a cabo. Entonces, seguí el seminario que realizó con sus discípulos y amigos y que devino posteriormente en *Lire le Capital*. Para mí fue un shock, un giro. Decidí entonces trabajar sobre Marx a quien vi, en primer lugar, como el continuador de Spinoza: crítico de las autoridades económico-político-teológicas, y al mismo tiempo, como un pensador epocal de la emancipación, el que concibió (*concepteur*) y el político de una práctica diferente de la filosofía, inmanentista, anti-metafísica, materialista de un nuevo tipo. Al mismo tiempo, tuve que llenar los grandes vacíos de mi cultura filosófica provinciana trabajando sobre todo los clásicos, especialmente Aristóteles y Hegel, que para mí sigue siendo el filósofo no superado; intenté asimilar los elementos vivos de aquella *épistémè* que mis compañeros de escuela, de mi misma edad, sabían hacer trabajar con un poder teórico que me confundía ¡Qué inmenso retraso de mi parte! Descubrí a Bachelard,

⁴ Escuela Normal Superior de París (N. del E.)

a Canguilhem, a Foucault (que estaba en tensión con el marxismo althusseriano), a Levi-Strauss, a Lacan (que nos lo explicaba Althusser mismo) y a Jacques-Alain Miller. En la ENS seguí los cursos de Bourdieu, de Serres y, sobre todo, de Derrida, que me hizo descubrir a Husserl y a Heidegger, autores que, sin embargo, me costaba asimilar. Conocí los cursos extraordinarios de Deleuze sobre Spinoza. Era necesario, al mismo tiempo, desconstruir una inmensa tradición sin conocerla en profundidad y construir una nueva práctica de la filosofía a partir de un Marx criticado y repensado, aun cuando yo no me lo había apropiado realmente en toda su complejidad ¡Qué confusión en mi cabeza! ¡Cuántos estímulos excepcionales a los que, sin embargo, era difícil dar vida y aprovechar! ¿Cómo orientarse en esta profusión de riquezas?

Entonces decidí ubicarme y orientarme siguiendo la veta marcada por Althusser en sus dos movimientos: de Spinoza a Marx y de Marx a Spinoza. Es este doble movimiento el que constituye la originalidad de la propuesta althusseriana y que él reconoció irónicamente como su “crimen”: “nosotros fuimos spinozistas”, dice en la *Defensa de Amiens*. Yo había recorrido sobre todo el primer movimiento.

Marx continuaba a Spinoza al inaugurar un nuevo continente, el continente historia, abierto por la crítica de aquello que constituía un nuevo complejo teológico-político: el complejo teológico-económico-político, aún más opresivo, aún más hostil a pesar de sus promesas de expansión del poder de pensamiento y de la acción tanto colectiva como singular. Sin decirlo, Marx había heredado la ontología relacional, inmanente y causal, de la *Ética*, aquella de la estructura modal-sustancial de la totalidad de las cosas producidas/productoras en la cual había inyectado la dimensión de un proceso dialéctico original. Él se había adentrado en “la lógica específica de este objeto específico” que es el modo de producción específicamente capitalista, recusando todo finalismo antropomórfico y antropocéntrico humanista, desmitificando la ilusión que representa la constitución trascendental de la práctica por un sujeto o una intersubjetividad (origen que adviene a sí como fin a través de una salida fuera de sí). Spinoza había herido de muerte a la estructura especulativa y trinitaria de lo real que me había fascinado en el devenir humano-divino de la salvación cristiana que Pascal usó como esquema al insistir sobre la mediación trágica de Cristo y que Hegel había repensado como representación de lo absoluto y anticipación del Concepto. Al mostrar la objetividad producida e impersonal de las relaciones de producción, Marx validaba la antropología realista de Spinoza según la cual no existen más que relaciones de composición, descomposición y recomposición transindividual de los deseos de existir, no hay más que producción de esas relaciones, definiendo lo que es bueno o malo más allá de toda temática absolutista del mal y del pecado. La ética de la alegría exige comprometerse con la política de una lucha de clases en varios niveles, que tiene por meta inmanente la supresión de situaciones en las cuales la dominación deviene insoportable, injustificable e inútil para la mayoría, para las multitudes.

Al mismo tiempo, la religión perdía para mí toda función de *explanans* y se volvía un *explicandum*, una realidad social e histórica por comprender, explicar y combatir en las coyunturas en las cuales se manifestaba como una visión del mundo que legitimaba políticamente la dominación en su meta-política y cada vez que degeneraba teóricamente en superstición masiva organizada por un aparato hegemónico. Por aquellos años la guerra de Argelia fue la prueba que verificó estas críticas. Yo militaba todavía como miembro del Bureau Nacional de la Juventud

Estudiantil Cristiana, que había tomado posición contra la guerra en Argelia, por la paz y por una política de descolonización en solidaridad. La masacre de Charonne (muerte de militantes comunistas perseguidos por la policía y ahogados en la estación de tren homónima) sería ocasión de la confrontación que llegó a ser inevitable entre el equipo nacional de la Juventud Estudiantil Cristiana y el arzobispado de París, que quería cuidar de los partisanos católicos de la Argelia francesa. La condena (el culatazo) cae y el equipo abdica. Para mí, ésta fue la ruptura con la Iglesia Católica. Así llega un momento en que la meta-política que definió la alteridad religiosa se convierte en política; ella no es más que ésta (*nisi aliud*) según la expresión de Spinoza y no aspira a la emancipación humana; su pretensión de actualizar el orden sobrenatural de la salvación se invierte solapadamente en consagración del orden político natural (en lo que tiene de más violento) y en reproducción de la institución eclesiástica. Yo suspendí toda relación con el catolicismo, también con el de izquierda, porque a pesar de sus méritos históricos sucumbía bajo la ilusión.

Sin embargo, no dejé de interesarme en la religión como forma simbólica, puesto que sabía que era contradictoria y múltiple. No solamente podía repensarse como aquello que Ernst Bloch ha llamado magníficamente “el ateísmo en el cristianismo”, sino que la misma podía también, paradójicamente, a partir de lo que ella tiene de impolítica, definida como la norma ausente de una comunidad no ya trascendente, sino “diferente”, de la cual no puede eliminarse en modo alguno la idea de su advenimiento, puesto que esta (idea) no sería sino lo más elementalmente “común”, tornarse en una crítica radical de todo poder, im-poder. Si en el momento este aspecto pasó a un segundo plano, nunca hice profesión de ateísmo militante, puesto que ésta es una posición privativa y usualmente susceptible, una vez superadas las luchas por la libertad y la fraternidad que la hicieron indispensable, de naufragar en la vulgaridad de una pausa estética y en la ausencia arrogante de pensamiento. Pascal constituye aún un testimonio del hecho de que es más fácil reducir la meta-política de la religión a su traducción política realista que dar cuenta de la genealogía de las formas religiosas y de su pluralidad contradictoria a partir de la matriz de las relaciones de producción de los intereses ¡Que chato! Sucede lo mismo con Vico. Se habrá reconocido allí una nota conocida del propio Marx escrita en el libro I de *El capital*. En fin, no hace falta confundir la meta-política, que generalmente es una política (denegada y disimulada) realizada por otros medios, y la im-política, que consiste en poner a distancia el orden de lo político y las relaciones de poder por la impugnación radical del poder. No se reduce a lo imaginario utópico de un otro mundo, de un cielo separado de la tierra, sino que se define por lo simbólico de otra relación con la tierra o con la condición terrena en el seno de ésta, por una relación de impoder. Este concepto fue elaborado en Italia por el filósofo Roberto Esposito. No se ha notado lo suficiente en Francia que el mismo concepto fue desarrollado por un filósofo y teólogo católico, amigo íntimo de Althusser y destacado intérprete de Spinoza, el Reverendo Padre Stanislas Breton, espíritu especulativo excepcional, especialista en teología negativa y políticamente... comunista. Éste fue retomado por mi amigo Jean Robelin cuya obra, realmente importante, es por desgracia desconocida en la provincia filosófica universitaria. Mi lectura de Spinoza, en esta época, peca por una tendencia hiper-racionalista a engendrar el todo de la religión a partir del temor y la esperanza como matriz de la superstición. Si la distinción entre religión y superstición es interior a toda religión monoteísta que pretenda ser la verdadera

y que se delimita a sí misma de las otras denunciándolas como falsas, como superstición, Spinoza hace de la superstición una consecuencia siempre posible de la religión revelada, un devenir supersticioso, pero mantiene la distinción. La religión no es más que una forma transformada de la superstición. Me tomó tiempo comprenderlo. Es la existencia del proceso que ha transformado en cuasi religiones políticas a las concepciones explícitamente ateas o laicas, lo que me hizo comprender la complejidad de las relaciones entre lo ideológico, lo imaginario y lo simbólico capaces de movilizar a las masas informando su visión del mundo. El criterio decisivo es práctico, se trata de la capacidad de las concepciones de mundo para volver posible una existencia singular y colectiva que promueva una forma de sociedad que haga posible, en y por el *agon*, la búsqueda de lo verdadero y de las interfaces comunes, en condiciones de soportar la crítica de sus propios presupuestos y de su propia fetichización. No sólo los dogmas del creacionismo sostienen la mitología de la historia sobrenatural de la salvación. La filosofía crítica siempre tiene dificultad para entender los fenómenos religiosos y sus instituciones.

Entonces usted se vuelve marxista, pero continúa trabajando sobre Spinoza ¿Cómo entiende las relaciones entre sus investigaciones sobre el filósofo holandés y sus investigaciones en filosofía marxista? El “crepúsculo de la servidumbre”, título de su ensayo de 1984 sobre el Tratado teológico-político ¿es para usted un insumo provechoso para pensar la emancipación a partir de una posición marxista?

Ese libro de 1984 consigna más bien el primer movimiento que me conduce de Spinoza a Marx, en el cual la salida que Marx representa me permite comprender retrospectivamente las virtualidades del punto de partida en el TTP. Althusser había desarrollado desde el principio un movimiento diferente, que no consiste tanto en hacer de Marx la realización de Spinoza, sino, a la inversa, en usar ciertos aspectos de la problemática spinoziana para proceder a una crítica de los elementos de una dialéctica idealista todavía presentes en el Marx de *El capital*. Spinoza interviene como un recurso importante para proceder a la *emendatio intellectus*, a la rectificación o reforma (más que purificación) de la problemática filosófica de Marx, para utilizar el título de una obra famosa del propio Spinoza, y entonces proceder a la reforma de la teoría y la práctica del movimiento obrero comunista y, por consiguiente, asegurar la justa comprensión de la emancipación misma. Estos elementos son múltiples:

Crítica de la teología del sentido que se establece en torno al triple mito del origen definido como un *en sí*, de la alienación del origen-en sí en un *para otro*, y del fin como retorno al *en sí* del principio alienado en la presencia consumada del *en sí* como un *en sí para sí*.

Rechazo de la posición de un Sujeto como condición trascendental de la constitución de lo real sobre el fondo de la dualidad entre cuerpo y espíritu.

Recusación del proceso por el cual se opera el redoblamiento de las certidumbres en la Verdad, eliminación de la creencia en un advenimiento de la Razón que disipe las tinieblas y produzca un mundo que sea realización de la razón misma.

Posicionamiento de la Ciencia como anulación de toda relación ideológica o imaginaria con las relaciones que estructuran las prácticas sociales.

Desmitificación de toda visión moral del mundo basada sobre el pecado y la culpabilidad.

Estos filosofemas spinozianos permiten comprender mejor la práctica social y reformular el comunismo como algo diferente del fantasma infinito del dominio infinito de la condición de la condición al interior de una filosofía de la historia fundada en la identidad entre lógica e historia. Ellos permiten pensar la relación entre una teoría de la historia, uniendo estructura y coyuntura, y el análisis-transformación de las relaciones sociales en el seno de coyunturas determinadas. Permiten una definición de la ideología como relación irrebasable con las relaciones sociales, como objeto indefinido de crítica. Es este segundo movimiento el que mis otros ensayos sobre Spinoza pretenden desarrollar.

En 1994, usted dedica a Spinoza otro ensayo « Del materialismo de Spinoza», en el cual el objetivo parece clarificarse respecto a la investigación filosófica de una premisa del pensamiento de Marx y de su materialismo ¿Podría decirnos más sobre esto?

Yo intenté mostrar que la invocación de una tradición materialista, en su momento devenida tradicional en los marxismos, se concentra en algunas tesis o filosofemas que siempre están en tren de realización y de particularización, lo que puede dar lugar a configuraciones diversas y opuestas. Spinoza ha dado una versión a la vez crítica y afirmativa de estos filosofemas configurando algo que no es un materialismo naturalista, sino un materialismo relacional (référentiel), comprendido en función de niveles de organización de formas complejas que integran las relaciones entre modos-cuerpos (que también son modos-espíritus) en el seno de los cuales figuran los cuerpos sociales con su espíritu. Éstos no son imperios dentro de un imperio, ni derivados pasivos de procesos naturales “puros”, biocosmológicos, sino cuerpos sociales complejos, todos ellos susceptibles (según mecanismos a analizar) de producir sentimientos, afectos e ideas más o menos adecuadas que pueden ser conservadas pero que deben necesariamente (re)producirse sobre un fondo indefinidamente reproducible de ideas inadecuadas. Esta vez se trata explícitamente de la política, de una ontología política de la potencia, ampliada por los deseos, comprendida según sus propios conceptos. Estos últimos no dan al orden humano una superioridad *a priori*, sino que definen la complejidad de un nivel complejo singular en el que son posibles, en la inmanencia, los devenires activos de las masas y de las singularidades, y en el cual amenazan siempre devenires pasivos, en una tensión indecible, como lo muestra la relación entre los deseos de la multitud constituyente y los poderes soberanos constituidos. De esta manera, la democracia es de hecho el mejor régimen producido por el *ingenium* humano, pero no por ello garantiza su duración ni evita catástrofes despóticas, recaídas en la tristeza y en la violencia teológico-política.

Marx desarrollaría también un materialismo relacional (référentiel) específico de la práctica, inacabado y problemático. La parte más elaborada es la crítica de la economía política, fundada en la crítica de la sumisión formal y real del

trabajo y de las actividades humanas por el capital y sus contradicciones (la lucha de clases que define la relación social de explotación ampliada). Este materialismo histórico de las prácticas sociales no se inscribe en una ontología general que abarcaría desde la estrella y el átomo a la célula y la vida, y se extendería desde ésta a las sociedades (con sus leyes necesarias y sus categorías universales). El materialismo relacional marxiano excluye todo naturalismo, pero implica estructuralmente una reflexión profunda sobre la relación de la actividad que define como energía específica con esos recursos que son simultáneamente sus límites móviles, las energías bio-cosmológicas que pueden ser presupuestas, o explotadas, o hiper apropiadas, pero en cualquier caso siempre socializadas e historizadas. La praxis es el referencial (référentiel) como conjunto de prácticas en procesos. Este conjunto, se inscribe evidentemente, por la producción, en una historia de la vida y de las energías bio-cósmicas que ella modifica, pero se articula con el terreno artificial de la energía humana y se objetiva en totalidades sociales diferentes y sucesivas, cuya constancia es transitoria. Este materialismo relacional (référentiel) encuentra una dificultad clásica que se expresa en la metáfora arquitectónica formulada por el mismo Marx, aquella del todo social como edificio formado por una base y niveles sucesivos, la pareja estructura económico-social/superestructura política y jurídica y superestructura ideológica. Dos cuestiones atormentan este materialismo relacional (référentiel) y lo obligan a complicarse: primero que nada: a) ¿Cómo dar cuenta de las prácticas de conocimiento que pueden formar los actores sociales al interior de las relaciones de producción y que son relativas a la totalidad social en la cual son ubicados en primer lugar? ¿Cómo diferenciar estas formas en cuanto a su contenido de conocimiento y tomar en cuenta el pasaje de las unas a las otras (sentido común, ideología, religiones, conceptos científicos que aspiran a la objetividad, ordenamiento filosófico)? b) ¿Cómo y cuándo las formas de conciencia propias de los agentes sociales inscriptos en los conflictos necesarios pueden condicionar las acciones de transformación de la estructura y las superestructuras? La específica relacionalidad (*référentialité*) materialista específica concebida por Spinoza y la concebida por Marx, según me parece, pueden cuestionarse recíprocamente para producir un mejor conocimiento de los referentes (*référents*) y una mejor actualización práctica de las capacidades humanas. Éste es el nudo que está en el centro de los trabajos que he podido esbozar.

En la filosofía marxista que usted desarrolla se hace un lugar importante al marxismo historicista italiano y en particular a Antonio Gramsci ¿Cómo es que usted llega a interesarse por Gramsci? ¿Qué recorridos y caminos llevan de Marx a Althusser y a Gramsci?

El tránsito a Gramsci es antiguo y hoy en día se precisaría una elucidación teórica para evitar que mi trabajo se disperse en un bricolaje, lo cual es, de todas maneras. Descubrí a Gramsci a partir de la indicación que me hizo en Niza Eric Weil, quien concluía allí su carrera; tuve la chance de seguir el seminario que él me había pedido cursar... sobre Engels y Marx. Ese gran intelectual liberal-social que él era -podría haber sido un Croce francés por su inmensa cultura y por su capacidad filosófica de interrogar, en su *Lógica de la filosofía* (una obra bastante poco conocida), a Kant y Hegel, a Marx y Weber- me hizo dar cuenta de que mi orientación debía llevarme a encontrar a Gramsci. Ese encuentro ocurrió al

redactar el largo capítulo de *La historia de la filosofía* de la Pléyade (Paris, Gallimard, 1974) consagrado a “El desarrollo del marxismo en Europa occidental desde 1917”.⁵ Esta contribución fue, por lo demás, mi primera publicación. Gramsci me interesó por su lucidez histórica, por su capacidad analítica concreta, sólo igualable a la de Marx y, en el seno del marxismo del siglo XX, a la de Lenin, y por su novedad teórica y política. Es bajo estos tres puntos de vista que tomé parte, con bajo perfil pero con tenacidad, en la confrontación, implícita al principio y luego más explícitamente, con aquel que me había introducido en Marx y a varias otras cosas, Louis Althusser, por quien siempre sentí reconocimiento, admiración y afecto. Mi orientación fue inscripta, sin que lo comprendiera inmediatamente, en la famosa ecuación de Gramsci que inquieta tanto a los comentaristas ávidos de divisiones “puras”: filosofía=historia=política. Yo me alejaba lenta pero irreductiblemente de Althusser, sin negar su destacable función crítica.

1. Sobre la lucidez histórica

Althusser supo dar la medida de la crisis del comunismo de tipo soviético, que era también el del Partido Comunista Francés. Este partido supo hacerse, relativamente, nacional-popular de masas, representante de la clase obrera fordista y de los trabajadores de empresas nacionales; había organizado un mundo de importantes relaciones sociales e instituciones de vida; gozaba en 1945 de un aura importante en el seno de las capas intelectuales y en los círculos de la cultura. Había experimentado una política democrática de alianzas. Pero vivía una contradicción estructural en virtud de su vínculo mimético con el partido comunista de la Unión Soviética: mantenía el dogma indestructible de una dictadura del proletariado definida como medio violento para llegar a tomar el poder y para, a partir de la fusión entre el Estado y el Partido, producir una sociedad Una, articulada en torno a un plan central, de una estructura política unitaria autocrática y de una cultura del Estado dogmática, aquella del marxismo-leninismo. En los años sesenta esta síntesis llegó a su límite. El proyecto de la Unión de la izquierda se hacía sin basamento teórico fuerte. Althusser había visto los límites del Partido Comunista Francés a la vez en la timidez de su política anticolonial (especialmente en Argelia), en su incapacidad de criticar el modelo soviético, en sus dificultades para percibir los cambios de la sociedad francesa y, por encima de todo, él denunciaba la esterilidad del marxismo-leninismo, una ideología de aparato estéril en materia teórica y filosófica, en el momento en el que la escena teórica francesa era un hervidero. Así, Althusser comenzó a buscar respuestas en una salida por izquierda del estalinismo, sobre la cual orientó su lectura de Marx, su teoría de las prácticas, y también sobre Mao y su teoría de las contradicciones y su sobredeterminación. Él tomó, poco a poco, por referencia histórica la revolución cultural china. Aquello parecía renovar la dictadura del proletariado leninista desde la base, a partir de la insurrección popular en los lugares de trabajo y, desde la cima, en los aparatos ideológicos del Partido y el Estado. Profundamente leninista, Althusser tenía poca confianza en lo que se llamaba “estrategia democrática de transición al socialismo”: dudaba de la eficacia de la estrategia de la “democracia progresiva” del Partido Comunista Italiano, inspirada en Togliatti y atribuida a Gramsci por este último. La esperanza china fue

⁵ Hay traducción castellana: Belaval, Yvon (dir.) *Historia de la filosofía*. Vol. 9: *Las filosofías nacionales. Siglos XIX y XX*, Madrid, Siglo XXI, 1984, pp. 284-462.

frustrada, pero las dudas acerca del oportunismo dogmático y el revisionismo servil de la política y la teoría del partido francés e italiano fueron confirmadas.

El mérito considerable de Althusser ha sido el de plantear los problemas teóricos en relación con el devenir del movimiento obrero, el de haber historizado la teoría y la práctica de un modo diferente a como lo hacían, en la misma época, Henri Lefebvre o Jean Paul Sartre (a quienes él minimiza, sin duda por voluntad de ejercer la hegemonía filosófica aunque, paradójicamente, en el espíritu sin embargo denegado del marxismo-leninismo aborrecido). En el mismo momento; después de la revuelta de 1968 y de un interludio pro-chino, comprendí que Gramsci había sabido, en su tiempo, historizar la relación entre los elementos de la teoría revolucionaria marxista y las formas y las perspectivas del movimiento obrero revolucionario marxista, inscribiéndose también de entrada en el camino de Lenin y problematizando este leninismo. En los *Cuadernos de la cárcel*, al término de un examen complejo y tormentoso, de un esfuerzo sin precedente de “reconocimiento” de situaciones históricas, la filosofía de la praxis era comprendida como el marxismo que debía ser construido por un nuevo período de la historia, aquel de la revolución pasiva. Ejercida por las clases dirigentes capitalistas sobre las masas subalternas para volverlas pasivas en su resistencia misma, y para limitar su acción en primera persona y la de su organización, la revolución pasiva dirigida por las elites capitalistas canalizaba las resistencias de las masas populares en formas siempre nuevas, alternando consenso y fuerza, para reproducir su hegemonía a través de relaciones de poder indescifrables. Los fascismos industrialistas y el fordismo democrático liberal son formas contemporáneas de revolución pasiva (1935). Sin embargo, Gramsci se pregunta si la construcción socialista en la URSS todavía está en condiciones de ser expansiva y de hacer frente a la revolución pasiva. Él interroga a la forma partido y al Estado, que deben extenderse a la sociedad civil. Mientras que Althusser deconstruye a justo título la categoría de filosofía de la historia universal, Gramsci es capaz de producir un diagnóstico de coyuntura más integrador y más diferenciado, inscripto en un relato de la historia moderna que se globaliza.

2. Sobre la capacidad analítica concreta

Althusser supo analizar bien la situación filosófica francesa en su coyuntura y apropiarse de los elementos importantes: ruptura epistemológica definida por la filosofía de la historia de las ciencias francesa (Bachelard, Cavaillès, Canguilhem, Foucault), importancia de la articulación entre la teoría de la sociedad como todo con dominante y la teoría psicoanalítica de la individuación humana y de las formas de subjetivación (Freud y Lacan). Supo cruzar esta última con la teoría gramsciana de los aparatos de hegemonía para construir una teoría de los aparatos ideológicos del Estado fundada sobre una concepción original de la interpelación ideológica y su carácter irreductible. Esta apertura permitió análisis concretos de aparatos como la escuela o los sistemas políticos, incluyendo particularmente al partido comunista. Dicho esto, uno no encuentra en él análisis concretos históricos elaborados de situaciones concretas. Dos excepciones son dignas de mención: a) la crítica justificada de la tesis del capitalismo monopolista de Estado desarrollada por los economistas del Partido Comunista Francés en los años sesenta y setenta y b) en los últimos textos, una extraordinaria evocación del cambio histórico que constituye la forma actual de la revolución pasiva: la mundialización capitalista, de la cual señala, con gran honestidad, que desafia las herramientas marxistas de

análisis. Esta limitación se debió, de hecho, al peso ejercido por la condición disciplinaria del Partido Comunista Francés, que impelía a sus intelectuales a quedarse en el comentario abstruso de los informes de los congresos del partido, a obedecer las recomendaciones de línea oficial y condenaba a los “filósofos del partido” a quedarse en el comentario de la línea (que no puede ser otra que la justa) y a seguir sus sinuosas variaciones. Althusser debió someterse a esta modalidad para hacerse entender mientras opinaba de manera diferente a la línea de la dirección y nunca llegó a presentar sus propios análisis, salvo en raras ocasiones, siempre centradas en cuestiones de doctrina relativamente puntuales (como la supresión de la dictadura del proletariado del estatuto del partido). Entre los marxistas franceses, sólo Henri Lefebvre tuvo la capacidad para el análisis concreto del *multiversum* humano. Ante todo, Althusser fue, siguiendo a Marx, el pensador y el apreciado impulsor de la cuestión de la teoría y de la filosofía.

Gramsci no tuvo que soportar estas constricciones o las esquivó. Manifestó tempranamente una gran libertad de espíritu y, a su vez, una incomparable amplitud de intereses, tanto en los inicios durante su período de simple militante (1914-1922) como luego en su período de dirigente del partido comunista italiano (1922-1926), cuando el peso de la Internacional Comunista se hacía sentir. Los años de prisión le obligaron a utilizar un lenguaje a menudo críptico por dos razones: por un lado, un respeto al menos formal por la línea de la Internacional y lealtad al compromiso comunista y, por el otro, la censura carcelaria. Pero en sus informes políticos y en sus textos culturales posteriores a 1926, Gramsci no dejó de analizar de manera concreta la situación concreta, tanto nacional como internacional, tanto política como económica, social, cultural, filosófica y política. Los análisis del fascismo de los años de los años 1920 y el *Ensayo sobre la cuestión meridional* de 1926 lo demuestran. Continúa estos análisis en los *Cuadernos de cárcel*, incluso si lo hace de manera esópica. Así, se hizo posible reconstruir hoy en día los análisis concretos de las situaciones concretas de los años 1929-1935.

Los *Cuadernos de la cárcel* dan muestra de una explosión cuasi enciclopédica de las notas y ensayos en los que el objetivo es la comprensión elaborada, en sus más diversos aspectos, del *multiversum* contemporáneo. No se trata, por cierto, de una enciclopedia, sino que lo que resulta asombroso es la búsqueda de una coherencia sistemática inacabada y operatoria. La búsqueda de Althusser es más pobre y no se puede comparar con este esfuerzo sin precedente desde Marx en la historia del marxismo. Se trata a la vez de una ampliación y de una profundización (claramente desigual) histórica y geográfica, temporal y espacial, teórica y lingüística, filosófica y estética. Entran en escena los intelectuales y la sociedad civil, los tipos de Estado, los partidos, las formas de revolución, la historia de la Revolución Francesa, el Resurgimiento, Alemania, Inglaterra, el Oriente, los Estados Unidos y el fordismo, los fascismos y los cesarismos, los consejos obreros y el mercado organizado, el Renacimiento y la Reforma, la Nueva Política Económica, Maquiavelo y Guicciardini, el idealismo alemán, Hegel, Sorel, Croce, Gentile, los teóricos de elite, el pragmatismo, los aparatos de hegemonía (escuela, iglesia, periodismo, jesuitas, Rotary y la masonería), la formación de la voluntad colectiva, los conformismos, la cuestión de la individualidad histórica y el psicoanálisis, la cuestión de la lengua y los dialectos, la gramática, la literatura, el futurismo y Pindarello, el folclore, los contenidos del sentido común y sus expresiones inferiores (lorianismo, brescianismo), la filosofía en sus modalidades diversas, la crítica de la sociología materialista-histórica de

Bujarín, la reelaboración de la dialéctica. Esto no es un inventario a la Prévert, es la simple enunciación desordenada de los temas gramscianos, de los que se puede medir la amplitud por el actualmente irremplazable (con sus seiscientas entradas y sus novecientas páginas) *Dizionario gramsciano* (Roma, 2009), de Guido Liguori y Pasquale Voza.

3. La novedad teórica y política

Descubrí poco a poco, a partir de la edición de Gerratana, que las antologías, aunque necesarias, por desgracia desfiguran. La propuesta de una filosofía de la praxis recuperaba al mismo tiempo una deconstrucción/reconstrucción de los conceptos de Marx y un revisionismo revolucionario que no liquidaba a Marx al limitarse a hacer aparecer las dificultades y las aporías, sino que, más allá de las figuras históricas de la teoría y de la práctica del movimiento obrero marxista de las dos Internacionales, ofrecía una nueva vía. Estos son los elementos constitutivos que siempre me unieron más fuertemente a Gramsci.

Más allá del determinismo mecanicista y el puro voluntarismo, una nueva concepción de la causalidad histórica articuladora toma en cuenta las estructuras objetivas, devenidas automáticas, y los espacios de las relaciones que forman totalidades transitorias. Éstas hacen posible la acción mediante la formación de voluntades colectivas y singulares. La acción sale de la pasividad que se opera por la práctica de una cultura del conflicto (el espíritu de escisión tan a menudo olvidado) y es sancionada por la producción de un consenso que no se debe idealizar como pura comunicación dialógica, como lo hizo la versión social demócrata italiana del gramscismo, que fue más post-togliattiana que la obra de Togliatti mismo, a quien le debemos de todas maneras la publicación de los *Cuadernos de la cárcel*.

Problemática de la hegemonía, unidad móvil de dominación de clase y de dirección del bloque Estado/sociedad civil. Se encuentran presentes los elementos de una teoría del todo social mucho más rica que la caricatura dada por Althusser (que no ve allí más que un avatar de la totalidad expresiva hegeliana), un análisis de los elementos de una teoría original de la historia moderna tomada en su proyección espacial geopolítica, bastante alejada de la acusación sumaria de historicismo lanzada por Althusser. La mundialización capitalista es analizada en términos de poder de asimilación y des-asimilación de las masas subalternas, y es esa la forma ampliada contemporánea de la relación capital-trabajo.

Elaboración de una ciencia y de un arte de la política combinando Lenin y Maquiavelo (haciendo la crítica de cierto leninismo) y transformación de la teoría de la revolución. Gramsci pone en juego dos pares de categorías histórico-estratégicas: a) guerra de movimientos/ revolución francesa, 1848, revolución de 1917, versus guerra de posiciones (acorralamiento del Estado por investidura de la sociedad civil y los aparatos de hegemonía); b) revolución permanente versus revolución pasiva, siendo ésta el terreno de la lucha de hegemonías. Él analiza en este cuadro la pluralidad de las formas políticas y de partidos, la dialéctica de la espontaneidad irremplazable y de la disciplina necesaria.

Importancia específica de la transformación del sentido común de las masas en buen sentido por la crítica de sus contenidos y elaboración de una filosofía coherente, rica en su problemática y en sus propias categorías. Ésta se erige como concepción del mundo, no solamente como representación o imagen del mundo social-histórico, sino como producción de otra forma de pensamiento y de

institución de mundo, fundada sobre la actividad polimorfa de las masas organizadas. Ella se quiere lucha teórica, política e histórica explícita contra el inmenso esfuerzo de las castas dirigentes, tendientes a volver pasivas a las masas para siempre. Es una reforma de la filosofía comprendida como elemento elaborado de un continuo que va del folclore, del sentido común de la ideología y la religión hasta las ciencias y la filosofía en el nuevo sentido técnico del término.

Consideración del lenguaje, que es inmanente a este continuo ideológico y a todos los aspectos de la cultura, comprendida ella misma como objeto de la hegemonía y como informada en los aparatos de hegemonía.

¿Se podría considerar la atención que usted presta al comunista italiano como una respuesta a Althusser, con quien usted siempre guardó una relación de proximidad crítica? ¿Cuál es el lugar del historicismo en su concepción del marxismo y qué relación tiene con el materialismo dialéctico?

Gramsci me ha dado una orientación filosófica y política más comprensiva y más analítica, pero no se trata de una competencia entre Althusser y Gramsci. La diferencia entre las coyunturas históricas no puede olvidarse. Gramsci interviene como dirigente político de primer plano, reducido al silencio y siendo minoría en su propio partido, preocupado por el porvenir del movimiento comunista al cual sacrifica su vida. Él busca las formas de una nueva expansividad anti-revolución pasiva, es decir, materialmente capaz de asimilar a las masas subalternas al más alto grado posible de actividad y de pensar en las formas económicas, políticas y culturales capaces de reducir la triple condición, la triple dualidad que configura la condición: las dualidades dominante/dominado, dirigente/dirigido, ignorante/sabio. Althusser, filósofo de profesión y militante intelectual de base, interviene en un cuadro más limitado, en el cual la aparente renovación del comunismo después de 1945 revela sus falencias y exige una refundación. Plantea las preguntas precisas, forma los espíritus y propone un marco teórico siempre inestable. Su obra tiene valor por su dimensión aporética y por su capacidad crítica. Las preguntas que no dejó de plantearle a Gramsci están desplazadas. A la puesta en duda del historicismo, sumamente injustificada, sucedió en el texto de 1978 "Marx dentro de sus límites" (*Écrits philosophiques et politiques I*) una crítica interesante de la concepción ético-política del Estado y de la problemática de la hegemonía, juzgada en definitiva confusa y no operatoria.

La acusación de historicismo que le hace a Gramsci se encuentra infundada en tanto Althusser desconoce la concepción gramsciana: no dice nada de los elementos de la teoría de la historia moderna, capaz de producir relatos verdaderamente diferenciados, articulados en una periodización original que tiene como eje la problemática de la saturación de las clases dirigentes, base de toda revolución pasiva. No dice nada de la distinción entre acontecimiento coyuntural y acontecimiento estructural, que abona una tesis de la no contemporaneidad de los tiempos históricos. No toma en cuenta la capacidad de esta teoría para ramificarse en diversos relatos que hacen notar un comparatismo eficaz (la formación de la hegemonía en Italia, Francia y otros lugares). Ignora el pasaje en los *Cuadernos* de una concepción teleológica de la historia como historia universal de la libertad (que todavía lleva la marca de Hegel y Croce) a una concepción espacial y geopolítica de la historia global, con sus distinciones norte/sur, este/oeste, Europa/ Estados Unidos. Esta historia tiene una dimensión civil, en la medida en

que ella se desplaza de las clases a las masas subalternas y, aún si su eurocentrismo resulta problemático, se trata de un eurocentrismo autocrítico. Althusser quiso, principalmente, criticar la concepción política del historicismo desarrollada en el Partido Comunista Italiano de Togliatti, que combinaba el análisis estratégico de coyuntura orientado en función de las supuestas reformas a realizar por la democracia progresiva y la referencia al fin último de una perspectiva comunista, que reulaba en el permanente aplazamiento. Althusser rechazaba un historicismo francamente reformista, del cual veía como una de sus fuentes al gramscismo edulcorado del Partido Comunista Italiano. Él vio certeramente este aspecto del historicismo y su consecuencia, que fue el suicidio del Partido Comunista Italiano (convertido al liberalismo posmoderno). El gramscismo historicista togliattiano fue abandonado y se ha olvidado que tuvo el mérito de sostener un partido de masas todavía representativo del mundo de los subalternos, diferente en eso de sus sucesores.

En contraparte, la discusión sobre la hegemonía se encuentra mejor fundada en perspectiva de que la incuestionable hegemonía del capitalismo financiero hace difícil la formación de una hegemonía anti-revolución pasiva en la actualidad, la cual es entendida “molecularmente” (concepto gramsciano) y ha revestido formas inéditas. El final del bloque comunista soviético y la autodisolución del socialismo reformista han coincidido con la transformación del modo fordista de producción que determinó hasta los años 1970 la relación capital-trabajo, con la fragmentación de las clases obreras en masas subalternas no unificadas, con la hegemonía global del capital financiero, indiferente a los procesos de desasimilación y de hiper-expropiación que engendra. Entonces, no se trata de fetichizar a Gramsci y de esperar la salvación de su estudio exclusivo. Se puede y se debe extraer de él pistas de trabajo para nuestros tiempos. El problema está abierto desde la obra ya clásica (1985) de Ernesto Laclau y de Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, y elaborada en los trabajos sucesivos de estos dos autores.

Así, la cuestión del materialismo y de la dialéctica se plantea nuevamente, sin la hipóstasis de una dialéctica materialista universal y teleológica, garantizada *a priori*. Althusser también terminó por abandonar toda dialéctica juzgando que su propia idea de sobredeterminación de las contradicciones todavía estaba afectada por una metafísica finalista y desarrolló la idea de un materialismo aleatorio del encuentro en el cual las contradicciones pasan a entenderse como relaciones contingentes (pudiendo coagular en una necesidad condicional provisoria) de composiciones, oposiciones, descomposiciones y recomposiciones aleatorias. Gramsci es un anti-materialista, si materialismo define una posición que sólo conoce lo dado naturalista y excluye el devenir de la función de lo inter- o trans-subjetivo. Su pensamiento, sin embargo, evolucionó desde un subjetivismo idealista de la praxis para integrar la dimensión de objetividad y de objetivación de las relaciones de fuerza, y este desplazamiento lo hace un idealista decididamente impuro.

La dialéctica gramsciana existe efectivamente, pero ella ya no se encuentra más a la espera de una resolución teleológica asegurada. El decurso interno de los *Cuadernos* tiende a eliminar toda teleología para dejar lugar a los encuentros y a los acontecimientos de coyuntura, donde las estructuras se modifican más o menos profundamente. Combina una temática de las distinciones y de los condicionamientos, una lógica de las oposiciones y de las contradicciones. Sus

posibilidades sólo han sido analizadas realmente por Giuseppe Prestipino en el artículo (muy poco estudiado) que le consagra en el *Dizionario gramsciano*.

Desde sus escritos sobre Gramsci, usted confiere un lugar importante a dos conceptos mayores del comunista italiano: el de hegemonía y el de traducibilidad de los lenguajes y las prácticas, que considera como íntimamente relacionados ¿cómo concibe esta relación?

Estos dos conceptos, a los cuales agregaría el de revolución pasiva, concentran en cierto modo la inmensa red categorial y la enorme masa de análisis de los *Cuadernos*, y conservan actualidad para un pensamiento de la emancipación que aspira a estar a la altura de nuestro tiempo en el orden del diagnóstico, del pronóstico y del medio terapéutico, si se me permiten estas metáforas médicas.

La revolución pasiva es la característica de nuestro período histórico, aquel que comienza en 1871 con el aplastamiento de la Comuna de París. Las clases dirigentes, desembarazadas al fin de su antagonista histórico (el antiguo régimen teológico-político, los privilegiados de la renta de la tierra), enfrentan en adelante a su antagonista fundamental, que es su condición de existencia, la clase de los trabajadores, productores de plusvalor y de ganancia, y le hacen saber que el límite de una política de la redistribución del excedente social, de la justicia distributiva, nunca será trascendido, y que la clase trabajadora nunca atravesará el umbral de la gestión de la producción, de la innovación tecnológica y de la dirección del conjunto de la sociedad y de sus instituciones económicas, políticas y culturales. Por la ingeniosa e incesantemente reproducida combinación de coerción y consenso, por la estricta retórica de la fuerza y la persuasión activa o la extorsión, las clases dirigentes convertidas en castas deben reproducir y ampliar su dirección y su dominación al costo de la desasimilación creciente de las masas condenadas a la subalternidad y de otras consecuencias potencialmente catastróficas hoy en día.

La hegemonía es el objetivo político, el régimen de poder al que apuntan las clases dirigentes y dominantes, y no se reduce al consenso: ella se forma en una pluralidad de conflictos que involucran a los aparatos de hegemonía, a las instituciones del Estado, a las formas sociales de conciencia. La cuestión es saber si es posible algo así como una hegemonía de los subalternos en la pluralidad de los conflictos en los que el conflicto trabajo-capital se complejiza y se articula con otros conflictos, cada uno específico dentro de un espacio determinado y compuesto, con la puesta en movimiento de fuerzas sociales distintas y no necesariamente concertadas. Esta hegemonía implica una disimetría radical con la hegemonía de las castas dirigentes del capitalismo. Es decir, la reducción al mínimo de las dualidades hegemónicas, como Gramsci lo ha vivido y experimentado en la experiencia seminal de los consejos de fábrica. La política hegemónica deviene entonces la expansión de formas políticas democráticas que eliminen al régimen-democracia manipulado y neutralizado, que reduzcan la división entre dirigentes y dirigidos, y que trabajen por la resolución permanente de la necesaria tensión entre espontaneidad y disciplina. Ella se define, finalmente, por la activación de la capacidad de pensar individual y colectiva en un largo trabajo infinito y circular: la transformación del sentido común popular y la elaboración teórica de explicaciones, el ajuste de categorías explicativas por las ciencias y por la filosofía e, inversamente, el movimiento de apropiación de estas elaboraciones por los propios subalternos y el análisis renovado de estas

interpretaciones por el ejercicio de la comprensión especializada. Es el círculo del sentir y el comprender; que pertenece a la filología viva de las relaciones sociales, que Gramsci evoca en el concepto de relaciones filosóficas de hegemonía.

La traducción es un operador práctico que trasciende su origen lingüístico para designar las posibilidades del paso de un registro a otro, como si se tratara de dos lenguas originales capaces de comprenderse entre ellas, manteniendo a la vez su singularidad pero modificándose la una a la otra en la operación de traducción. Así, la traducción es modificación en tanto que, o bien es rectificación de una práctica por su confrontación con otra, o bien es deformación de una práctica en y por la otra: el caso clásico lo realiza Hegel, quien muestra cómo los conceptos políticos de la revolución francesa se traducen en las categorías especulativas del idealismo alemán. Inversamente, Marx muestra que en Alemania es tiempo de traducir a la realidad política las abstracciones filosóficas. Gramsci muestra que Croce, por ejemplo, traduce la dialéctica de las contradicciones atenuándola como dialéctica de los distintos y que es necesario operar una traducción inversa, restableciendo a Hegel, repensando la negatividad y subordinando el consenso al espíritu de escisión. Gramsci actualiza esta operación pensando la doble traducción por empobrecimiento del comunismo crítico de Marx en la vulgata determinista de la Segunda Internacional y en la sociología marxista de Bujarín en el interior de la Tercera Internacional. Él cree que con la filosofía de la praxis retraduce a Marx y las críticas que le hicieron Sorel y Croce, a las que considera justificadas. La filosofía de la praxis es traducción y contra-traducción, y se convierte en una obra original, como el marxismo de la época de la contra-revolución pasiva y de la posibilidad de la hegemonía de las masas subalternas a las que es necesario asimilar a una forma superior de vida y de civilización.

Este es otro uso de la traducción. Es aquel que permite poner como equivalentes los problemas de una totalidad geo-histórica o de un movimiento social de un período, como la revolución, con los problemas de otra totalidad geo-histórica y el movimiento de otro período. Así, Gramsci se pregunta con Lenin cómo traducir la revolución bolchevique en italiano, cómo el Resurgimiento tradujo la Revolución francesa practicando la economía del jacobinismo para llegar a una forma de revolución-restauración, cómo el fascismo traduce el fordismo que exige en los Estados Unidos un conformismo particular. Este operador de la traducción de los lenguajes y las prácticas debería permitir pensar la traducción recíproca de unas en otras de las posibilidades de resistencia a la revolución pasiva que están presentes hoy en día en las distintas prácticas, aunque no de modo convergente. En particular se trata de la inter-traducción entre los movimientos de emancipación del trabajo enfrentados a las diversas formas de sumisión, entre los movimientos populares de lucha contra la hiper-apropiación de las fuerzas de trabajo y las energías bio-cosmológicas que caracteriza la crisis ecológica. Habría que agregar a las luchas de liberación nacional-populares enfrentadas al imperialismo y a los neo-colonialismos. En fin, habría que hacer notar que Gramsci no dice nada de la cuestión del feminismo, la cual se inscribe en este registro de traducción y en este régimen de equivalencias democráticas, si retomamos la problemática post-gramsciana de Laclau.

Me permito hacer notar que en 1981 yo había llamado la atención sobre esta categoría en un artículo de *La Pensée* (nº 223), en el cual retomaba un texto publicado en 1979 en un volumen italiano y que publiqué nuevamente en 1984 en

mi obra *Praxis* (capítulo 7, “Filosofía marxista y traducibilidad de los lenguajes y las prácticas”). Por lo que alguna repercusión tuvo.

¿De qué modo, según su opinión, la filosofía de la praxis de Gramsci no es meramente otra manera de nombrar el marxismo, sino una verdadera novedad filosófica del pensador italiano?

La filosofía de la praxis es una figura original del marxismo del siglo XX que se distingue conscientemente de otras figuras, como traté de exponerlo hace un momento. Ella no ignora *El Capital* de Marx, pero aunque integra la explotación y la temática de la sumisión real del trabajo (plusvalor relativo), no conserva la función resolutoria de la teoría puramente económica de las crisis. La crisis orgánica del capitalismo comienza con la revolución pasiva, que es simultáneamente el medio para aplazarla y reproducirla. Ella se define como crisis general de la capacidad de asimilación de la civilización burguesa. Gramsci traspone la crítica de la economía política sobre el plano de la función cultural de asimilación del trabajo industrial (consejos de fábrica primero, luego fordismo y taylorismo) y sobre la constitución de relaciones de fuerza ético-políticas, por lo que se centra en definitiva en las formas de conciencia social, en los conformismos de masa y en la voluntad colectiva de los subalternos. La filosofía de la praxis da una importancia decisiva a la dimensión cultural trans-subjetiva. Así, la revolución bolchevique es ubicada en la línea histórica que comienza con las Comunas italianas; pasa por el Renacimiento, la Reforma, Erasmo, Leonardo Da Vinci, Lutero, Maquiavelo, la Ilustración, la Revolución francesa, el idealismo alemán y Marx. Esta filosofía confía su éxito a su aptitud para ocupar este lugar. Tiene por criterio la formación de una voluntad colectiva hecha de una multitud de voluntades singulares. No es, por cierto, nacional-popular, sino que es, tendencialmente, universal, cosmopolita, seguramente asimiladora, pero por el recurso de un consenso agónico. Depende de prácticas económicas, políticas, culturales, ideológicas y filosóficas de transformación. Eventualmente, reemplaza en su inmanencia a toda forma de religión trascendente y separada.

Desde hace algunos años, se asiste en Francia a una renovación del interés por Gramsci, tanto en el espacio académico como militante ¿Cómo explica este retorno?

Nuestra angustia intelectual, moral y política en estos tiempos de globalización y de revolución pasiva es tal que un pensador capaz de pensar una teoría de la historia y de la totalidad social abierta a los procesos de producción de espacios geo-políticos diversos desde el punto de vista de la hegemonía de los subalternos puede plantearse como una solución. Sin embargo, no se trata de repetir a Gramsci proyectando sobre él tesis que no son necesariamente las suyas, como lo hacen a menudo los *Subaltern Studies* y los *Postcolonial Studies*. Debe ser estudiado completamente de nuevo, porque en Francia no hemos tomado la medida de su inmenso aporte. Es importante confrontar y analizar simultáneamente sus tesis y análisis con las formas inéditas de nuestro mundo, sin miedo de discutir los límites: productivismo, poca sensibilidad a la hiperapropiación de las energías bio-cosmológicas, timidez sobre la cuestión del feminismo, contradicción entre una problemática del *pluriversum* y de la sociedad civil, de sus lenguajes y el recurso a lo Uno de la voluntad colectiva y de sus

aparatos disciplinarios como el partido y la fábrica. En estas condiciones, Gramsci puede ser un elemento potente, junto con otros, para elaborar un pensamiento crítico de nuestro mundo y para salir de la revolución pasiva en la dirección de la hegemonía de las masas subalternas.