

Antonio Gramsci intérprete de Maquiavelo

Luca D'ascia*

1. EL PRÍNCIPE Y EL "DUCE"

El triunfo del fascismo en Italia representó, para sus apologistas, la victoria póstuma de Maquiavelo sobre las ideologías democráticas e igualitarias del "estúpido siglo XIX". En Italia, nación de "individualistas", la verdadera revolución era elitista y jerárquica: el jefe modelaba a la masa como el escultor plasma la materia bruta. El Estado del Duce, igual que el Estado del Renacimiento según la célebre definición de Jacobo Burckhardt, quería ser "obra de arte". *El Príncipe*, breviario del poder personal, fue editado con prefacio de Benito Mussolini. A nivel académico, los grandes historiadores de las Comunas medievales, idealizadas por los demócratas del siglo XIX, empezaron a revalorar la experiencia histórica de las "Señorías". Se exaltó la "modernidad" del relativismo maquiavélico, filosofía de la voluntad que da norma a sí misma, en contra de la justicia abstracta del neotomismo católico. A raíz de estas tendencias, se produjo una fractura esencial en la evaluación de la im-

portancia de Maquiavelo para la identidad nacional italiana. En la época liberal, el pensador florentino había encarnado la dimensión moderna, laica y democrática del culto renacentista de la antigüedad. Se lo representaba como burgués toscano en ropaje romano, heredero de la mentalidad racional y realista de las Comunas y capaz de expresarla en el lenguaje universal de la teoría política⁽¹⁾. En la época fascista, por el contrario, la doctrina de Maquiavelo representó ante

* Doctor en filosofía de la Escuela Normal Superior de Pisa. Autor entre otras obras de *Erasmus y el Humanismo Romano* (1991). Editor de una edición del *Elogio de la locura* (Rizzoli, 1989) y numerosas contribuciones sobre diversos aspectos de la cultura humanística y renacentista. Es profesor de la Escuela Normal Superior de Pisa.

1. Véase F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, Milano, Treves, 1930, vol. II, p. 60: "Machiavelli in quella sua veste romana e vero borghese moderno, sceso dal piedistallo, uguale tra uguali, che ti parla alla buona e alla naturale": "Maquiavelo, a pesar de su traje de romano antiguo, es un verdadero burgués moderno, que ha bajado de su basamento, ciudadano igual entre iguales, que discurre en un lenguaje comunicativo, sencillo, sin artificios retóricos" (traducción nuestra, L. D.)

todo el reconocimiento de la centralidad de la fuerza en la explicación de la acción política y el rechazo de cualquier utopismo que pretendiera remplazar el conflicto por la paz universal, la necesaria “diferencia de potencial” entre clases por la igualdad abstracta.

En este contexto historiográfico, acondicionado más o menos directamente por el autoritarismo del régimen, Antonio Gramsci se aplicó al estudio de la obra de Maquiavelo desde una perspectiva “ético-política”. El político marxista compartía ciertos presupuestos historicistas con sus adversarios, los defensores del autoritarismo. La interpretación de la historia constituía para él parte integrante de la definición de un programa político. El conflicto socioeconómico se confundía con la lucha ideológica para redefinir en nuevos términos —“avanzados”, “progresivos”, etc.— la identidad nacional. Igual que los demócratas del siglo XIX, los teóricos del Estado autoritario del siglo XX y sus críticos liberal-conservadores (como Benedetto Croce), Gramsci consideró a Maquiavelo como una figura clave para reflexionar sobre la historia italiana y sobre una teoría política que fuera, hegelianamente, “aquella misma historia traducida en conceptos”. En consecuencia, concibió el pensamiento maquiavélico como forma teórica de un proceso de modernización burguesa y racionalista. Aquél proceso no se había realizado en la península italiana sino con muchos atrasos y contradicciones, lo que contribuía a explicar el mismo éxito histórico del fascismo. El príncipe de Maquiavelo, tipo ideal del cesarismo progresivo, no podía confundirse con el cesarismo regresivo de una reacción personalista, como aquella liderada por Benito Mussolini. El individualismo renacentista, traducido en el lenguaje del siglo XX, se esfumaba en la búsqueda de “hegemonía” por parte del partido político, forma marxista legítima de la voluntad de poder.

Por otro lado, el interés de Gramsci para Maquiavelo no se reduce a esta dimensión política e historiográfica, que incluye una polémica implícita en contra de la ideología fascista. Se trata, más bien, de un interés propiamente teórico.

A través del pensador renacentista Gramsci adquiere una clara conciencia de las principales aporías del marxismo y trata de solucionarlas en términos dialécticos, como polos antinómicos cuya tensión no se compone en abstracto, sino que se articula históricamente a lo largo de un proceso social. A partir de Maquiavelo, Gramsci plantea una serie de “cuestiones” intrínsecamente sistemáticas (aunque expuestas de manera fragmentaria), que implican una reformulación del marxismo y un esfuerzo para trascender sus límites dogmáticos: cómo concebir una ideología que sea, al mismo tiempo, ciencia política; cómo conciliar con el materialismo histórico una teoría de las élites y del liderazgo; cómo reconocer la importancia del mito sin reducir la actividad política a identificación emotiva y conservando el presupuesto ilustrado de la “batalla de las ideas”. Los análisis gramscianos constituyen, por lo tanto, un esfuerzo significativo para leer a Maquiavelo “desde el presente” y, más particularmente, desde la “crisis del marxismo” que había tenido lugar a principios del siglo XX. La tarea de elaborar una “interpretación de izquierda” de Maquiavelo, confutando implícitamente la supuesta continuidad entre el “príncipe” y el “duce” en el signo del individualismo carismático, se confunde con la otra tarea, más difícil y universal: la de integrar y asimilar el conjunto de críticas político-filosóficas al marxismo tradicional formuladas por Croce, Sorel, Pareto, Mosca, Michels, que habían sacudido fuertemente su edificio teórico.

La presente exposición se propone respetar el doble carácter —retrospectivo y prospectivo, político-sistemático y propiamente historiográfico— de los escritos de Gramsci sobre Maquiavelo. El análisis del texto gramsciano pone de relieve unos problemas teóricos planteados por Maquiavelo, que se han revelado particularmente significativos para la evolución del pensamiento moderno. Al mismo tiempo, es preciso identificar las referencias históricas que tuvieron actualidad para el mismo Gramsci y tomar en cuenta su exigencia fundamental de “utilizar” a Maquiavelo para defender el marxismo y des-

tacar las contradicciones de la política “carismática” de las derechas. Los dos métodos pueden integrarse, concentrando la reflexión sobre un conjunto de temas al mismo tiempo: “sistemáticos” y “típicamente maquiavélicos”: el empleo político de la religión (del mito); el estatuto recíproco del conocimiento de las “élites” y de las “masas”; la relación entre la forma en que se presenta el mensaje político y su “contenido de verdad”.

2. VOLUNTAD DE MITO Y MITO DE LA VOLUNTAD

El Príncipe es para Gramsci un ejemplo de manifiesto ideológico. Maquiavelo no se limita a enseñar determinadas fórmulas políticas: muestra también cómo hacerlo de manera políticamente eficaz. Su obra teórica representa un programa de acción: tiene que demostrar la viabilidad práctica de las propuestas elaboradas. Pero esta viabilidad no es un concepto abstracto, sino que implica la formación de una convicción compartida en un grupo relativamente homogéneo, que Gramsci llama “pueblo” y también “nación”. Para que el nuevo estilo político sugerido por Maquiavelo aparezca posible y deseable, es preciso describirlo de forma personal y concreta como actuación de un “príncipe” que sea un modelo de identificación para las masas. La presentación retórica del jefe casi mesiánico, que va a “redimir” Italia empleando todos los medios indispensables, garantiza frente a la opinión pública la verdad del maquiavelismo. La argumentación científica necesita, al fin y al cabo, ser integrada por la ficción literaria, que presenta hechos verosímiles de manera impactante y dramática, creando la persuasión de su certidumbre y necesidad⁽²⁾.

2. Véase A. Gramsci. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1998, p. 9: “El carácter fundamental de *El Príncipe* no consiste en ser un tratado sistemático, sino un libro ‘viviente’, en el que la ideología

Por consiguiente, la forma literaria de *El Príncipe* revela una característica fundamental de la ciencia política: la exigencia de trascender los límites de la argumentación racional para volverse ficción, utopía, mito. Gramsci no cree, evidentemente, que el consenso sobre la interpretación de los hechos sociales pueda conseguirse por vía puramente argumentativa. El verdadero motor de los acontecimientos históricos no es la razón ilustrada, que se propone reflejar la “esencia” de una naturaleza humana pretendidamente estática, ni las convenciones comunicativas, las reglas del juego lingüístico que reproducen de forma nominalista y, por así decir, “potencialmente” las pretensiones universalistas de la Ilustración. Al centro de la vida social y del movimiento histórico está el concepto de voluntad colectiva, movilizadora por programas ideológicos capaces de producir una unidad compleja de convicciones racionales e identificaciones afectivas. La importancia filosófica de Maquiavelo consiste precisamente en haber planteado la cuestión de la organización eficaz de la voluntad de cambio, que sigue siendo —en distintas condiciones históricas— el problema fundamental de los movimientos políticos de izquierda del siglo XX que buscan establecer “una forma superior y total de civilización moderna”.

La insistencia de Gramsci sobre el tema de la voluntad⁽³⁾ —y no, por ejemplo, de los sistemas teóricos abstractos de la estructura económica o del consenso comunicativo— como factor determinante de la transformación social implica, evidentemente, una confrontación con

política y la ciencia política se fundan en la forma dramática del ‘mito’... El proceso de formación de una determinada voluntad colectiva que tiene un determinado fin político, no es representado a través de pedantescas disquisiciones y clasificaciones de principios y criterios de un método de acción, sino como las cualidades, los rasgos característicos, los deberes y necesidades de una persona concreta, despertando así la fantasía artística de aquellos a quienes se procura convencer y dando una forma más concreta a las pasiones políticas”.

3. Véase por ejemplo *Notas sobre Maquiavelo...*, p. 103: “La Ciencia política abstrae el elemento ‘voluntad’ y no tiene en cuenta el fin al cual se aplica una voluntad determinada”, que es una formulación muy cercana al tema crociano del momento económico, es decir, puramente volitivo del espíritu.

las posiciones filosóficas de Croce y de Sorel. El liberal italiano y el anarco-sindicalista francés coincidían en la denuncia de los ideales universalistas del siglo XIX, heredados de la Ilustración y de la Revolución Francesa. Detrás de los valores de progreso, igualdad y democracia no estaban contenidos de pensamiento universalmente válidos, normas morales potencialmente universales una vez derrocadas las murallas del prejuicio. Inútil invocar las “leyes” evolutivas de la historia y de la política para crear la convicción de la victoria inevitable de la izquierda, sobre cuyas “libres banderas” estaba resplandeciendo el “sol del porvenir”⁽⁴⁾. La búsqueda de “leyes” en la esfera política y social significaba equivocarse sobre el carácter puramente descriptivo de los “conceptos de género” (clase, partido, grupo social), detrás de los cuales estaba la sola realidad concreta de la voluntad individual en su movimiento afirmativo, aquella voluntad que Maquiavelo había celebrado en *El Príncipe* y que Croce llamó el “momento económico del

4. La negación del carácter “científico” del marxismo constituye el núcleo esencial de la reflexión de Croce sobre este movimiento político-filosófico. El filósofo napolitano reivindica la autonomía de la política práctica frente a la construcción determinista de unas “leyes del devenir social”. El materialismo histórico no puede ser “filosofía de la historia”, sino solamente criterio empírico de historiografía económico-social. Véase B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*. Ottava edizione riveduta e con un'appendice, Bari, Laterza, 1946, pp. 101-103: “Tutte le leggi scientifiche sono leggi astratte; e fra l'astratto e il concreto non c'è ponte di passaggio, appunto perché l'astratto non è una realtà, ma uno schema di pensiero, un nostro modo di pensare, direi quasi abbreviato. E, se la conoscenza delle leggi rischierà la nostra percezione del reale, essa non può diventare questa percezione stessa (...) Per fortuna, la logica non è la vita, e l'uomo non è solo intelletto (...) nella vita delle società l'intelletto ha parte circoscritta (...) Lasciamo ai chiacchieroni... il gridare che la scienza (e propiamente la loro scienza) è la regina e dominatrice della vita. E noi contentiamoci di ripetere col Labriola che “la Storia è la vera signora di noi uomini tutti, e che noi siamo come vissuti dalla Storia” (“Todas las leyes científicas son leyes abstractas. No hay puente para pasar de lo abstracto a lo concreto, pues lo abstracto no es una realidad, sino un esquema de pensamiento, una manera nuestra de pensar, por así decir abreviado y resumido (...) por suerte, la lógica no es la vida y el hombre no es solamente intelecto (...) Dejamos que unos profesores demasiado locuaces anden proclamando que la ciencia (y en particular su propia ciencia) es la reina y la dominadora de la vida. Nosotros nos contentamos de repetir con Antonio Labriola que “la Historia es la verdadera señora de todos nosotros seres humanos y que nosotros estamos como vividos por la Historia”, traducción nuestra, L.D.).

espíritu”. En contra del positivismo y de su tendencia sociológica, se afirmó la autonomía del acto individual, imprevisible e indeterminable, concebido como el verdadero “universal concreto” de tradición hegeliana.

La esfera práctica vino, por consiguiente, a contraponerse radicalmente a la esfera “pseudoteórica” de las ideologías abstractas. Tanto Sorel como Croce leyeron el marxismo en perspectiva “realista”, como reacción al universalismo de las doctrinas democráticas, como negación de la posibilidad de una “sociología positiva” superpuesta al proceso histórico y como refutación de aquellas “leyes” mecanicistas que pretendían encerrar en sus esquemas la espontaneidad de la vida práctica⁽⁵⁾. El resultado fue una

5. Véase por ejemplo Jorge Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Santiago de Chile, Ercilla, 1935, pp. 129-131: “En el decurso del siglo XIX existió increíble candidez científica, secuela de las ilusiones motivadores de delirios a fines del siglo XVIII. Creyóse que el fin de cualquier ciencia era prever exactamente lo porvenir, solo porque la Astronomía calculaba las tablas lunares (...) Ya he dicho cómo repudiaba Marx todo propósito cuyo objeto fuera determinar las condiciones de una sociedad futura: pero no sobra insistir en este punto, porque así vemos que Marx se colocaba fuera de la ciencia burguesa. La doctrina de la huelga general niega también a semejante ciencia (...) Los adoradores de la ciencia vacua y falsa a la cual nos referimos no se curaban de la objeción que era dado formularles respecto a la impotencia de sus medios determinadores. Su concepto de la ciencia implicaba, por derivar del de la Astronomía, que cada cosa era susceptible de relacionarse con una ley matemática. Evidentemente no hay leyes de tal género en sociología, pero el hombre es sensible siempre a las analogías que se enlazan a las formas de expresión. (...) Tal supuesta ciencia es sólo charlatanería”. En cuanto a Croce, el marxismo representó para él esencialmente una crítica demoledora de las ideologías democrático-burguesas, fundamentadas en el concepto de ciencia ilustrada y positivista. Véase el prefacio de 1917 a la tercera edición de *Materialismo storico ed economia marxistica* (ed. cit., p. XIV), donde Croce afirma admirar en Marx “il socialista, che intese come anche ciò che si chiama rivoluzione, per diventare cosa politica ed effettuale, deve fondarsi sulla storia, armandosi di forza e di potenza (mentale, culturale, etica, economica), e non già confidare nei sermoni moralistici e nelle ideologie e ciarle illuministiche” (“al socialista, que entendió que también la así dicha revolución, para volverse realidad política de hecho, tiene que fundarse en la historia, armándose de fuerza y de potencia, sin confiar en los sermones moralistas y en las ideologías y chacharas ilustradas”) y le expresa su gratitud por haberlo vacunado, cuando joven, en contra de las “alcinesche seduzioni (Alcina, la decrepita maga sdentata, che mentiva le sembianze di florida giovane) della dea Giustizia e della dea Umanità”, es decir, en contra del culto decimonónico a la justicia y a la humanidad, presentado metafóricamente como un falso encantamiento, una visión del porvenir que, filosóficamente considerada, se revelaba mustia e inactual.

profunda desconfianza en la validez de los “programas” políticos y una contraposición del valor moral de la acción presente a los modelos conceptuales de sociedad futura. El concepto de utopía, de tradición renacentista e ilustrada, adquirió una connotación negativa, muy evidente por ejemplo en la obra de Sorel, que ve en la “ingeniería social” utópica, racionalista y reformista, el peor desafío a la espontaneidad creadora del mito. En términos políticos, el realismo antiutópico pudo favorecer una actitud reservada frente a la lucha de los partidos, como en el caso de Croce, aliado incómodo de la vanguardia irracionalista. Pero, en la mayoría de los casos, legitimó el misticismo de la acción espontánea, superior a cualquier programa definido una vez por todas, y fomentó un radicalismo ambivalente que se manifestó sucesivamente a la izquierda del socialismo oficial, con el anarco-sindicalismo, y a su derecha, con el fascismo⁽⁶⁾.

Enfrentarse a las filosofías de la voluntad y de la intuición, que habían marcado prepotentemente los principios del nuevo siglo, su originalidad especulativa frente al XIX, representaba para Gramsci un problema al mismo tiempo teórico y político. ¿Se podía concebir la voluntad colectiva, por encima del acuerdo contingente de voluntades individuales espontáneas e imprevisibles, como organizada y por lo tanto, capaz de durar en el tiempo y producir consecuencias históricas de largo plazo?

¿Y, por otro lado, cómo se podía definir aquella misma voluntad en relación a una “estructu-

6. Sorel afirma explícitamente que la doctrina anarco-sindicalista no sirve sólo al proletariado, sino también a la burguesía que trate de “regenerarse” reaccionando en contra de su “decadencia” liberal-humanitaria “No sólo puede la violencia proletaria afirmar la revolución futura, sino que asemeja ser el medio único de que disponen las naciones europeas, embrutecidas por el humanitarismo, para recobrar su energía añeja. Obliga al capitalismo a preocuparse tan sólo de su misión material y tiende a devolverle las cualidades belicosas que antaño poseía” (*Reflexiones sobre la violencia*, p. 78). La posición de Sorel extrañamente parecida a la de Pareto, se integra perfectamente en la polémica de la extrema derecha en contra del reformismo burgués. En efecto, en los años 1911-1912 Sorel se acercará a la “Action Française” y, en sus últimos años de vida, defenderá simultáneamente los contradictorios experimentos políticos de Mussolini y de Lenin acordes en su radical oposición a la democracia francesa y anglosajona.

ra” económica, sin introducir de nuevo unas leyes “naturales” del desarrollo histórico? Para Croce, la doctrina de Maquiavelo representaba una categoría universal del espíritu, precisamente en cuanto había descubierto la autonomía de la voluntad de las representaciones utópicas del “deber ser”⁽⁷⁾. Según Gramsci, la posición de Croce implicaba, al fin y al cabo, una desvalorización de la política, privada de su dimensión ilustrada, racional, programática. En el caso de Sorel, la voluntad política se caracterizaba claramente como movimiento de masas. Pero al movimiento faltaba cualquier objetivo y dirección que no fuera el puro espíritu de “escisión”, el rechazo indeterminado y violento del orden burgués⁽⁸⁾.

7. Véase *Materialismo storico ed economia marxistica*, p. 106, n. 1, donde Croce, para defender el marxismo de la acusación de immoralismo, plantea una comparación entre Maquiavelo y Marx: “Il Machiavelli muove dallo stabilire un fatto: la condizione di lotta, nella quale si trova la società, e dà regole conformi a questa condizione di fatto. Perché doveva fare, lui che non era tagliato a filosofo moralista, l'etica della lotta? (...) Queste massime noi sono né morali né immorali, né benefiche né malefiche; diventano tali secondo i fini subietivi e gli effetti obbietivi dell'azione, cioè secondo le intenzioni e i risultamenti” (“Maquiavelo empieza por establecer una verdad de hecho: el estado de conflicto en el cual se encuentra la sociedad, y establece normas de conducta de acuerdo con esta realidad fáctica. ¿Para qué hubiera tenido que formular una ética de la lucha, el que no tenía ninguna disposición para ser filósofo moralista? (...) Sus máximas no son en sí mismas ni morales ni inmorales ni beneficas ni maleficas: se vuelven morales o inmorales según las finalidades subjetivas y los efectos objetivos de la acción, es decir, según las intenciones y los resultados”).

8. *Notas sobre Maquiavelo* ..., p. 11: “¿Pero puede un mito, sin embargo, ser ‘no constructivo’? ¿Es posible imaginar, en el orden de intuiciones de Sorel que sea productivo en realizaciones un instrumento que deja la voluntad colectiva en la fase primitiva y elemental del mero formarse, por distinción (‘por escisión’), aunque sea con violencia, es decir, destruyendo las relaciones morales y jurídicas existentes?”

Pero esta voluntad colectiva, formada de manera elemental no cesará súbitamente de existir, disolviéndose en una infinidad de voluntades singulares que en la fase positiva seguirán direcciones diferentes y contradictorias”. Véase Sorel *Reflexiones sobre la violencia*, pp. 114-115: “Interesa poco saber qué detalles de los que contienen los mitos; aparecerán a lo real en el plano de la historia futura, pues no son almanaques astrológicos (...) Deben juzgarse los mitos como medios de obrar sobre el presente, y por tanto sobra cualquier discusión que se relacione con el modo de aplicarlos materialmente al curso de la Historia. Lo único que interesa es el conjunto del mito; sus partes sólo tienen interés por el relieve que dan a la idea contenida en la construcción”.

En contra de Croce, Gramsci trató de recuperar precisamente la dimensión de los programas, de las ideologías, de las instituciones permanentes, sin por eso contradecir el principio maquiavélico (y crociano) que identificaba lo político con la esfera de la manifestación de la voluntad en la lucha por el poder, cualitativamente distinta tanto de la “estructura” económica como de las formas simbólicas de la cultura. En contra de Sorel, advirtió los peligros de una “política del mito” en que la politización de las masas se realizaba en términos puramente irracionales y casi religiosos⁽⁹⁾ e intentó trazar una precisa línea de demarcación entre un “mito” nacional-popular progresivo, como la figura maquiavélica del Príncipe, y la exaltación indiscriminada del poder personal carismático.

3. EL PARTIDO COMO VOLUNTAD COLECTIVA

Como hemos visto, *El Príncipe* representaba para Gramsci la forma ideal de un escrito “ideológico”, que aspiraba a crear una voluntad “nacional-popular”. La voluntad, a su vez, está estrechamente relacionada con la imaginación: mitos, no conceptos, mueven las masas. Esta concepción se encontraba ya claramente formulada en Maquiavelo, para el cual, obviamente, el verdadero mito popular es la religión (integrada por la conciencia nacional). Gramsci se apresura a redefinir el lenguaje de *El Príncipe* en términos contemporáneos. *El Príncipe* es un mito en sentido soreliano, es decir, la representación concreta y fantástica de una praxis social (la huelga, en el caso de Sorel), que no puede traducirse en visión racional del futuro (utopía) ni expresarse en términos conceptuales y que en tanto es válida, en cuanto produce una tensión de espera que

9. Véase Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, p. 33: “Colocándose en el terreno de los mitos, se está a cubierto de refutaciones, lo cual inspiró a muchos el aserto de que el socialismo era semejante a una religión”.

es voluntad de lucha y rechazo del compromiso reformista y conciliador⁽¹⁰⁾.

Pero la superioridad de Maquiavelo sobre Sorel estriba en que el “principado nuevo” no es solamente mito y voluntad de lucha, sino objetivo político de largo plazo: organización de las voluntades individuales como voluntad permanente del pueblo, constitución de la nación alrededor del monarca absoluto fundador de una nueva legitimidad. Por lo tanto, la forma personal del poder constituye el aspecto históricamente contingente de la obra de Maquiavelo, mientras que su contenido universal consiste en la visión de una cooperación orgánica entre un agente activo de cambio (que en términos modernos, podrá llamarse partido) y unas masas que, educadas por él, adquieren paulatinamente conciencia política a través de la forma dramática y retórica del mito-ideología. La concepción del mito se distingue, así, de la visión simplista de un jefe que manipula libremente a las masas desarraigadas de las grandes ciudades, explotando hábilmente el impulso gregario que las anima. El verdadero príncipe moderno no es un caudillo como Mussolini (que proclamaba haber encontrado los presupuestos de su acción política en el mito de Sorel y en la psicología de las masas de Le Bon), sino el partido que transforma la identificación afectiva provisional en conciencia ideológica permanente.

Más sutil se presenta la polémica de Gramsci en relación a Croce. En efecto, concebir el mito como encarnado de manera permanente por un partido implica derogar el principio de la realidad del universal concreto (la voluntad considerada en su contexto histórico *durchgaengig bestimmt*, válida en el momento y para el mo-

10. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, p. 31: “Los actuales mitos revolucionarios poseen relativa pureza. Permiten comprender la actividad, los sentimientos e ideas de las masas populares en preparación para una lucha decisiva, y no son descripciones de cosas, sino expresión de voluntades. Por el contrario, la utopía es producto de un trabajo intelectual (...) Es composición de instituciones imaginarias, pero que guardan con las reales, analogías suficientes para que el jurista pueda razonar (...) Mientras los mitos actuales encaminan a los hombres a prepararse para la lucha destructora de lo existente, la utopía tuvo por efecto propio orientar los espíritus hacia reformas realizables trocando el sistema”.

mento) y atribuir significación histórica objetiva a un “concepto de género” de la ciencia política. Pero sólo esta superación del dualismo entre voluntad (concreta) e instituciones que la representan permite concebir la lucha política en términos programáticos, de organización racional, y no puramente “oportunistas”. La salida gramsciana de la “política del mito” consiste precisamente en la concepción del partido como moderno príncipe, organización permanente de la voluntad política⁽¹¹⁾.

La ideología del partido es, para Gramsci, la forma moderna de la religión, a la que Maquiavelo había atribuido importancia decisiva en la conducción política de las masas. Se trata, desde luego, de una religión ilustrada, en cuanto fundada en una concepción puramente inmanente, política de la transformación social. En este sentido, la importancia histórica de Maquiavelo consiste en haber presentado al Príncipe como personaje ejemplar, que posee una autoridad casi sagrada y que, al mismo tiempo, no está sometido a las normas de la moral religiosa y no tiene para qué reconocer una ética separada de la política. La propuesta de Maquiavelo comporta, por lo tanto, la sustitución de la religión tradicional por una religión civil, una batalla coherente para la educación laica de las masas. Esta batalla encuentra en el jacobinismo —que Gramsci defiende frente a la denigración soreliana, directa consecuencia de la visceral antipatía del anarco-sindicalista francés por lo estatal— su expresión histórica más significativa⁽¹²⁾.

11. *Notas sobre Maquiavelo...*, p. 12. “El Príncipe moderno, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto; sólo 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”.

12. *Notas sobre Maquiavelo...*, p. 147: “De cualquier manera, en la concepción política del Renacimiento la religión era el consenso y la Iglesia la sociedad civil (...) Es preciso estudiar desde este punto de vista la iniciativa jacobina de la institución del culto del ‘Ser Supremo’ que aparece por lo tanto como una tentativa de crear una identidad entre Estado y sociedad civil... pero aparece también como la primera raíz del moderno Estado laico, independiente de la Iglesia, que busca y encuentra en sí mismo, en su vida compleja, todos los elementos de su personalidad histórica”.

En su obra, Maquiavelo había oscilado entre la concepción puramente instrumental de la religión, que podía legitimar siquiera un empleo astuto de la superstición para consolidar la posición del gobernante, y el reconocimiento de la influencia de largo plazo de un sistema de creencias compartidas por el pueblo y las élites, influencia tanto más positiva cuanto más la fe dominante hace hincapié en el bien común de la patria y la subordinación del interés individual. Esta valoración de la creencia como factor, no de engaño y manipulación —en la tradición de la “Psicología de las masas” de Le Bon—, sino de creación de nuevos actores políticos, permite apreciar fuertemente el valor “emancipador” de Maquiavelo, contrapuesto al maquiavelismo reaccionario. No se trata de engañar a las masas, sino de ofrecerle un mito —el del príncipe o del partido, según las circunstancias históricas— que, a diferencia del mito religioso, puede conciliarse con los presupuestos de una teoría racional de la sociedad (que reconoce la determinación histórica de la “naturaleza” humana y, por consecuencia, la posibilidad de concebir cambios radicales en la relación entre grupos y clases)⁽¹³⁾.

4. LA REVALORACIÓN DE LA IDEOLOGÍA

En suma, releando a Maquiavelo, Gramsci revalora profundamente la función de la ideología, de la creencia como fuente de la voluntad colectiva. No se trata de una fe irracional como en la vaga voluntad de acción soreliana o fascista, ni tampoco de una esfera radicalmente opuesta a la dimensión de la elaboración lógico-concep-

13. *Notas sobre Maquiavelo...*, p. 15: “El Príncipe moderno, al desarrollarse, perturba todo el sistema de relaciones intelectuales y morales en cuanto su desarrollo significa que cada acto es concebido como útil o dañino, valioso o perverso, sólo en cuanto tiene como punto de referencia al Príncipe moderno mismo y sirve para incrementar su poder u oponerse a él. El Príncipe ocupa, en las conciencias, 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 costumbres”.

tingente como el fascismo y las grandes tendencias modernizadoras de la evolución social y hace de la ideología una forma legítima y duradera de elaboración teórica.

5. LA FUNCIÓN DE LAS ÉLITES

Gramsci, como se ha visto, compara las teorías entonces modernas, que concebían la política como “mito de masa”, con el ejemplo histórico de *El Príncipe* y, reflexionando sobre la forma literaria de Maquiavelo, formula una teoría de la ideología que es una “superación” (en sentido dialéctico) de la “política del mito”. El marxista italiano comparte el reconocimiento de la necesidad de una “religión civil” —en términos contemporáneos, de una pasión popular—, pero no la concibe como entusiasmo alógico, sino como ilustración racional. Desde luego, esta teoría tropieza con un elemento fundamental de la construcción política maquiavélica: el secretario florentino está convencido de que las masas nunca tendrán la madurez necesaria para juzgar autónomamente los asuntos políticos de carácter general y que, por consecuencia, sólo serán capaces de decisiones enérgicas cuando un “sabio legislador” habrá sabido apelar a su “imaginación” mítico-religiosa. Aplicada al contexto político del siglo XX, la afirmación maquiavélica no pierde nada de su trascendencia. Suscita, por lo contrario, una serie de preguntas inquietantes: ¿puede una ideología —sucedáneo moderno de la religión civil maquiavélica, creadora de patriotismo y conciencia cívica— favorecer efectivamente el desarrollo de la autonomía ético-política de sus partidarios? (¿O va a permanecer insuperable el dualismo entre quien determina los fines racionales y concibe la significación histórica del movimiento y quien sólo lo vive a nivel existencial e imaginativo? Precisamente la teoría de la religión-mito-ideología parece establecer una distinción insuperable entre la élite (que la crea) y la masa (que la recibe).

Interpretar a Maquiavelo, también en este caso, significaba para Gramsci tomar la defensa del marxismo, esta vez no en contra de una proposición filosófica (la negación de la *posibilidad de una voluntad política racionalmente organizada*), sino en contra de una constatación sociológica: *la inexistencia, de hecho, de una voluntad colectiva que fuera realmente de masa*. La sociología de las élites de principio de siglo, representada por Mosca, Pareto y (a nivel de investigación empírica) Roberto Michels, había destacado el carácter “ideológico” (en el sentido del marxismo vulgar, es decir, como mitificación) de la pretensión socialista de representar a las masas¹⁷. En la medida en que el socialismo iba fortaleciéndose, producía, como cada movimiento social significativo, su propia élite¹⁸. Los partidos socialistas, en particular la socialdemocracia alemana, habían desarrollado una estructura vertical y jerárquica. Sus intelectuales ejercían una presión ideológica, apelándose a valores ampliamente compartidos también dentro de las clases burguesas (justicia, intereses de la mayoría, dignidad del ser humano sin distinción de condición social), para inducir sentimientos de culpa y quebrar psicológicamente

17. Véase W. Pareto, *Estudios sociológicos*, Selección, traducción, introducción y notas de María Luz Morán, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 214: “La diversidad de la naturaleza humana, unida a la necesidad de dar satisfacción de alguna manera al sentimiento que los quiere iguales, ha dado lugar a que las democracias se hayan esforzado por dar la apariencia de poder al pueblo, y la realidad de poder a una élite. Hasta aquí las democracias en donde esto ha podido hacerse han sido las únicas que han prosperado...”. El mismo Sorel no parece creer en la posibilidad de un liderazgo socialista realmente distinto del oportunista liderazgo “burgués”: “Todas las fórmulas socialistas pierden su sentido real en labios de los supuestos representantes del proletariado” (*Reflexiones sobre la violencia*, p. 109).

18. Véase R. Michels, *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969, vol. II, p. 9: “La apatía de las masas y su necesidad de guía tienen como contraparte, en los líderes, un apetito natural por el poder. De esta manera el desarrollo de la oligarquía democrática se acelera por las características generales de la naturaleza humana. Lo que comenzó por la necesidad de organización, administración y estrategia se completa por determinismo psicológico”. Véase también *ibid.*, p. 190: “La formación de oligarquías dentro de diversas especies de democracia es consecuencia de una necesidad orgánica, y por eso afecta a todas las organizaciones, ya sean socialistas o aun anarquistas”.



la voluntad de resistencia de los elementos conservadores. Pero detrás de la retórica igualitaria (eficaz, desde luego, en cuanto instrumento concreto de persuasión y de propaganda) se encontraba la realidad de la ambición de una nueva élite de origen proletario o pequeño-burgués (los jefes socialistas y sindicales), que buscaba sustituir la élite tradicional ⁽¹⁹⁾. Los políticos socialistas se presentaban, a veces, como auténticos “jefes carismáticos” (así un Lassalle, un Bebel, un Jaurés), otra vez como oligarcas burocráticos, que excluían a los gregarios de los mecanismos de toma de decisiones ⁽²⁰⁾.

La insistencia de los sociólogos de principios de siglo sobre el tema del liderazgo implicaba, al fin de cuentas, cierta propensión a identificar metódicamente la voluntad colectiva del partido con la voluntad individual de su jefe y, por lo tanto, a negar importancia política al partido en cuanto tal. Esta tendencia es particularmente evidente en Michels, apologista del fascismo y di-

vulgador de la noción de poder carismáticos ⁽²¹⁾. El análisis sociológico se acuerda, a nivel teórico, con la reducción idealista de las *estructuras políticas* a cristalizaciones ilusorias de las “concretas y vivas” voluntades individuales actuales. Pero, a nivel práctico, elitismo e individualismo se fusionan en una actitud desconfiada y polémica frente a la democracia representativa y a las instituciones parlamentarias. El planteamiento de la “sociología de las élites” presenta un componente notable de “maquiavelismo” vulgar, al cual Gramsci opone una visión mucho más profunda de la obra del secretario florentino y de sus implicaciones para la actualidad.

El teórico marxista acepta, en principio, la posición “realista” de la derecha. Reconoce, en cierta medida, la diagnosis michelsiana de una “burocratización” de los partidos obreros, pero está muy lejos de invocar como remedio el espontaneísmo de Rosa Luxemburgo o el mito de la “revolución permanente”. La mayor importancia del estrato burocrático, la creciente intervención del Estado, el carácter siempre más mediado que asume el conflicto de clase fundamental constituyen, para Gramsci, rasgos distintivos de una coherente modernización que ha tenido lugar en Occidente (no en Rusia) después de 1870. Precisamente esta modernización hace obsoleto el concepto de insurrección revolucionaria e impone identificar la conquista del poder con la “guerra de posición”, que exige una permanente construcción y renovación de élites ⁽²²⁾. El activismo manifestado por grupos sociales distintos del capital y del trabajo urbano organizado provoca nuevas formas de reacción ⁽²³⁾, pero

19. Véase Pareto, *Estudios sociológicos* ..., pp. 207-209: “Supongamos que existe una sociedad compuesta por una colectividad A que domina y por una colectividad B sometida, las cuales son netamente hostiles (...) la parte A se divide en dos: una parte, que llamaremos A (alpha) tiene todavía bastante fuerza y energía para defender su parte de autoridad; la otra, que llamaremos B (beta) está compuesta por individuos degenerados, de inteligencia y voluntad débiles, humanitarios, como se dice hoy en día. Del mismo modo, la parte B se divide en dos: una parte que llamaremos B(alpha) constituye la nueva aristocracia naciente (...) La otra parte, que llamaremos B(beta), está compuesta por la muchedumbre vulgar que forma la mayor parte de la sociedad humana.

Objetivamente la lucha consiste sólo en que los B(alpha) quieren ocupar el lugar de los A(alpha), todo el resto está subordinado y es accesorio (...) Supongamos que la nueva élite muestra clara y simplemente su intención, que consiste en suplantar la antigua élite; nadie vendría en su ayuda, sería vencida antes de haber librado la batalla. Por el contrario, parece no pedir nada para sí misma, sabiendo bien que, sin pedirlo por adelantado, obtendrá lo que quiera a raíz de su victoria; afirma que hace la guerra únicamente para obtener la igualdad entre los B y los A en general. Gracias a esta ficción, conquista su favor, o al menos la benévola neutralidad de la parte intermedia C, que no habría consentido en favorecer los fines particulares de la nueva aristocracia. Además, no solamente tiene con ella a la mayor parte del pueblo, sino que obtiene también el favor de la parte degenerada de la antigua élite (...) Las élites terminan normalmente en el suicidio”.

20. Véase Michels, *Los partidos políticos* ..., vol. II, p. 29: “Cuando en cualquier organización la oligarquía ha alcanzado un estado avanzado de desarrollo, los líderes comienzan a identificar consigo, no sólo las instituciones partidarias, sino también la propiedad del partido”.

21. Michels, *Los partidos políticos* ..., vol. II, p. 191: “La inmadurez objetiva de la masa no es un fenómeno meramente transitorio que desaparecerá con el progreso de la democratización au lendemain du socialisme. Por el contrario, proviene de la misma naturaleza de la masa como tal, pues ésta, aun organizada, sufre de una incompetencia incurable para la solución de los diversos problemas que la aquejan...”.

22. *Notas sobre Maquiavelo* ..., p. 81: “(...) las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de trincheras en la guerra moderna”.

23. Por ejemplo, en los orígenes del fascismo italiano el papel protagonista de la burocracia civil y militar proveniente de la bur-

descubre al mismo tiempo nuevas posibilidades políticas. Para sacar provecho de estas posibilidades, también el partido revolucionario necesita, para Gramsci, su propia dirigencia "técnica". La formación de élites mediadoras, capaces de ejercer una auténtica "hegemonía" político-cultural por encima del puro interés económico de sus referentes sociales, es condición esencial para la gestión del poder en sociedades complejas⁽²⁴⁾. En cuanto participa en la lucha política, el movimiento proletario se pone como objetivo la construcción de una nueva élite, que comparte el rasgo distintivo de cada grupo *dirigente* y no meramente *dominante*: la capacidad de identificar el "bien común" con su propio interés de clase.

La diferenciación de funciones dentro del partido representa para Gramsci un dato de hecho⁽²⁵⁾. Pero el político marxista da un paso más hacia adelante. Precisamente en la constatación sociológica elemental de que existen gobernantes y gobernados estriba la verdadera justificación del proyecto teórico de la "ciencia política", no sólo en la variante conservadora de Pareto (que opone la realidad cínica del "homo homini lupus" a las grandes promesas universales del socialismo y, de esta manera, reproduce la dicotomía entre facticidad e ideología propia del marxismo vulgar), sino también en la variante progresiva iniciada por Maquiavelo. "Ciencia política" es definición de las técnicas de lideraz-

guesía rural se despliega en los orígenes del fascismo italiano de forma autoritaria ocultando el conflicto de clase en lugar de impulsarlo hacia equilibrios más avanzados. Véase el análisis gramsciano de "algunos aspectos de la estructura de los partidos políticos en los períodos de crisis orgánica" en *Notas sobre Maquiavelo* ..., pp. 62-70.

24. *Notas sobre Maquiavelo* ..., p. 97: "El número y la calidad en los regímenes representativos. (...) Los números, también en este caso, tienen un simple valor instrumental que dan una medida y una relación y nada más. Por otro lado, ¿qué se mide? Se mide precisamente la eficacia y la capacidad de expansión y de persuasión de las opiniones de pocos, de las minorías activas, de las élites, de las vanguardias, es decir, su racionalidad, historicidad o funcionalidad concreta".

25. *Notas sobre Maquiavelo* ..., p. 25: "El primer elemento es que existen realmente gobernados y gobernantes, dirigentes y dirigidos. Toda la ciencia y el arte político se basan en este hecho primordial irreductible (en ciertas condiciones generales)".

go empleadas en la lucha para la hegemonía: en este sentido, coincide con una teoría de las élites y de su papel social.

La "elitización" de los partidos obreros, constatada complacientemente por los sociólogos conservadores, en el pensamiento de Gramsci se vuelve elitismo consciente y "centralismo" potencialmente autoritario. Sin embargo, el teórico italiano se mantiene firmemente crítico del principio de obediencia incondicionada que justificará la dictadura estaliniana, sólo unos pocos años después de redactados los *Cuadernos desde la cárcel*. De todas maneras, "proletarizando" el elitismo burgués, celebrando organización y técnica, excluyendo en principio cualquier comunión espontánea, solidaria, intuitiva del pueblo trabajador consigo mismo y con sus jefes improvisados, Gramsci respeta la intuición maquiavélica del "príncipe-legislador", quien está muy por encima de la mirada de los suyos, encerrado en el "pathos de la distancia".

El héroe maquiavélico, igual que el partido gramsciano, es *modelo* y no *expresión* de las masas. El príncipe no tiene por qué adecuarse a las masas así como las encuentra, ni debe hacerse cargo de sus escrúpulos morales y de su sumisión pasiva a la religión tradicional. Por el contrario, las masas deben elevarse a la razón del príncipe, asimilando "formas superiores de legalidad", tomando conciencia del carácter autónomo de la acción política, reconociendo que sólo una ideología inmanentista y emancipadora —el racionalismo naturalista, en la edad moderna; el marxismo, en el siglo XX— puede ser funcional al cambio social como sistema de creencias. Si Maquiavelo, como afirma Gramsci, puede considerarse un demócrata (y no un precursor del autoritarismo, como hubieran querido los apologistas del "Duce"), es porque enseña a las masas a respetar las virtudes del príncipe. Este último no necesita tanto aprender las técnicas del liderazgo, cuanto las masas, por su lado, tienen que entender y compartir la lógica (a veces despiadada) de la actuación del líder, precisamente para no ser sus instrumentos pasivos, sino sus

conscientes partidarios⁽²⁶⁾. Maquiavelo, según Gramsci invita a la burguesía a compartir las suzulezas del liderazgo absolutista y de esta manera, implícitamente, democratiza este mismo liderazgo: le quita su aura trascendente y le proporciona, en cambio, una legitimación puramente histórica y, como tal, condicionada.

Gramsci hace hincapié, desde luego, en el carácter racional de la persuasión que la élite —los dirigentes del partido— ejerce sobre la masa. El líder tiene prestigio no porque sea *incomprensible* —disfrutando el margen de arbitrio tiránico concedido al "genio"—, sino porque es *más comprensible* —es decir, más lúcido, más racional, más capaz de argumentar— que cada uno de los simples partidarios. Gramsci edifica así una clara barrera conceptual frente al elitismo irracional y autoritario de las derechas, sin por eso renunciar a los beneficios que la "sociología de las élites" podía aportar a la técnica política marxista.

Por otro lado, la acción del líder sobre las masas no es directa: entre el "príncipe" y la "nación", entre el "partido" y las masas se interpone un elemento mediador. En la época de Maquiavelo, este mediador era la burguesía ciudadana italiana de tradición comunal, es decir, una élite consolidada que necesitaba revisar profundamente sus métodos de gobierno, aceptando los azares y compartiendo las perspectivas nuevas del absolutismo. Precisamente esta burguesía comunal se presentaba como el verdadero destinatario del mensaje maquiavélico⁽²⁷⁾. En este esquema historiográfico gramsciano no es difícil re-

26. *Notas sobre Maquiavelo* ..., p. 142: "Para Maquiavelo, educar al pueblo debe haber significado tomarlo consciente y convencido de que para lograr el fin propuesto sólo puede existir una política, la realista, y que por lo tanto era imprescindible estrechar filas a su alrededor y obedecer al príncipe que emplea tales métodos pues sólo quien desea el fin desea también los medios idóneos para lograrlo. La posición de Maquiavelo a este respecto deberá ser aproximada a la de los teóricos y políticos de la filosofía de la praxis, que trataron también de construir y difundir un 'realismo' popular, de masa...".

27. *Notas sobre Maquiavelo* ..., p. 17-18: "Se puede suponer, por consiguiente, que Maquiavelo tiene en vista a 'quien no sabe', que intenta realizar la educación política de 'quien no sabe' (...) Por consiguiente, ¿quién 'no sabe'? La clase revolucionaria de su tiem-

conocer el modelo de movimiento político tripartito esbozado por el teórico marxista⁽²⁸⁾, con el fuerte relieve atribuido al elemento mediador entre líderes y gregarios y con la evidente preferencia acordada a la élite: se concibe que muchos capitanes creen un ejército, no que un ejército de soldados subsista sin capitanes.

6. LA POLÍTICA COMO CONTINUACIÓN DE LA GUERRA

Las metáforas militares empleadas por Gramsci no son casuales. En efecto, Gramsci y Maquiavelo atribuyen ambos una importancia central a la experiencia bélica dentro de sus respectivas construcciones políticas. Ambos se formaron en estrecho contacto con situaciones y problemas de orden militar. Maquiavelo fue el inspirador de la reconstrucción del ejército florentino (1506-1507) y reivindicó en sus escritos la necesidad de un ejército nacional italiano. Gramsci asistió a la primera guerra mundial (aunque sin participar directamente en ella) después de haber propugnado la intervención italiana en el conflicto europeo en contra de la actitud neutral dominante en el partido socialista oficial⁽²⁹⁾. Por consecuencia, el teórico marxista italiano

po, el 'pueblo' y la 'nación' italiana, la democracia ciudadana de cuyo seno surgen los Savonarola y los Pier Soderini y no los Castruccio ni los Valentino. Se puede considerar que Maquiavelo quiere persuadir a estas fuerzas de la necesidad de tener un 'jefe' que sepa lo que quiere y cómo obtener lo que quiere, y de aceptarlo con entusiasmo, aun cuando sus acciones pueden estar o parecer en contradicción con la ideología difundida en la época, la religión".

28. *Notas sobre Maquiavelo* ..., pp. 32-33: "Para que exista un partido es preciso que coexistan tres elementos fundamentales (es decir tres grupos de elementos): 1) Un elemento indefinido, de hombres comunes, medios, que ofrecen como participación su disciplina y su fidelidad, mas no el espíritu creador y con alta capacidad de organización ... 2) El elemento de cohesión principal centralizado en el campo nacional, que transforma en potente y eficiente a un conjunto de fuerzas que abandonadas a sí mismas serían cero o poco más ... 3) Un elemento medio, que articula el primero y el segundo, que los pone en contacto, no sólo físico sino moral e intelectual".

29. En un artículo publicado por el periódico socialista *Avanti!* a finales de 1914 Gramsci intervino en la polémica desencadena-

pudo observar de cerca la primera experiencia de guerra masificada, cuyo desarrollo revelaba una relación estrecha y orgánica entre producción industrial, calidad “política” —y no puramente técnica— del liderazgo militar y capacidad de producir consenso entre las masas proletarias movilizadas. La huella dejada por la experiencia bélica sigue percibiéndose a lo largo de la reflexión gramsciana sobre el “partido”, frecuentemente asimilado a un Estado Mayor. La guerra no constituye una esfera distinta de la política, sino que es la dimensión en que la lucha por la hegemonía se manifiesta con más intensidad, en que la “pasión” se muestra más feroz. En lugar de reducir la experiencia bélica a efecto transitorio de causas estructurales, como hubiera hecho el marxismo “economicista”, Gramsci se esfuerza por extender el conflicto de clase y de aplicar a la praxis política de izquierda aquellos mismos principios organizativos, aquella concentración de voluntad y de esfuerzo que había observado actuando durante el conflicto europeo⁽³⁰⁾.

A raíz de esta experiencia histórica, Gramsci retoma con entusiasmo la concepción maquiavélica de la guerra, que plantea la cuestión del mando militar en el contexto más amplio del liderazgo político y de sus presupuestos sociales. Apoyándose en las interpretaciones de estudiosos idealistas, como Luigi Russo y Federico Chabod, el teórico marxista pone de relieve la importancia fundamental de *El Arte de la guerra* para entender *El Príncipe*. En efecto, el tratado de “arte militar” explicita el marco fundamental en el cual Maquiavelo concibe su cons-

da por Benito Mussolini (entonces líder del socialismo revolucionario) en contra de la “neutralidad absoluta” que abogaban los reformistas y en favor de una “neutralidad relativa”, lo que no excluía la posibilidad de una participación italiana en el conflicto europeo en el caso de que ésta se revelara provechosa para establecer nuevos y más avanzados equilibrios políticos. Gramsci defendió entonces la tesis mussoliniana. En los años siguientes, sin embargo, su postura fue evolucionando en la dirección indicada por Lenin en la conferencia socialista internacional de Zimmerwald: la transformación de la guerra imperialista en guerra revolucionaria.

30. *Notas sobre Maquiavelo* ..., p. 76: “(...) Toda lucha política tiene siempre un sustrato militar”.

trucción política: la integración de las masas campesinas —quienes, como infantes, forman el núcleo de un ejército permanente semivoluntario— en un Estado que había permanecido hasta entonces esencialmente ciudadano y localista (es decir, en la terminología gramsciana, “económico-corporativo”) para garantizar la autonomía “nacional” en el contexto europeo. Frente a una “superestructura” tan avanzada, Gramsci no resiste a la tentación de “inventar” una estructura igualmente progresiva. La reforma militar abogada por Maquiavelo, fundada en el papel dominante de la infantería, constituye a su parecer el equivalente político de la teoría económica “fisiocrática”, que exalta la función productiva de la propiedad rural. La concepción de la guerra representa, por lo tanto, no menos que la noción de “religión civil”, un vínculo histórico fundamental entre la doctrina de Maquiavelo y la práctica revolucionaria jacobina. Gramsci reconoce aquí un antecedente valioso de su propia elaboración política.

El análisis historiográfico de Gramsci, exacto en sus líneas esenciales, se caracteriza por cierto énfasis nacional que es propio de toda su generación. La vanguardia intelectual nacida alrededor de 1890, a la derecha y a la izquierda del espectro político, buscó en la participación italiana en la primera guerra mundial una posible solución de las contradicciones del frágil Estado nacional nacido del *Risorgimento*. Después de haber “recuperado” para la izquierda el tema del mito y de la voluntad creadora, la (relativa) autonomía de la política y de su ciencia-ideología, la función de las élites, Gramsci completa su esfuerzo de asimilación crítica del pensamiento “burgués” de principios de siglo estudiando la dimensión social de la guerra en el proceso de consolidación del Estado nacional. Este representa para él una entidad política con una razón de ser propia y orgánica, que no se deja reducir a la pluralidad de las clases que la constituyen. El internacionalismo socialista tradicional había abierto un abismo entre el movimiento obrero y la izquierda intelectual y pequeño-burguesa.

Gramsci, tratando de superar esta división, intenta legitimar la preocupación de esta última para lo nacional, integrándola en el proyecto hegemónico de un marxismo nacional-popular⁽³¹⁾. Maquiavelo, a quien la cultura del *Risorgimento* había celebrado como iniciador, a un mismo tiempo, de la modernidad burguesa y del Estado nacional italiano, podía ser el símbolo de esta reconciliación.

Sin embargo, el planteamiento de Gramsci implicaba unas consecuencias fuertemente problemáticas: en la actualidad política, la relativa preferencia acordada al “nacional-popular” Stalin frente al “insurreccionista” Trotski; en el orden teórico, el desprecio reservado al cosmopolitismo en nombre de la patria y de la clase. El marxista italiano argumenta, ante todo, a partir de una interpretación crítica y polémica del desarrollo histórico de la península. Para Gramsci la crisis social, moral y política italiana empezaba en aquel momento (que coincide más o menos con el Renacimiento) en el cual los italianos habían internacionalizado su cultura, transformada en “moda” y “técnica” dominante a nivel europeo, para eludir sus responsabilidades concretas en la construcción de un Estado respaldado activamente por el consenso “nacional-popular” de las masas⁽³²⁾. El fascismo no representaba sino el último acto de aquella crisis, la defensa de la estructura productiva (improductiva) “económico-corporativa” y de la burguesía rural contra el avance de la modernidad. Detrás del resplandor estético del Renacimiento, Gramsci veía el principio de la decadencia italiana de la época barroca, la “re-feudalización”, sólo parcialmente contra-

31. *Notas sobre Maquiavelo* ..., pp. 139-140: “En realidad la relación ‘nacional’ es el resultado de una combinación ‘original’ única (en cierto sentido) que debe ser comprendida y concebida en esta originalidad y unicidad si se desea dominarla y dirigirla ... El concepto de hegemonía es aquel donde se anudan las exigencias de carácter nacional ... Que los conceptos no nacionales (es decir no referibles a ningún país en particular) son erróneos se demuestra reduciéndolos al absurdo”.

32. *Notas sobre Maquiavelo* ..., p. 160: “El Humanismo y el Renacimiento son por ello reaccionarios ya que indican la derrota de la nueva clase (burguesa, L.D.), la negación del mundo económico que le es propio”.

restada por una tímida Ilustración y por el *Risorgimento* liberal, incapaces de echar raíces en el pueblo y, por eso, dramáticamente vulnerables a la demagogia tradicionalista del fascismo. En suma, una precisa intención política llevaba a Gramsci a condenar el Renacimiento en términos ético-políticos, salvando al solo Maquiavelo (como ya había hecho Francesco De Sanctis en el siglo XIX). Pero esta apreciación negativa de un particular fenómeno histórico como el Renacimiento (que, de todas maneras, merece un juicio más matizado) pudo fácilmente extenderse a todo intento de pensar cosmo-políticamente, es decir, por encima del drama ético-político de una colectividad determinada, la esfera de la cultura y la misma esfera de lo público.

7. ¿DEMOCRACIA MAQUIAVÉLICA?

Entre las grandes obras de Maquiavelo, *El Príncipe* y *El Arte de la guerra* son aquellas que merecen el análisis más detallado y que inspiran las consideraciones de actualidad, donde Gramsci define su propia concepción de la política frente a los clásicos del marxismo y, aún más, frente a sus críticos y “superadores”, “proletarios” y “burgueses”. Los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, por el contrario, reciben sólo un comentario fugaz. Esta falta de atención puede parecer extraña, pues desde Rousseau los *Discursos* se perfilaban como el libro de “izquierda” de Maquiavelo, aquello en que se planteaba el concepto de la virtud cívica como fundamento del Estado, la importancia de la educación y de la participación, la relación entre libertad e igualdad, entre desigualdad y tiranía. Gramsci, desde luego, conoce bien la teoría constitucional de los *Discursos* y reconoce justamente en ella, como hará algunos años después Augustin Renaudet, una teoría del Estado de derecho, de la certidumbre de la ley y de la imparcialidad en su aplicación, de una “justicia formal” que perece cuando

empieza a padecer exenciones “materiales”⁽³³⁾. Pero no está interesado en oponer el “constitucionalismo” de los *Discursos* a las teorías autoritarias de la política y del derecho, ni siquiera para rechazar la interpretación “carismática” del príncipe maquiavélico como precursor del “Duce”. Como hemos visto, según Gramsci el potencial democrático de la obra del secretario florentino estriba en *El Príncipe* mismo y no en los *Discursos*. El comentario a Tito Livio confirma desde un planteamiento más universal la misma doctrina política de *El Príncipe*. Por otro lado, el tratado (relativamente) sistemático no merece la misma atención que el pequeño volumen, pues no exhibe de forma igualmente emblemática el carácter ideológico de la ciencia política. Que los *Discursos* sean mas “constitucionales” que *El Príncipe* no significa que sean por eso mismo más progresivos: tal vez lo sean menos, en la medida en que no sacuden con la misma radicalidad los criterios morales dominantes, es decir, aquellas normas religiosas que, a no ser radicalmente negadas en provecho de una ética cívica y mundana, seguirán constituyendo una barrera entre la “sabiduría” de astutos gobernantes y la pasividad política de las masas.

El criterio fundamental de análisis de la obra de Maquiavelo, para Gramsci, no es el derecho constitucional, sino la cuestión del poder, o mejor dicho (para evitar cualquier confusión con el maquiavelismo de derecha), la cuestión del poder en un marco historicista, donde ciertos movimientos y partidos encarnan, más que otros, “las fuerzas vivas de la historia” y donde es posible concebir “una forma superior y total de civilización moderna”. Criterio de legitimación historicista del poder es la forma cada vez asumida por la relación entre élite y masas. Esta relación es mucho más orgánica de lo que sospechan los

33. *Notas sobre Maquiavelo* ..., p. 108: “No es verdad (...) que Maquiavelo no tiene en cuenta el ‘derecho constitucional’, ya que en toda su obra se encuentran, dispersos, principios generales de derecho constitucional. Aún más, Maquiavelo afirma claramente la necesidad de que en el Estado domine la ley, los principios fijos, según los cuales los ciudadanos virtuosos pueden obrar seguros de no caer bajo los golpes de la arbitrariedad”.

teóricos de la derecha. La concepción vulgar del jefe que manipula al pueblo no toma en cuenta que la misma distinción entre élite y masa es —como cada determinación de la “naturaleza” humana— de orden histórico y, por consecuencia, puede profundizarse hasta asumir un valor casi ontológico o, por el contrario, reducirse a una simple repartición “técnica” de tareas específicas. En este sentido, fundar una organización política implica tomar abiertamente posición en relación con las condiciones a priori de posibilidad de todo liderazgo. La alternativa es clara: el esfuerzo consciente para educar a las masas se contrapone al dominio carismático fundado en la cuidadosa (e interesada) conservación de los prejuicios tradicionales del pueblo. Mientras que *El Príncipe*, es decir el partido, crea la voluntad de acción colectiva, es lícito postular que el “pueblo” conserve la construcción social engendrada por esta voluntad nueva, haciéndose siempre más consciente de los principios jurídicos específicos en los cuales descansa dicha construcción. Gracias a esta progresiva “toma de conciencia” del nuevo orden, la fuerza se transforma paulatinamente en consenso y se vuelve “hegemonía”.

Siguiendo las huellas de Maquiavelo, Gramsci intenta mirar cara a cara las durezas de la acción pública, sin por eso sacrificar el “deber ser” pedagógico-igualitario y la responsabilidad frente a las masas —sola justificación de la lucha para la hegemonía—, al cinismo conservador de un Pareto, al activismo estetizante de un Sorel o a la distinción crociana entre ética y política. Pero Maquiavelo, en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, había tratado de constitucionalizar el absolutismo del príncipe, sabio fundador de una república que, una vez sólidamente establecida, se apoyará sólo en la virtud colectiva del pueblo. Gracias a esta tendencia “constitucional”, los *Discursos* pudieron inspirar la obra de Montesquieu y de Rousseau. El relativismo climático y antropológico de los dos grandes ilustrados no excluye la identificación metódica de la actividad política con la búsqueda

racional de la mejor constitución posible para una sociedad concreta. Gramsci, por el contrario, atribuye al derecho constitucional un papel muy subordinado en su construcción política. El nuevo orden comunista, precisamente porque su objetivo final es la abolición del Estado, puede y debe prescindir de una forma jurídica normativa estable⁽³⁴⁾.

A raíz de este desdén por las garantías formales, es lógico que Gramsci no se comprometa en democratizar el elitismo autoritario implícito de la teoría del partido de tradición leniniana. Cuanto menos, su pensamiento no considera ninguna instancia concreta de control desde abajo, limitándose a una elocuente, pero vaga distinción entre centralismo “democrático” y “burocrático”.

Por el contrario, el teórico marxista italiano es muy preciso en defender la variante de izquierda del Estado ético, educador moral de las masas⁽³⁵⁾.

Maquiavelo, en la época auroral del mito del Estado, había elogiado aquellos ciudadanos florentinos quienes, excomulgados por el Papa, habían demostrado por su actuación enérgica cómo “amaban la patria más que el alma”. Gramsci hubiera concebido “patria” y “alma” en términos distintos de los planteados por Maquiavelo, pero hubiera compartido sin duda la jerarquía de valor tan tajantemente establecida por su maestro ideal. Su contribución muy valiosa a la comprensión de la democracia como *lucha organizada* exige, por lo tanto, ser integrada por la adecuada valoración del *individuo como sujeto de derechos*.

34. *Notas sobre Maquiavelo* ..., p. 112: “Pero a diferencia del derecho constitucional tradicional el partido político no reina ni gobierna jurídicamente; tiene el ‘poder de hecho’, ejerce la función hegemónica y por consiguiente equilibradora de los diversos intereses, en la ‘sociedad civil’, la cual sin embargo, está tan estrechamente entrelazada con la sociedad política que todos los ciudadanos sienten, en cambio, que el partido reina y gobierna. Sobre esta realidad en continuo movimiento no se puede crear un derecho constitucional del tipo tradicional sino únicamente un sistema de principios que afirmen como fin del Estado su propio fin, su propio desaparecer, o sea, la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil”.

35. *Notas sobre Maquiavelo* ..., pp. 105-106: “Si todo Estado tiende a crear y mantener un cierto tipo de civilización y de ciudadano (y por ende de convivencia y de relaciones individuales), tiende a hacer desaparecer ciertas costumbres y actitudes y a difundir otras. El derecho será el instrumento para el logro de este fin (junto a la escuela y otras instituciones y actividades) y debe ser elaborado de conformidad con dicho objetivo (...) El Estado, también en este campo (de la superestructura, LD.), es un instrumento de ‘razionalización’, de aceleración y de taylorización, obra según un plan, urge, incita, solicita y ‘castiga’, ya que una vez creadas las condiciones en las cuales es ‘posible’ un determinado modo de vida, la ‘acción’ o la omisión criminal deben tener una sanción punitiva, de importancia moral y no sólo un juicio de peligrosidad genérica. El derecho es el aspecto represivo y negativo de toda la actividad positiva de formación civil desplegada por el Estado”. La posibilidad de que dentro de una misma comunidad política haya muchas formas de convivencia y de relaciones individuales, y no solamente “un cierto tipo” y que el Estado, estableciendo las reglas de juego, garantice esta diversidad cultural legítima frente al peligro de la intolerancia recíproca aparece apriorísticamente (y arbitrariamente) negada. En la terminología de Foucault, la posición de Gramsci corresponde al modelo del “Estado Pastor”: Cfr. F. Savater, *Humanismo impenitente*.