

Por una relectura actual de Gramsci

Revista: [Pasos a la izquierda N°5 \(Junio 2016\)](#)

Por **BRUNO TRENTIN**

Nota editorial. -- *El 21 de noviembre de 1997 Bruno Trentin dio en el Istituto Gramsci de Torino la conferencia que ponemos ahora al alcance del lector. Habló como invitado en un “Convegno” (seminario) dedicado a «El joven Gramsci y el Turín de principios de siglo». Su intervención fue recogida en Quale Stato, n. 3/4, septiembre-diciembre 1997, pp. 41-60.*

La ciudad del trabajo, *la obra principal de Trentin, estaba ya concluida en esa fecha, a falta tan solo de unas semanas para su publicación. Trentin invirtió tres años intensos (prácticamente desde que dejó el cargo de secretario general de la CGIL) en la escritura del libro. El 20 de mayo de ese mismo año de 1997 había escrito en su diario: «El largo esfuerzo ha acabado.» Sin embargo, siguió corrigiendo el original a lo largo de todo el verano. «Un trabajo de Sísifo», escribió en otro momento.*

El “convegno” turinés de noviembre fue para Bruno Trentin una ocasión inmejorable de poner a prueba las tesis, heterodoxas para una cierta izquierda, sostenidas en el libro. En un texto denso, bien trabado y de un enfoque tan original que puede llegar a aturdir, el autor resume los temas principales de la “Ciudad...” a través del desarrollo argumental de tres paradojas: las dos primeras, relacionadas con el hecho de que las dos transformaciones más sensacionales del sistema productivo en las sociedades industriales avanzadas del siglo XX, el fordismo-taylorismo y el estado del bienestar, apareciesen con un marchamo de origen exterior a las concepciones y las tradiciones del movimiento obrero; la tercera, el hecho de que la adhesión a tales novedades llevara al movimiento socialista en su conjunto y a la teoría marxista oficial en particular, a una nueva concepción del Estado «como sujeto de la historia y como momento creador de la sociedad civil.»

La reflexión sobre la crisis, muy avanzada ya, de lo que se suele definir como el «modelo fordista de economía y sociedad», y sobre la crisis, mucho más lenta y tortuosa, de la «organización científica del trabajo» (el sistema de Taylor) que había sido, en cierta manera, su partera, me ha llevado en varias ocasiones a plantearme dos grandes interrogantes; o, si se quiere, dos grandes paradojas que han marcado la historia de los movimientos sociales en el siglo XX. Y, a partir de ahí, a medirme, una vez más, con la búsqueda que Antonio Gramsci llevó a cabo en el Turín obrero, después de la primera guerra mundial.

Dos grandes paradojas. Por un lado, y en primer lugar, el hecho de que, un siglo después de la aparición de las grandes asociaciones políticas y sindicales que asumieron la emancipación del trabajo —sobre todo a través de la redistribución de los recursos en favor de los débiles y de los

excluidos— como su objetivo estratégico, dichas organizaciones no hayan alcanzado en este terreno (con o sin ruptura revolucionaria) más que unos resultados relativamente modestos en términos de mayor igualdad y de una más equitativa distribución de rentas. Y que en esos resultados haya influido más el crecimiento impresionante de los recursos globales, que el impacto duradero de la acción reivindicativa de los sindicatos y de la iniciativa legislativa de la izquierda. De hecho, incluso una gran conquista política y social como fue el Estado del bienestar ha estado más marcada, en Europa, por los nombres de un conservador autoritario como el canciller Bismarck y de un liberal reformador como Lord Beveridge, que por el recuerdo de una gran lucha reivindicativa de los trabajadores destinada a conseguir ese objetivo. Y las normas por las que se rige el Estado del bienestar llevan aún la impronta de las dos personalidades citadas, y no la de los ideólogos del movimiento obrero.

Los derechos de ciudadanía se han detenido por lo general a las puertas del lugar «privado» donde se produce materialmente la prestación de trabajo de las personas contratadas al efecto

Por otro lado, choca el hecho de que las conquistas más duraderas arrancadas a lo largo de un siglo de luchas obreras y de legislaciones sociales, antes y después del trágico fracaso de los regímenes del «socialismo real», se refieren a algo que la “vulgata” marxista consideraba medios, instrumentos (inevitablemente contingentes e incluso ocasionales), susceptibles de hacer más eficaz la lucha por la redistribución de los recursos y por la reducción de las desigualdades. Me refiero a los derechos fundamentales, individuales y colectivos; a la ampliación progresiva del ámbito de la ciudadanía. Con la circunstancia añadida de que tales derechos de ciudadanía se han detenido por lo general a las puertas del lugar «privado» donde se produce materialmente la prestación de trabajo de las personas contratadas al efecto.

La segunda paradoja para la “vulgata” marxista y socialista consiste en el hecho de que, una vez más, ha cambiado en la sociedad civil, antes incluso que en la esfera de la política (entendida esta como el ámbito de actuación de una categoría separada de personas, que ejercitan una profesión especializada sirviéndose de la maquinaria del Estado), el escenario económico y cultural que había presidido el siglo. El desarrollo de las fuerzas productivas ha cambiado el rumbo al que parecía predestinado, y lo ha hecho antes de «haber agotado todos sus efectos» (lo que contradice uno de los cánones fundamentales de cierta teoría marxista). El «progreso», en definitiva, está una vez más cambiando de curso, sin que por otra parte las «relaciones de producción» —no solo y no tanto las relaciones de propiedad sino, sobre todo, las relaciones de poder— hayan sufrido una transformación de igual importancia, en primer lugar en los lugares donde se producen bienes y servicios.

Resulta difícil (aunque muchos, sobre todo los «neopositivistas» de «derecha» y de «izquierda», lo intentan todavía) dejar de plantearse la pregunta siguiente: ¿cuáles son las raíces de estas paradojas? Y, ya de paso, ¿cuáles son las raíces de esta crisis errática del fordismo y del taylorismo? ¿Solo se debe a la aparición y la difusión de las «nuevas tecnologías» basadas en la informática y en los sistemas digitales de las comunicaciones, en la medida en que estas tecnologías facilitan y demandan una organización más flexible y menos fragmentada de las personas que trabajan? ¿No se deberá también —así lo asumimos nosotros— a una «compresión» y una desarticulación, insostenibles a la larga, del crecimiento cultural y civil de los recursos humanos y de las potencialidades creativas que todavía siguen inscritas en los genes de las fuerzas productivas cuyo desarrollo habría tenido que conducirnos a los umbrales del socialismo?

Pero si admitimos como cierta, aunque sea solo parcialmente, la segunda de las respuestas posibles, ¿no deberíamos entonces pensar que también antes, en años más lejanos, fueron posibles otras vías para la valorización del trabajo y de su papel creativo? ¿Acaso no se dieron, antes del inicio de la decadencia del sistema taylorista y fordista —esa gran «racionalización» del trabajo, de la sociedad y del Estado— posibilidades, descartadas y sin embargo siempre abiertas, de situar el trabajo concreto en todas sus formas (tanto la prestación del trabajo y los derechos de la persona en la prestación del trabajo, como las relaciones que se definen entre los hombres y las mujeres cuando organizan y dividen el trabajo) como una de las grandes cuestiones centrales de la polis, de la política y de la ciudad, entendida esta como el lugar sin límites donde se definen las relaciones que tutelan y vinculan a tantos seres diferentes que viven en comunidad?

Explicar las causas profundas que han llevado a los movimientos reformadores de occidente a evitar plantearse ese interrogante, nos lleva inevitablemente a tratar de entender las razones de la extraordinaria influencia hegemónica [...] que grandes revoluciones sociales, como lo han sido el taylorismo y el fordismo, han ejercido no solo en el mundo de la empresa, en las clases dominantes y en su personal político, sino también en el movimiento socialista y en los movimientos sindicales de todos los países industrializados

Responder esta pregunta y explicar las causas profundas que han llevado a los movimientos reformadores de occidente a evitar plantearse ese interrogante, nos lleva inevitablemente a tratar de entender las razones de la extraordinaria influencia hegemónica (sobre todo en el plano cultural, pero desde luego también con la ayuda del endurecimiento de las características opresivas de la relación de trabajo subordinado) que grandes revoluciones sociales, como lo han sido el taylorismo y el fordismo, han ejercido no solo en el mundo de la empresa, en las clases

dominantes y en su personal político, sino también (y en un momento determinado de forma muy especial) en el movimiento socialista y en los movimientos sindicales de todos los países industrializados.

Ha sido una gran «revolución pasiva», según término acuñado por Gramsci, y sin duda ha tenido como objetivo fundamental las clases sociales subalternas, pero ha encontrado además sus «pífanos» y sus apologetas en numerosos intelectuales que en diversos momentos ligaron sus destinos y sus suertes a la «misión histórica» de la clase obrera.

En la pista de esos interrogantes investigaremos, precisamente a través de Gramsci —que representó sin duda, por lo menos en Italia, el testimonio más elevado, más complejo y más sufrido y consciente de esa «revolución pasiva»—, alguna explicación posible (que será, ciertamente, “a toro pasado”) de otra paradoja aun, la tercera que provoca esta investigación: la representada por el hecho de que una revolución social y cultural madurada por «intelectuales del capital» en el corazón de la sociedad civil («desde abajo» se decía entonces), como fue el taylorismo, vino a marcar el tránsito, ante todo en la cultura del movimiento socialista, hacia un redescubrimiento del papel taumatúrgico del Estado, como fuente de legitimación de la organización de la sociedad, y como «motor» de la historia. Y, finalmente, el tránsito al redescubrimiento de la «política en el Estado», como momento creador de la misma sociedad civil.

2.

Al releer siguiendo esta pista toda la obra de Antonio Gramsci, y no solo la de los tiempos del *Ordine Nuovo*, creo entender que tal conclusión paradójica no fue ajena, aunque de forma controvertida y contradictoria, a su investigación sobre las relaciones entre política y sociedad civil; y sí inseparable de otra contradicción que marcará, aunque con acentos y resultados diversos, toda una época del pensamiento socialista desde los comienzos del siglo XX, teatro de aquella primera crisis de la cultura marxista que se suele colocar bajo la rúbrica del «Debate Bernstein».

Me refiero a la contradicción siguiente: se da, por un lado, un historicismo finalista, empapado de determinismo, que acaba por encerrar el análisis, muy fecundo por otra parte, de Gramsci sobre las transformaciones y los conflictos que recorren la sociedad civil (análisis del que buena parte de la izquierda italiana, en nuestros días, parece haber perdido el método, el gusto y también la memoria) en el «corsé» de un proceso histórico ineluctablemente predeterminado en su devenir incluso en el más largo plazo, y que muestra una evolución *unidireccional* de las fuerzas productivas, en las que se incluyen, como se sabe, la «fuerza de trabajo» propiamente dicha, la división del trabajo y la organización de la sociedad civil. Por otro lado, un voluntarismo, una primacía de la voluntad y de la acción creadora («la revolución contra el capital»), también, sin embargo, encerrada en un curso histórico marcado por la necesidad de sus diferentes fases.

Se trata, de hecho, de un voluntarismo cuyas matrices ideológicas le impiden dedicarse a la investigación problemática y experimental de opciones alternativas a las dominantes, e insertarse

en una historia siempre abierta a resultados diversos, aunque dentro de los límites indudablemente objetivos dictados por los distintos contextos económicos, culturales y sociales. Un voluntarismo que excluye la sustitución de la primacía terrible del cumplimiento de un destino histórico ineluctable, por la primacía de la libertad y de la autorrealización de la persona humana. Un voluntarismo capaz tan solo de *quemar etapas* en alguna de las fases determinadas e inmutables del desarrollo humano y social; pero no, desde luego, libre para ignorar o «saltarse» esas etapas predeterminadas y predefinidas; y tanto menos para imaginar y para experimentar (sobreponiéndose a la dura criba crítica de los resultados y de la búsqueda de un consenso consciente) vías distintas a las «inscritas en la historia», ya dada, del desarrollo de las fuerzas productivas (incluido el trabajo) y de su conflicto potencial con las «relaciones de producción».

Este es el modo que me ha parecido más fecundo de reencontrar en Gramsci estímulos, indicaciones, pistas a seguir para confrontarnos con los problemas del presente: tratar de «liberar» algunos momentos cruciales de su reflexión de las ambigüedades y de las aporías que se derivaban de estar aprisionada por la contradicción, vital durante un largo periodo de la historia del movimiento socialista, pero perversa y fatal en el momento de su desenlace, entre historicismo finalista y voluntarismo prometeico

Este es el modo que me ha parecido más fecundo de reencontrar en Gramsci, más allá de cualquier exégesis consolatoria, estímulos, indicaciones, pistas a seguir para confrontarnos con los problemas del presente. No tanto distinguir de forma pedante «lo que está vivo y lo que está muerto» (¿respecto a qué?) en su investigación incompleta, y siempre en movimiento; ni limitarse a desmenuzar en la obra de Gramsci, con un escrúpulo que ha alcanzado en muchos casos resultados engañosos e ilusorios, «aquello que corresponde a Gramsci y lo que pertenecía a Lenin, a Sorel o a Croce» (el famoso texto de Togliatti sobre el *Leninismo de Gramsci* me parece, por ejemplo, lastrado para siempre por una parcialidad muy marcada). Sino, por el contrario, tratar de «liberar» algunos momentos cruciales de su reflexión de las ambigüedades y de las aporías que se derivaban de estar aprisionada por la contradicción, vital durante un largo periodo de la historia del movimiento socialista, pero perversa y fatal en el momento de su desenlace, entre historicismo finalista y voluntarismo prometeico.

O dicho de otra manera, centrándonos ahora en el punto de vista de los sujetos de la historia, entre quienes viven la historia como un vehículo más o menos inconsciente de la dirección (ya definitiva) que ha adoptado, y los que se proponen incluso violentar los tiempos de la misma (posiblemente con altísimos costos humanos en la contingencia inmediata) porque detentan el privilegio, negado a la mayoría, de conocer sus etapas predefinidas y su fin último; porque poseen

el don trágico y exclusivo de saber *a dónde va* la historia.

3.

Para dar algunos ejemplos de esta posible línea de investigación, fijémonos, partiendo de los escritos del Gramsci joven, en el tema de la sociedad civil y su papel en la construcción de un proyecto político reformador (incluso cuando se efectúa a través de una ruptura revolucionaria).

Si releemos con los ojos de hoy (y teniendo en cuenta las muchas contradicciones que contienen, todavía en nuestros días, las propuestas políticas de la izquierda occidental, a menudo tan pobres en valores) los escritos del Gramsci de los primeros años veinte; y si consideramos con atención el papel que él asigna a las transformaciones, a las crisis y, sobre todo, a los conflictos que emergen en la sociedad civil (incluidos los que no son un calco servil de los relacionados con el binomio clase obrera/clase burguesa) en la construcción de un proyecto político reformador, no podemos dejar de asombrarnos.

La «sociedad civil», con sus incesantes cambios y su terrible y apremiante presencia, es para Gramsci el «teatro de todas las historias»

La «sociedad civil», con sus incesantes cambios y su terrible y apremiante presencia, es para Gramsci el «teatro de todas las historias», y es preciso indagar en ella y descifrarla continuamente, no para reproducir acríticamente el mapa de la misma en el programa político del partido reformador, sino para mediar en sus conflictos y para reconstruir una posible superación de las contradicciones, según un proyecto que no es en absoluto neutro, sino que extrae su fundamento y su legitimación de las tensiones libertarias y de la exigencia de poder de las clases y grupos sociales más débiles y, sobre todo, *más excluidos de los procesos de decisión centrales*. Una sociedad civil con sus trincheras y sus «casamatas», como escribiré más tarde; una sociedad civil con sus puntos de confluencia y sus alianzas, sus conflictos de intereses y sus conflictos de poder, con sus resistencias corporativas y con sus tensiones en relación con el cambio. Y pese a todo ello, una sociedad civil en la cual es posible descifrar, como dato permanente, la tendencia de las luchas sociales de las clases oprimidas a transformarse, en la fase más madura del capitalismo industrial (así lo sostiene Gramsci volviendo al núcleo duro de la lección de Marx), en una lucha por el poder.

Pero aquí hay que prestar atención. El poder de que se trata no se alcanza a través de la conquista o la ocupación preliminar del Estado central, como premisa ineluctable de la producción «política», ni tampoco tras el momento mágico de la «expropiación de los medios de producción». Se trata más bien de un poder «aquí y ahora», en cada una de las casamatas y, ante

todo, en cada centro de trabajo y de producción, allí donde la lucha social se convierte necesariamente, partiendo de la defensa intransigente de sus formas de representación, en acción política; allí donde sus sujetos (y no solo los partidos o los sindicatos) se convierten en «sujetos políticos» con los que, acaso, partidos y sindicatos deben confrontarse. Aquí, ciertamente, la distancia entre el enfoque de Gramsci y el de Lenin, sobre todo el Lenin del *¿Qué hacer?*, es abismal. Y Gramsci se esforzará en vano en disfrazarla frente a los seguidores más coherentes del pensamiento de Lenin.

Para Gramsci, de hecho, si falta ese punto de partida —las transformaciones de la sociedad civil— en cualquier proyecto político reformador, y si falta por tanto la mediación —política, pero desde luego no neutral— de los conflictos que la atraviesan, sucede, o bien que la sociedad civil se venga, de algún modo, de esa «ausencia de la política», produciendo fenómenos desestabilizadores de la convivencia civil, como el populismo o el fascismo; o bien que es el Estado el que trata de someter a la sociedad civil a un «dominio sin consenso», *produciendo él mismo* (añadimos nosotros) rupturas y *divisiones corporativas*, organizando y legitimando esas divisiones (y el compromiso entre ellas) y poniendo en marcha así un proceso de inclusión-exclusión en el que el único árbitro (por lo menos mientras puede cumplir ese papel) es una clase política separada de la sociedad, aunque incorporada al Estado.

No es casualidad que sea precisamente este Gramsci tan actual el que se han visto obligados a omitir, o a rechazar, los recurrentes profetas de la «autonomía de lo político», y también sus oponentes simétricos, los profetas de la «autonomía de lo social». Pero he aquí la cuestión: las transformaciones de la sociedad civil, igual que los conflictos de poder y primariamente políticos que Gramsci redescubre en las luchas sociales, ante todo en las que se desarrollan en el interior de la empresa industrial (marcando en esto una ruptura con el «lassallismo» de Lenin y con su condena del conflicto social y del sindicato a una insuperable subalternidad respecto del mundo de la política), tienen lugar para él, sin embargo, según un *recorrido marcado por las condiciones y por los límites dictados por el desarrollo de las fuerzas productivas*, por los obstáculos interpuestos en ese desarrollo y, en cualquier caso, por los imperativos que se deducen de la necesidad de asegurar, *a cualquier coste y en el tiempo más rápido*, la consecución de ese desarrollo.

Por esa razón, en el conflicto social se revela un momento esencial de la lucha por el poder, en este caso el poder que conlleva el ejercicio de determinados derechos y responsabilidades; a pesar de que Gramsci sostiene que los objetivos y contenidos «históricamente determinados» y no contingentes de esta lucha están «ya dados» y son, en cierto modo, obligados, más allá de su formulación, de su apariencia exterior o incluso de la misma conciencia de los sujetos que se hacen portadores de los mismos; *más allá de de las reivindicaciones contingentes* (y, según Gramsci, más o menos fundamentadas) que en cada caso sirven de justificación ocasional.

Ya se trate de la huelga “*de las manecillas*”, es decir, la lucha contra la introducción del horario legal en las fábricas turinesas, o del conflicto de 1920 por la conquista del primer convenio nacional de los metalúrgicos, por la negociación del trabajo a destajo o por la reducción del horario

de trabajo, es curioso constatar el sustancial desinterés y la distracción de Gramsci ante la especificidad de las reivindicaciones situadas *en el origen*, al menos, de la eclosión de un determinado conflicto social y de buena parte de su evolución posterior.

Lo que cuenta para Gramsci es la reivindicación *subyacente* de poder que se expresa a través del conflicto social; por más que se trate, y no es poca cosa, de una demanda de poder difuso, diseminado en la sociedad; de una reivindicación de poder que para expresarse y para realizarse no espera al momento de la ocupación del Estado y de la expropiación de los medios de producción.

Se trata más bien de un poder «aquí y ahora», en cada una de las casamatas y, ante todo, en cada centro de trabajo y de producción, allí donde la lucha social se convierte necesariamente, partiendo de la defensa intransigente de sus formas de representación, en acción política

Y de esta forma, aunque Gramsci demuestra conocer bien la temática marxiana del autogobierno del trabajo y de la realización de la persona en el trabajo, también a través del cuestionamiento de las formas contingentes de la división técnica del trabajo y de su organización, parece asumir tal objetivo *como sustancialmente incompatible con el actual desarrollo posible de las fuerzas productivas*. Gramsci no ignora en absoluto que la reflexión marxiana se ejercita sobre un proceso de opresión y de expropiación de oficios y de saberes que gravita sobre los trabajadores de carne y hueso. A diferencia no solo de Lenin, sino de buena parte de la misma investigación de los *Cuadernos*, el Gramsci de los años veinte es totalmente consciente de la destrucción de la personalidad y la potencialidad creativa que representa el «taylorismo salvaje» experimentado en las fábricas turinesas, de la destrucción de cultura (y no de «animalidad», como escribirá más tarde), de saber hacer, de «amor por la calidad», que el trabajador de carne y hueso podría transmitir al objeto de su trabajo. En los escritos de los años veinte estamos, de hecho, todavía lejos del «hombre nuevo» de la revolución fordista, del hombre que libera su mente a través del gesto mecánico, y logra, aunque forzado por otros, separar radicalmente y enajenar la ejecución del conocimiento. Frente a esta *expropiación de la subjetividad* Gramsci hablará del sacrificio de toda una generación en el altar de la conquista del poder en los lugares de trabajo: «Pensemos, sin embargo, que una generación, por ejemplo, puede trabajar “a pura pérdida” para garantizar a la siguiente una libertad que de otro modo no podría conquistarse.» (*Socialismo ed economia*, no firmado, en *Ordine Nuovo*, reprint, 17 enero 1920, a. I, n. 34.)

Pero, ¿por qué es necesario ese sacrificio, por qué una generación debería «trabajar a pura pérdida», a fondo perdido, y privarse de ese modo de su libertad? No solo porque, según Gramsci, a la clase obrera le faltaban las condiciones culturales para elaborar una solución distinta y

alternativa de aquella que las fuerzas más modernas de la burguesía ofrecían al problema de conseguir la organización óptima de las fuerzas de producción y una división técnica del trabajo cuantitativamente más eficiente. También porque la naturaleza (y la composición, y la organización) de las fuerzas productivas, incluido *el trabajo útil para la puesta en valor de esas mismas fuerzas*, era un factor históricamente determinado, al menos para todo el largo periodo marcado por la máxima racionalización posible del uso de los recursos materiales y humanos representado por el taylorismo.

Ciertamente, Gramsci no llega a asumir la técnica y la ciencia como factores neutrales, en tanto que «históricamente determinados». Pero, anclado casi de forma fideísta en el binomio «fuerzas productivas-relaciones de producción», parece considerar a las «fuerzas productivas» como un todo indisociable en el que el hombre acaba por constituir una variable dependiente de la tecnología; unas fuerzas productivas que, desde luego, están determinadas históricamente en su grado de utilización, pero que no obstante definen «el progreso» posible para toda una fase histórica; para una fase larga y, en todo su trayecto, inmodificable.

En este sentido, Gramsci (como para Taylor) parece existir solamente *one best way*, una única opción válida, en la organización y en la utilización de las fuerzas productivas, incluyendo en ellas al hombre que trabaja. En este sentido el taylorismo (y, más tarde, el fordismo) representará para Gramsci, como para la mayor parte de los dirigentes socialistas y comunistas de la época, la única encarnación posible del «progreso», no solo de la máquina, sino del hombre mismo. Se puede, todo lo más, acelerar su cumplimiento —y Gramsci mide sus fuerzas en ese desafío— para forzar por esa vía la contradicción entre el «progreso» y el atraso, la involución burocrática de las «relaciones de producción», a partir, en primer lugar, de las áreas con déficits mayores en la organización del Estado y de la misma sociedad civil: Rusia, Italia, Europa en general, respecto a la cual el fordismo americano anticipa los tiempos de un desarrollo posible de las fuerzas productivas.

En este sentido el taylorismo (y, más tarde, el fordismo) representará para Gramsci, como para la mayor parte de los dirigentes socialistas y comunistas de la época, la única encarnación posible del «progreso», no solo de la máquina, sino del hombre mismo

En esta visión historicista, la hipótesis de que sea posible salirse de una «historia» con un final dado una vez para siempre y asumir, por el contrario, otra con varios finales posibles, sobre los cuales incidir a través de la acción consciente de los hombres, no es ni siquiera tomada en consideración, igual que tampoco entra en sus cálculos la eventualidad de bajar al terreno de una sociedad abierta a muchas y distintas evoluciones posibles de la organización del trabajo y de la

vida cotidiana, y no está prevista la existencia de *progresos posibles*, sobre los que las decisiones de los hombres puedan influir de manera determinante partiendo de forma consciente del «laboratorio» de la sociedad civil.

La historia verdadera se ha encargado de poner al desnudo la «miseria» de esa noción positivista del progreso, que carga de forma inevitable todo voluntarismo «históricamente determinado» con una connotación paternalista y autoritaria. La ideología del *one best way* es de hecho orgánicamente enemiga de cualquier visión pluralista y abierta de la historia de la sociedad civil.

Esa es la razón por la que es útil reflexionar sobre la contradicción entre historicismo y voluntarismo que atraviesa toda la búsqueda de Gramsci acerca de las transformaciones de la sociedad civil. Sobre todo si se quiere evitar recuperar de Gramsci únicamente la parte más desfasada de su reflexión, dejando de lado una vez más su parte más fecunda.

¿Qué quiere decir al día de hoy «modernizar» o alcanzar un «estadio de normalidad» en el proceso de modernización? Como si hubiera una única modernidad posible en un mundo con tantos capitalismos distintos, y sometido a una continua transformación dramática hacia un final *no establecido* y, con toda probabilidad, inalcanzable. Si hay tantas «modernidades» posibles, cualquier referencia a la «modernidad» o a la «modernización» como valores en sí se convierte para una fuerza reformadora en algo puramente mágico e ideológico. La modernidad ¿respecto a qué? ¿Y para conseguir la realización de qué valores?

En cualquier caso —volviendo a Gramsci y a su búsqueda atenazada por un «progreso» con connotaciones al menos temporalmente inmodificables y por un voluntarismo que podía solo acelerar la realización de este «progreso» sin modificar sus contenidos—, para legitimar la exigencia de poder que las clases oprimidas exteriorizaban a través del conflicto en la sociedad civil, no tuvo más opción que recurrir a la *misión prometeica de sustituir a una burguesía absentista* en el objetivo, que le correspondía a ella, de llevar a su pleno desarrollo a las fuerzas productivas, en las formas históricamente posibles. Sustituir a una burguesía que se podía describir como ausente, bien porque su defensa de la propiedad la llevaba a negar su misión modernizadora y a recurrir al sabotaje (como sostenía Lenin en el caso de Rusia), o bien porque estaba implicada en la especulación financiera y en turbios intereses compartidos con la burocracia estatal, e incapacitada por su carencia de cultura liberal (como sostenían Gramsci y Gobetti): esa misión llegó a ser imperativa para una izquierda revolucionaria. Y esa «sustitución de funciones» era en cualquier caso necesaria y legítima en el momento en que el conflicto, también el conflicto social, se planteó, más allá de las apariencias, como un conflicto entre *progreso* y *conservadurismo*, entre el desarrollo de las fuerzas productivas —concebido como un todo indisociable e inmodificable, al menos durante toda una fase histórica— y las resistencias inevitablemente corporativas de los viejos aparatos de gobierno y de los mismos sindicatos.

Así, la tenaza representada por la «pareja» historicismo finalista y voluntarismo entendido como misión predeterminada, acabó por aprisionar y distorsionar la búsqueda gramsciana en torno a la

relación entre la transformación de la sociedad civil y la construcción de un proyecto político reformador.

4.

Puede resultar revelador analizar en profundidad la singular construcción política, pero también jurídica, trufada ciertamente de ideología, que Gramsci propone para legitimar la función de los organismos de dirección de las empresas industriales que sustituyen a la propiedad y a las viejas direcciones empresariales, en el momento de la ocupación de las fábricas, en el verano de 1920: los consejos de fábrica.

Como es sabido Gramsci los definió «embriones de un nuevo Estado» y sobre todo «organismos públicos», contraponiéndolos drásticamente a la «categoría» de las asociaciones privadas (y caducas) a la que pertenecían tanto los partidos políticos como los sindicatos.

Tenía, ciertamente, razón Bordiga al denunciar que la ideología consejista elaborada por Gramsci comportaba la ruptura con el leninismo; y no solo en lo que respecta al rechazo de la función dirigente y hegemónica del partido respecto de otras formas de organización y asociación de la clase obrera. Para Bordiga (y para Lenin), de hecho, los consejos, como organismos de democracia directa (sobre todo en el territorio, no tanto en las fábricas), eran instrumentos de lucha destinados a la conquista del poder en el Estado central, y no, en sí mismos, organismos públicos; y mucho menos organismos autónomos de gobierno de la empresa. Para los socialistas maximalistas, la legitimación de los consejos destinados a ejercer una función —delegada— de gobierno de la empresa no podía derivar sino del Estado central y solo sería verificable, por tanto, *después de* su conquista y su transformación. Cualquier otra configuración del poder consejista llevaba el conflicto social al aventurerismo y a la derrota.

Y tenía probablemente razón, desde otra perspectiva, Angelo Tasca cuando se preocupaba de reconstruir una estrecha relación entre la acción reivindicativa concreta de los trabajadores y de sus sindicatos y la acción dirigida a condicionar, a través del «control obrero», el gobierno de la empresa, prefigurando en los consejos de fábrica no tanto una estructura pública separada, como la estructura de base de un nuevo tipo de sindicato.

Como se sabe, Gramsci corregirá después sus posiciones, bien por la fuerza, o bien por convicción. A veces irá incluso más allá por ese camino, como en el caso de su elaboración acerca del partido como príncipe moderno.

Pero sería equivocado, cuando se reflexiona también sobre los problemas actuales, despreciar o eliminar la gran intuición presente en la investigación de Gramsci al identificar, a diferencia de Lenin y del socialismo maximalista, el lugar del trabajo colectivo, el lugar de la producción de riqueza, el lugar de la cooperación y del conflicto —que constituye ciertamente el embrión de

cualquier sociedad, si no de cualquier Estado— como el ineludible punto de partida (y no como el punto de llegada) del cambio de la relación entre gobernantes y gobernados en la sociedad civil.

En el consejo de fábrica Gramsci buscaba de hecho configurar una *sede de decisión*, cierto que delegada por los trabajadores, cierto que todavía separada de la promoción de nuevas formas de autogobierno en el trabajo —ya hemos visto las razones de ese «vacío»—, pero de ningún modo delegada por un Estado centralizador. En el proyecto consejista de Gramsci se delinea, de hecho, una concepción del Estado basada en un sistema de autonomías, no solo territoriales, y en la libre expresión de una pluralidad de sujetos institucionales: el parlamento, el poder ejecutivo, los consejos, los partidos, los sindicatos, las asociaciones.

Al valorar críticamente la formulación, sin duda improvisada y «forzada», de un consejo de fábrica entendido como «organismo público» contrapuesto a las asociaciones privadas (partidos, sindicatos), no puede ser infravalorada la preocupación de Gramsci por comenzar, sin esperar el momento mágico de la ocupación del Estado, una «revolución institucional», en primer lugar en el seno de la sociedad civil, al modificar, sobre todo en la empresa, las relaciones entre gobernantes y gobernados. También aparece esa tensión en su intento de legitimar una «sustitución en las funciones» entre propiedad y *management* de la empresa y consejos de fábrica.

Además, en la definición del consejo como un «organismo público» es plausible atribuir a Gramsci un intento, en verdad extraordinariamente innovador, de *hacer entrar*, aunque a través de una instrumentación improvisada y equivocada, al trabajo y a los trabajadores como tales en la «polis», desde la consideración de que ésta, la comunidad política, no se agota necesariamente en el Estado; y abrir así una brecha en el gueto del derecho privado y familiar en el que una tradición secular había encerrado al mundo del trabajo.

En abierta ruptura con la doctrina liberal, que mostraba en la ausencia de propiedad y de independencia económica el obstáculo insuperable que inhibía el pleno acceso del trabajador subordinado a los derechos de ciudadanía —y sobre todo a una ciudadanía *activa*— también en los centros de producción; que defendía, sobre la base de este dogma, la impermeabilidad del universo privado de la familia, de la relación patriarcal, de la relación entre los sexos y del trabajo subordinado a la cultura de los derechos y deberes, a la cultura del contrato social, Gramsci verá en definitiva, precisamente en las características del trabajo subordinado, tras el cual hay siempre una persona sometida a la decisión discrecional de otra, el fundamento de un derecho a la decisión compartida y a la ciudadanía activa. Y esto, no hay que olvidarlo, sin ninguna necesidad de invocar, como un *a priori* determinante, la atribución preliminar al Estado (o a cualquier otra estructura de poder) de la propiedad de los medios de producción y la conversión al ámbito de lo «público» de ese derecho concreto de propiedad.

Es cierto que debido a la «tenaza» antes mencionada entre historicismo finalista y voluntarismo, bajo la cual permaneció siempre encerrada la labor de búsqueda de Gramsci (y quizás fuera esa precisamente la causa de que calificara la construcción artificial e ilusoria de los consejos de

«embriones de Estado»), su reflexión no aborda la elaboración de una cultura de los derechos individuales y de las oportunidades de realización de la persona en el trabajo. Por la misma razón, la sociedad y el Estado de las autonomías, que Gramsci (y con él Gobetti) prefiguró y en el que se incluía a las empresas, no llegó a configurarse como una concepción completa fundamentada en el pluralismo de centros de decisión y en la dialéctica, también institucional, entre el Estado y la sociedad civil, implicando no solo a sujetos políticos como los partidos y sindicatos, sino a todo el universo de las asociaciones no estatales, que habría visto legitimada por esa vía su participación en la formación de procesos decisionales de interés colectivo sin sustituir a las asambleas representativas.

Después de Gramsci, durante un largo periodo la cultura del movimiento socialista no conseguirá ir más allá de su gran intuición e intención de regular la relación de trabajo, incluso el subordinado, sobre la base de principios no muy diferentes de los que en derecho público tutelan las prerrogativas de la persona y del ciudadano.

Estamos, todavía hoy, ante una cuestión no resuelta: las reglas que presiden la disponibilidad de la persona que trabaja bajo el mando de otra (no de la mercancía trabajo, que es intercambiada en el mercado gracias a una ficción jurídica) permanecen excluidas de la normatividad de los derechos de ciudadanía. Igualmente, permanece excluida de la normatividad de los derechos de ciudadanía la determinación de ese objeto del proceso decisional que es la prestación del *trabajo concreto*, reconducible a una persona concreta (con sus derechos y sus responsabilidades), la cual no puede ser anulada por la vía de su asimilación a un «trabajo abstracto», descomponible y transformable en mercancía.

5.

Se pueden deducir consideraciones parecidas acerca de las verdaderas razones de la actualidad de Gramsci si se examina a contraluz y desde una perspectiva laica su larga y no siempre lineal búsqueda en torno a la cuestión de la hegemonía.

Si nos liberamos de una lectura acrítica y simplista de la concepción gramsciana de la hegemonía, es difícil, de hecho, sustraerse a la apreciación de que, sobre todo en los *Cuadernos*, el concepto de hegemonía se acoraza de coerción y en cierto modo atenúa pero no suprime la violencia que las *elites* revolucionarias son llamadas «por la historia» a ejercitar sobre los hombres de carne y hueso, autorizadas para ello por la legitimación propia de quien interpreta los destinos de estos, y quizás incluso sus voluntades recónditas e inexpresadas.

El obrero de la civilización «fordista-socialista» se convierte así en un Alfieri inconsciente de serlo, atado a la silla no por su ayuda de cámara sino por el severo preceptor impersonal del partido de vanguardia. Y aparece el «hombre nuevo», forzado a expresar sus potencialidades, en contra de su voluntad y de su propia «animalidad». Se trata de una concepción en la que, más allá de sus muchos matices, el voluntarismo visionario que legitima la autoridad de las elites lleva la

indagación de Gramsci por caminos que hoy nos parecen aberrantes. Si no a la teorización de una suerte de «fordismo de Estado», a algo muy parecido a aquel modelo de Estado-planificador que fascinaba en los años treinta a muchos dirigentes del movimiento socialista y a los jefes de la Unión Soviética.

Pero en los años del *Ordine Nuovo*, en los años de la experiencia turinesa, si bien está ya presente en las reflexiones de Gramsci aquel voluntarismo «iluminado», capaz solo de acelerar las etapas del «progreso» pero no de cambiar sus formas, sus espacios y su recorrido, se advierte a la vez una gran preocupación por ofrecer a los trabajadores, oprimidos por la jerarquía de la fábrica y expropiados de sus saberes, nuevos instrumentos cognitivos capaces de garantizar el aumento de su *autonomía cultural*. Gramsci no se resigna a pedir a las generaciones obreras, aplastadas por la carga de un trabajo fragmentado y «embrutecedor», sin mayor sentido ni significado, que sacrifiquen también su propia autonomía de conocimiento y de decisión, en nombre de un poder delegado por otros (y puramente visionario), en nombre de la libertad de las generaciones futuras. Y desde luego no se limita a sugerir, como oportunos complementos (y compensaciones) de la aplicación del sistema taylorista, el aumento de salarios y la reducción de la jornada de trabajo (como decía Lenin y como escribirá el mismo Gramsci en los años de los *Cuadernos*).

Para el Gramsci de los años veinte, de hecho, a la espera de que los trabajadores conquistasen un efectivo poder de decisión y una mayor libertad en su trabajo, había que promover la apropiación inmediata de una cultura de base polivalente, capaz de proporcionar una visión global de los procesos productivos y de los mecanismos de decisión

Para el Gramsci de los años veinte, de hecho, a la espera de que los trabajadores conquistasen un efectivo poder de decisión y una mayor libertad en su trabajo, había que promover la apropiación inmediata de una cultura de base polivalente, capaz de proporcionar una visión global de los procesos productivos y de los mecanismos de decisión. Esta estaba destinada a cumplir una función decisiva en la formación de una nueva clase dirigente (y no tanto de una *elite* predestinada), consciente de sus propios límites y de sus propios vínculos, así como de sus propias y crecientes potencialidades de autogobierno; capaz, por eso mismo, de convertirse en culturalmente hegemónica en la sociedad civil.

La educación y la formación que los consejos de fábrica debían garantizar a todos los trabajadores, *independientemente de sus funciones circunstanciales*, no estaba de hecho basada en el aprendizaje de las reglas básicas del oficio y ni siquiera era reducible a la difusión de algunos rudimentos técnicos desprovistos de sus fundamentos teóricos (como viene a suceder, en el lenguaje actual, con el uso del ordenador y el *basic english*). Aquella consistía, por el contrario, en

la adquisición de una cultura de base, abierta a las más diversas y cambiantes experiencias profesionales; y en el conocimiento del entramado de relaciones complejas que existe entre los distintos segmentos del proceso productivo y da un significado global a una serie de actividades parceladas, singulares, aisladas y aparentemente privadas de sentido. Esa educación debía conferir un conocimiento que, al estar basado en el dominio de los sistemas relacionales que gobiernan la empresa, podía permitir la formación de una cultura crítica entre los trabajadores subordinados, haciéndolos capaces no solo de aplicar soluciones prefijadas, sino de «resolver problemas».

No por casualidad Gramsci habla ya, a este respecto, de una especie de revolución cultural que deberá realizarse a través de un proceso de formación y de información sistemático y permanente. Por más que parece escapársele la insostenible contradicción que surgiría entre la conquista de esa cultura de base y la expropiación incesante del saber y del saber hacer que la aplicación del sistema taylorista conlleva como necesidad ineludible.

En cualquier caso, pensar en una cultura de la hegemonía sobre estas bases, y no ya a partir del énfasis en el papel prometeico de las *élites* o de los políticos profesionales, querría decir, hoy, afrontar de verdad con instrumentos inéditos la gran amenaza que pende sobre los hombres y mujeres del siglo XXI: la fractura, que puede llegar a ser irremediable, entre quien detenta y amenaza con mantener el monopolio del saber, y quien es o puede ser excluido (también a causa de la cada vez más veloz obsolescencia de las herramientas especializadas) del dominio de los más modernos lenguajes del saber, y se convierte cada vez en más incapaz de dar un sentido y un significado a las exigencias o a las órdenes de las que es receptor.

También en este caso, pues, Gramsci nos proporciona estímulos importantes para una investigación dirigida a recomponer una «comunicación» entre las transformaciones de la sociedad civil y la construcción, también desde el punto de vista institucional, de un proyecto reformador capaz de basarse en un análisis crítico de los conflictos que recorren esta sociedad y de las mediaciones capaces de mejorar las exigencias de libertad y las oportunidades de autorrealización de las personas que trabajan autónomamente o bajo la dirección de otros.

Gramsci nos aporta estos estímulos, desde luego, no a través de una obra compacta y lineal, sino a través de una búsqueda que es preciso descifrar críticamente, a través de una reflexión marcada por profundas contradicciones y por obstáculos de naturaleza ideológica. Es necesario «liberar» de esos escollos el método de indagación sobre la sociedad civil como «teatro de todas las historias» utilizado por aquel a quien debemos el descubrimiento de una nueva dimensión, cultural pero también ética, de la acción política.

La búsqueda esforzada y contradictoria de Gramsci nos interpela todavía, tanto en sus intuiciones felices como en sus fracasos. Unas y otros, de hecho, nos sirven de ayuda para no volver a recorrer, en un mundo sacudido por gigantescas transformaciones, los caminos de una nueva revolución pasiva; para no limitarnos a «planear» sobre las «novedades» en el intento de gobernar

los efectos de una modernidad que se nos hace indescifrable en su génesis y en su futuro. Si la interrogamos críticamente, esa reflexión nos ayuda a no permanecer como espectadores, o incluso esclavos, de la nueva revolución que está en marcha en la sociedad civil; una revolución que, por ahora, está dirigida por fuerzas que escapan al control democrático de la ciudadanía, y se orienta hacia desenlaces que nadie puede prefigurar precisamente porque, una vez más, nos encontramos frente a un proceso contradictorio y abierto a las más diversas soluciones. Y sobre todo, nos ayuda a conjurar el verdadero y mortal peligro que acecha en nuestra época a cualquier proyecto reformador (cuya necesidad tantos sienten, pero cuyos rasgos y valores tanto nos cuesta definir): el de no ser capaces de alzarnos a la condición de protagonistas conscientes de una historia que está todavía por escribir.

[Traducción: Javier Aristu y Paco Rodríguez de Lecea]

Bruno Trentin (1926-2007). Miembro de la CGIL, sindicato italiano, desde 1949 llegó a ser secretario general de la Fiom (metalúrgicos) y de la propia Cgil. Eurodiputado en las listas de Demócratas de Izquierda. Trentin ha sido uno de los teóricos más originales sobre el mundo del trabajo. Su obra *La ciudad del trabajo* (1997) está publicada en español por la Fundación 1 de Mayo (traducción de José Luis López Bulla).