

# Elementos para una teoría de la democracia: Gramsci y el sentido común\*

JOSÉ NUN

## 1. OTRO REDUCCIONISMO

En un trabajo anterior examiné otro reduccionismo, distinto del económico, al que ha sido propensa la literatura marxista, y tan pernicioso como aquél para la elaboración de una teoría de la política. Tal reduccionismo trasciende el análisis de la determinación misma de las estructuras o de los comportamientos para afectar el modo como son interpretadas las prácticas sociales, esto es, por referencia a una racionalidad única que les daría sentido (*cf.* Nun, 1982). Sus huellas vienen de lejos: si es verdad, como afirma Mondolfo (1956: 26), que el problema del conocimiento fue el centro de las preocupaciones filosóficas de Marx, no lo es menos que su epistemología estuvo indisolublemente ligada a su fe en la razón y, por último, a su utopía social (*cf.* Kolakowski, 1981, t. 1: 176). Conforme a ésta, el comunismo sería el encargado de consumir, a la vez, el ideal iluminista de la autonomía absoluta del sujeto y el ideal romántico de la armonía integral del desarrollo humano, la unión del humanismo y del naturalismo en un mundo de la libertad que resultaría plenamente racional y donde la opacidad, la división y el desorden de la vida colectiva habrían sido definitivamente superados. Esta idea, fuerza de la transparencia posible de lo real (en que resuena la visión renacentista del hombre como microcosmos), me parece decisiva porque no se trataba para Marx de una invención sino del relevamiento de una tendencia histórica concreta cuyas condiciones ya habían comenzado a darse. Por eso, desde la *III Tesis sobre Feuerbach* en adelante la conciencia de clase proletaria va a ser conceptualizada no sólo como un cuestionamiento radical del orden burgués sino como una síntesis en curso entre la teoría y la práctica, entre *doxa* y *episteme*, entre la ciencia y la vida cotidiana. Claro que una ciencia impregnada de historia —el *Wissenschaft* hegeliano, como desciframiento del movimiento social producido por el pueblo mismo— y una vida cotidiana

\* Ponencia presentada al seminario internacional sobre Gramsci y América Latina, organizado por el Instituto Gramsci, Ferrara.

que desde el siglo xvii se habría ido alejando cada vez más de la cultura *folk* para volverse escenario de una lucha sin cuartel contra las incumplidas promesas racionales del capitalismo. Lo que no se duda es que la primera pueda conseguir interpretar enteramente a la segunda y que ésta se halle potencialmente en condiciones de hacerse cargo de tal interpretación. “La razón ha existido siempre, sólo que no siempre en forma razonable”, le dice Marx a Ruge; pero ahora, por fin, la razón no tendrá que valerse de astucias y será posible “clarificar la conciencia del mundo” y “explicarle el sentido de sus propios actos”. Sujeto universal y autodidacta por excelencia, la misión emancipadora del proletariado podrá requerir animadores pero no guías externos, y las trabas al desarrollo de su conciencia revolucionaria serán atribuidas básicamente a error o a ignorancia, es decir, a fallas de la razón.

Asumida apriorísticamente, esta reducción racionalista de la dialéctica de la historia —tan anclada, por último, en la visión del progreso que dominó la cultura europea del siglo xix— se transformará después en el otro reduccionismo al cual aludo. Por cierto, el “marxismo automático” de la Segunda Internacional lo prueba abundantemente. Pero este otro reduccionismo es también la premisa del voluntarismo radical que inaugura el *¿Qué hacer?* de Lenin: que el partido de vanguardia sea aquí el encargado de introducir la conciencia revolucionaria en un proletariado que no puede acceder a ella por sí mismo, no quiere decir que éste no vaya finalmente a recibirla en el modo de la transparencia, como identidad homogénea capaz de atravesar cualquier mediación organizativa. Más aún, el único discurso racional adquiere de esta manera un portador consagrado y una expresión canónica —junto con la garantía última de no elitismo que le extienden las leyes de la historia. ¿Y no subyace acaso este mismo reduccionismo en el difícil intento de Lukács por compatibilizar a Rosa Luxemburgo y a Lenin en *Historia y conciencia de clase*, pese al sople romántico y anticientificista que recorre sus páginas? Porque si en los primeros ensayos la conciencia de clase se funda precisa y diáfana en esa identidad sujeto-objeto de la historia que, después, el mismo Lukács (1971: 338) consideraría “una construcción puramente metafísica”, en el capítulo final la separación entre el partido y las masas es presentada “sólo como un aspecto del proceso de desarrollo —*homogéneo pero dialéctico*— del conjunto de la clase y de su conciencia” [cursivas nuestras].

## 2. LA HETERODOXIA GRAMSCIANA

Es en este contexto que cobra toda su importancia el solitario y original esfuerzo de Gramsci por constituir al sentido común en tema liminar de la filosofía de la praxis, dando especial atención a los “sentimientos espontáneos de las masas” y a los problemas que se le plantean a una es-

trategia revolucionaria. Aquí conviene tratar de reconstruir brevemente las principales razones que explican su heterodoxia.

Ante todo, es sabido que la escuela napolitana hizo florecer en Italia la primera de esas dos grandes corrientes en que el pensamiento de Hegel tendió a bifurcarse por el mundo: la "histórica" y la "científica" (véase Jacoby, 1981: 37-58). Bertrando Spaventa transmitió a Labriola la tradición del Hegel de la conciencia y de la dialéctica de la subjetividad, éste, a su vez, la transmitió a Croce y Croce a Gramsci. Desde este punto de vista, el proyecto de Gramsci se asemeja al de la *Fenomenología del espíritu*: producir una crítica de las formas de la conciencia, situándola en el campo del materialismo histórico (véase, por ejemplo, qc,\* 1316-1317 y 1825-1827). Sólo que el primer momento de esta crítica será ahora el sentido común y no la certidumbre sensible, que no corresponde a ninguna forma realmente existente de conciencia (*cfr.* Nemeth, 1980: 75). Pero, ¿por qué el sentido común? Marx casi no se había ocupado del tema, pese a lo que insinúa Gramsci (en qc, 1400). En cuanto a sus mayores contemporáneos italianos, él mismo advierte que la actitud de Croce en esta materia "no parece clara" y que las referencias de Gentile al sentido común constituyen "otro ejemplo" de "la tosquedad" de su pensamiento (qc, 1398-1399).

Ocurre que las fuentes en que se inspira son otras y así lo reconoce en una rápida alusión a la "cultura filosófica francesa", primero, y a la "inglesa y americana", después (qc, 1398). No es un dato meramente biográfico: como se verá luego, las tensiones y los límites del tratamiento gramsciano de la cuestión derivan en buena medida de las dificultades inherentes a cualquier intento por integrar tales contribuciones al racionalismo arraigado en el discurso marxista.

Y es que si algo comparten estas otras fuentes es precisamente un fuerte apego al mundo de la experiencia y de la acción práctica y un abandono militante de toda entronización iluminista de la ciencia. La figura clave en este punto es Sorel, cuya influencia general sobre Gramsci ha sido bien estudiada (véase Badaloni, 1975). Lo digo aquí no sólo por su rechazo antipositivista de la idea de progreso y por la centralidad que su teoría del mito otorgó a los componentes no racionales y voluntaristas de los grandes movimientos sociales, sino porque también advirtió tempranamente que muchas de las pretendidas abstracciones de la teoría social se originan en la "región del sentido común [...] En esta región todo se mezcla con todo; las fórmulas son verdaderas y falsas, reales y simbólicas, excelentes en un sentido y absurdas en otro: *todo depende del uso que uno haga de ellas*" (Sorel 1919: 15, cursivas nuestras). Pero hay más: la caótica producción soreliana hizo las veces de puente entre el antintelectualismo de Bergson y el pragmatismo anglosajón, los dos de consecuencia para los análisis de Gramsci que me ocupan (véase Hughes, 1961: 176).

\* Empleo qc como abreviatura de los *Quaderni del Carcere* (Gramsci, 1975).

Por una parte, el autor de *La evolución creadora* —obra en la que Sorel creyó descubrir “notables analogías” con el materialismo histórico— había repudiado abiertamente toda la herencia cartesiana, insistiendo en que filosofar era un acto simple, que debía plegarse incesantemente al carácter fluido de una realidad ajena por su propia naturaleza a la sequedad geométrica de las construcciones científicas. Por eso, la deducción sólo podía ocupar un lugar “metafórico” en “las ciencias psicológicas y morales”, que debían apelar siempre “al sentido común, es decir, a la experiencia continua de lo real” (Bergson, 1907: 224).

A su vez, William James había sostenido vigorosamente que la verdad no es algo que se descubre primero para actuar en función de ella después, sino algo que “se hace en el curso de la experiencia”. El impacto europeo de su pragmatismo fue, sin duda, considerable y llegó a Italia a través de autores y de publicaciones apoyados por Croce y conocidos por Gramsci (véase QC, 1330; 1427; 1925; 2467; 3151).<sup>1</sup> Pero, sobre todo, me importa señalar que Gramsci había leído los *Principios de Psicología* y que casi cuarenta años después de publicados los seguía considerando “el mejor manual” en la materia (QC, 2467), y me importa porque allí James distingue entre diferentes órdenes de realidad a los que llama *subuniversos*, “cada uno con su estilo de existencia especial y separado”, para afirmar que cuando pensamos en un objeto lo referimos siempre a uno de esos subuniversos y lo situamos así como “un objeto de sentido común, un objeto científico, un objeto abstracto, un objeto mitológico, un objeto de la concepción equivocada de alguien, o el objeto de un loco” (James, 1982, 166-167). Si advertimos que lo que constituye estos órdenes diversos de realidad no es la estructura ontológica de sus objetos sino el sentido de la experiencia que se tiene de ellos, se comprenderá mejor por qué años más tarde Schutz va a partir justamente de esta conceptualización de James para discriminar entre “provincias finitas de significado” y fundar así la realidad eminente que entre éstas adquiere la experiencia de sentido común en el mundo de la vida cotidiana (véase Schutz y Luckmann, 1974: 22-25). Desde luego, sería absurdo suponer que Gramsci leyó a James con los ojos de un discípulo de Husserl. Pero al menos es evidente que estuvo familiarizado con la problemática de los *Principios* y con la distancia que tomó James —lo mismo que Bergson o que Sorel— con cualquier lógica de la transparencia. En todo caso, su crítica al pragmatismo será que se trata de “un *partido ideológico* más que [de] un sistema de filosofía”, cuyo intento por “crear una *filosofía popular* superior al sentido común” acaba siendo conservador porque “quiere ligarse inmediatamente” a una práctica “a menudo vulgar” (QC, 1925); es decir, que aquello que Gramsci pone en duda es justamente el modo en que deben vincularse el sen-

<sup>1</sup> Acerca de la relación general de Gramsci con el pragmatismo y con otras corrientes filosóficas de su época, véase Badaloni (1981: 278-290).

tido común y otros órdenes de realidad. Enseguida veremos cómo intentará redefinir este modo desde el marxismo y hasta dónde puede considerarse satisfactoria su solución.

Pero, previo a ello y por sumarias que sean, estas observaciones deben prestar oído a otra voz de acento napolitano que, dos siglos antes, se había rebelado también contra el racionalismo, empeñándose en articular el idioma de las diferencias. Me refiero a Vico, elogiado por Marx, objeto de uno de los primeros ensayos de Sorel —donde lo consideró un proto-marxista— y puesto nuevamente de moda en tiempos de Gramsci por el famoso estudio y que le dedicó Croce en 1911 (véase *QC*, 1482). Para Vico, fue responsabilidad del cartesianismo haber bloqueado la comprensión de la historia, ahogando el *sensus communis*, la *prudentia* y la *fantasia* que son esenciales para la acción y para la vida cívica. “La voluntad humana, tan altamente inestable como es por naturaleza, se vuelve firme y definida por el *sentido común* a todos los hombres respecto de aquello que les es necesario y útil: éstas son las dos fuentes de la ley natural de las naciones. El sentido que es común a todos es un juicio sin reflexión, universalmente experimentado por todo un grupo, por todo un pueblo, por el conjunto de una nación o por el conjunto de la raza humana” (Vico, 1948: parágrafo 142). La tradición racionalista había definido negativamente al sentido común como pensamiento vulgar, no cultivado, en contraste con la actividad real de la razón, encargada de superarlo. Vico lo situó, en cambio, fuera del ámbito del pensamiento racional, en el plano del ingenio y de la imaginación, que son indispensables para acceder a lo útil, y dado que las necesidades humanas se satisfacen mediante el trabajo, éste aparece como el dominio por excelencia donde opera y se realiza el sentido común. Se trata, entonces, de la manifestación propia de eso que Vico llamó la “lógica poética”, distinta —y de ninguna manera inferior o subordinada— a la “lógica racional” (*cf.* Grassi, 1976: 559-564; Berlín, 1980: 99-105). ¿Cómo no percibir los ecos de esta voz en la heterodoxia gramsciana por más sordina que le hubiesen puesto un siglo y medio de certezas iluministas?

Si me detuve en este breve rastreo de las posibles fuentes intelectuales de tal heterodoxia es porque se las suele pasar por alto y porque, insisto, puede hacer más comprensibles los escollos que enfrentó Gramsci para integrar algunas de esas ideas al *corpus* marxista. Pero no son las únicas razones de la atención que le prestó al tema del sentido común; me limitaré a mencionar otras tres, mucho más conocidas. Una fue la marcante experiencia del *biennio rosso* turinés que, como Gramsci recordará más tarde, lo puso en estrecho contacto con “los sentimientos espontáneos de las masas [...] formados a través de la experiencia cotidiana iluminada por el ‘sentido común’” (*QC*, 330). Otra fue su preocupación constante por la cuestión campesina que, como se sabe, lo llevó a darle tanta importancia al estudio del folklore: resulta significativo que las ilustraciones

más específicas de la transformación de la conciencia que contienen los *Quaderni* no estén referidas al trabajador industrial sino que partan de ese “‘odio genérico’ [...] de tipo *semifeudal*, no moderno” que Gramsci atribuía al campesino italiano (QC, 323). La tercera razón es más abarcadora: parece natural que el teórico de la “revolución en Occidente” y estrategia de la “guerra de posiciones” tuviese que analizar con detenimiento los variados factores culturales que militaban en favor o en contra de la formación de una “voluntad colectiva nacional y popular” con vocación hegemónica. Y esto luego del fracaso de las expectativas revolucionarias alimentadas por el Octubre soviético y ante el ascenso del fascismo, que obligaban a abandonar cualquier imagen lineal del progreso y a repensar los factores reales de la historia.

Pero ya es tiempo de examinar el enfoque del propio Gramsci sobre el sentido común. Para hacerlo, voy a apegarme lo más posible a la letra de sus principales reflexiones sobre el tema, con el doble propósito de sistematizarlas y de allanarle así el camino a mi crítica.

### 3. EL SENTIDO COMÚN, SEGÚN GRAMSCI

Cuenta Bertrand Russell que, en sus primeros años en Crambridge, lo cautivó el hegelianismo de Bradley; pero que, poco después, guiado por G. E. Moore, cambió totalmente de rumbo: “Sostenía Bradley que todo aquello en que cree el sentido común es una mera apariencia; nosotros nos fuimos al extremo opuesto y pensamos que es real *todo* lo que supone real el sentido común, no influido por la filosofía o por la teología” (véase White, 1955: 23). Gramsci —que conocía a Bradley y a Russell pero quizá no a Moore— hubiera recusado este cambio y añadido que, por lo demás, el sentido común es siempre depositario de pesadas y confusas herencias filosóficas y teológicas.

En los *Quaderni*, la noción designa precisamente a “‘la filosofía de los no filósofos’, esto es, la concepción del mundo absorbida acríticamente por los diversos ambientes sociales y culturales en que se desarrolla la individualidad moral del hombre medio” (QC, 1396). Por eso, “cada estrato social tiene su *sentido común* que es, en el fondo, la concepción más difundida de la vida y de la moral” (QC, 76; 2271).

Tres atributos aparecen allí como distintivos del sentido común y los tres tienen signo fuertemente negativo. Ante todo, está ese que Gramsci considera su “rasgo más fundamental y más característico”: ser “una concepción (también en los cerebros individuales) desarticulada, incoherente, inconsecuente, conforme a la posición social y cultural de las multitudes cuya filosofía constituye” (QC, 1396). Al igual que la religión, “no puede constituir un orden intelectual porque no puede reducirse a unidad y coherencia ni aun en la conciencia individual, por no hablar ya de la con-

ciencia colectiva" (QC, 1378). Después, "el sentido común vulgar [...] es dogmático, ávido de certezas perentorias" (QC, 1425). Por último, es "estrechamente misoneísta y conservador" (QC, 1400), eternizador empecinado de las cosas como son y cerrilmente sospechoso de cualquier cambio.

Esta visión —en principio, tan distante de la de Vico— no agota, sin embargo, el tema: "Lo dicho hasta ahora no significa que no haya verdades en el sentido común" (QC, 1399); más todavía: el sentido común "no es algo rígido e inmóvil sino que se transforma continuamente, enriqueciéndose con nociones científicas y con opiniones filosóficas que entran en las costumbres" (QC, 2271). Resonancias sorelianas: justamente porque es "un agregado caótico de concepciones disímiles [...] se puede encontrar en él todo lo que se quiera" (QC, 1398); de ahí que "en una serie de juicios, el sentido común identifica la causa exacta, simple y al alcance de la mano, y no se deja desviar por fantasías y oscuridades metafísicas, pseudo-profundas, pseudo-científicas, etc." (QC, 1334). Pero ni aun estas verdades se pueden adoptar tal cual: deben ser antes expurgadas y reconstruidas a otro nivel, de manera que las conclusiones a que finalmente se llegue guardarán con ellas, a lo sumo, un parecido de familia. Así, tanto el sentido común como el materialismo histórico afirman la existencia objetiva del mundo externo; sólo que para el primero se trata de una certidumbre ingenua de origen religioso, de una "concepción mitológica del mundo" que hace depender la objetividad de lo real de un acto de creación divina (QC, 467; 1456).

¿Cuál es ese otro nivel desde donde se vuelve posible y necesario cuestionar y reconstruir al sentido común? Nótese que aquí Gramsci ya está hablando específicamente del sentido común *popular*, en tanto "filosofía espontánea de las multitudes que se trata de volver ideológicamente homogéneas" (QC, 1397). Entonces, ese otro nivel no puede ser sino el de la filosofía de la praxis que, por eso, debe constituir "ante todo, una crítica del sentido común" (QC, 1383). Esta proposición resulta crucial en la epistemología gramsciana y tiene por soporte la identidad que postula entre la filosofía, la historia y la política.

#### 4. DE LA IDENTIDAD ENTRE FILOSOFÍA, HISTORIA Y POLÍTICA

La primera parte de esta identidad había sido introducida revolucionariamente por el mismo Vico y acercada a Gramsci por Croce y por Gentile. Todo filósofo auténtico que posee "una concepción crítica y coherente del mundo", tiene también "conciencia de su historicidad", de manera que "la filosofía no puede ser separada de la historia de la filosofía" (QC, 1376). Pero, a la vez, sólo son dignas de su nombre las elaboraciones filosóficas no "arbitrarias", que se pliegan del "modo más adherente y adecuado a los modos de pensar de un pensador colectivo" (QC, 1392). Es

decir que la historia de la filosofía es la historia de las concepciones del mundo que se volvieron “norma de acción colectiva” y referirse a ella es referirse, en verdad, a la “*historia* completa y concreta (integral)”; de manera que “la filosofía de una época histórica no es otra cosa, entonces, que la *historia* de esa misma época”, o sea “la historia en acto, es decir, la vida misma” (QC, 1255; 886).

Si es así —y éste es el avance original que va a realizar el historicismo gramsciano— “cada filosofía es una política y cada filósofo es esencialmente un hombre político” (QC, 1925). Por lo tanto, no se trata de detenerse únicamente en las “características de universalidad abstracta, fuera del tiempo y del espacio”, que el trabajo de los filósofos de profesión le confiere a una determinada concepción del mundo: es preciso atender, sobre todo, a sus “aspectos de masa”. Desde este punto de vista, las “ideologías” —y es un pasaje sobre el que luego volveré— representan “la *verdadera* filosofía, porque resultan ser aquellas *vulgarizaciones* filosóficas que conducen a las masas a la acción concreta, a la transformación de la realidad” (QC, 1242).

Relación de identidad entre filosofía, historia y política. Todos los hombres son “filósofos” porque participan de la concepción del mundo de una época histórica dada, cuya articulación es política y cuyos contenidos son transmitidos por el lenguaje, por el sentido común, por la religión y por el folklore (QC, 1375). La crítica de esta filosofía popular debe ser, pues, el indispensable primer momento de la filosofía de la praxis, concebida no sólo como una filosofía para las masas sino como una filosofía “del acto *impuro*, real en el sentido más profano y mundano de la palabra” (QC, 1492). Y esto porque constituye “el *historicismo* absoluto, la mudanización y la terestridad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia”; porque representa, en fin, la sola “concepción consecuentemente *inmanentista*” (QC, 1437; 1477).

De esta manera, Gramsci procura integrar esas dos grandes fuentes de su pensamiento que mencioné más arriba: el racionalismo de una había alimentado la convicción objetivista que hacía del marxismo una matriz interpretativa de validez permanente y universal; en cambio, el historicismo de la otra invitaba a relativizar cualquier interpretación, situándola en el contexto específico de una forma de vida, de una sociedad o de una cultura determinadas. El problema es que tales fuentes, lejos de ser inmediatamente integrables, definían una encrucijada que va a convertirse en uno de los ejes principales de las torsiones que marcan los *Quaderni*, sin perjuicio de la fecundidad teórica de esta misma tensión.

Dicho esto puedo adelantar una de las cuestiones que me interesan: ¿hasta dónde también la crítica del sentido común que plantea la filosofía de la praxis gramsciana es tributaria de ese otro reduccionismo a que me referí antes? Más específicamente, ¿en qué medida esta crítica —no obstante su novedad— sigue estando fundada en un esquema racionalista

de disposición teleológica que opera, finalmente, con una lógica de la transparencia a la cual se subordina?

Nunca esa disposición ni esta lógica fueron ajenas a Gramsci. Es cierto que concibe a la historia, en clave soreliana, como una lucha por la objetividad y que sostiene que “sólo se puede prever *científicamente* la lucha, pero no los momentos concretos de ella [...] Realmente se *prevé* en la medida en que se actúa, en que se aplica un esfuerzo voluntario y se contribuye así concretamente a crear el resultado previsto” (QC, 1403). Más aún, “¿cómo podría ser la previsión un acto de conocimiento? Se conoce aquello que ha sido y no aquello que será, que es un *no existente* y así incognoscible por definición” (QC, 1404). Pero también es cierto que no duda de la futura “desaparición de la sociedad política” y del “advenimiento de la sociedad regulada”, del “estado ético” como “organismo social unitario técnico-moral” (QC, 882; 1050; 764). Adamson (1980: 135) ha detectado bien la paradoja: “El concepto de un proletariado cuya praxis contiene la promesa de un ‘reino de la libertad’ emergente parece haber conducido a Gramsci a afirmar una imagen cuasi-esencialista de ese futuro que no podía ‘predecir’.” Falta añadir que tal “reino de la libertad” es otra vez el de la *transparencia*, el de la objetividad de un conocimiento alcanzado “por todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario” que, al superar las “contradicciones internas que desgarran la sociedad humana”, se habrá liberado “de las ideologías parciales y falaces” (QC, 1416).

¿Se disuelve, entonces, la singularidad aparente del tratamiento gramsciano del sentido común en un planteo de corte iluminista? No exactamente. Sus notas reiteran que toda concepción del mundo “responde a determinados problemas que suscita la realidad y que son muy determinados y *originales* en su actualidad” (QC, 1377). La tensión está ahí y el concepto de “buen sentido” va a convertirse en una de sus condensaciones más importantes.

##### 5. EL “BUEN SENTIDO” COMO HIPÓTESIS HOMOLÓGICA

Criticar el sentido común no significa para Gramsci enfrentar doctrinariamente los “sentimientos espontáneos de las masas”: “no se trata de introducir *ex novo* una ciencia en la vida individual de *todos* sino de innovar y de volver *crítica* una actividad ya existente” (QC, 1383). La misma experiencia concreta de los sectores populares genera un *núcleo de buen sentido* en el marco de su sentido común, por más que éste tienda a “embalsamar, momificar y degenerar” las reacciones sanas que aquél promueve; porque en todo caso —y contra cualquier lectura reduccionista— la concepción del mundo de las clases dominantes “limita el pensamiento de las masas populares negativamente, sin influirlo de modo positivo” (QC, 1378; 1396).

Lo había dicho Sorel (1950: 151): "Sería imposible concebir la desaparición de la dominación capitalista si no supusiéramos que en el alma del trabajador se halla siempre presente un sentimiento ardiente de revuelta." Y lo repite Gramsci cuando interpreta la unidad de la teoría y de la práctica como un devenir histórico "que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de *distinción*, de *separación*, de independencia, apenas instintivo, y progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria" (QC, 1385).

Esa "fase elemental y primitiva" es tematizada, a la vez, como *dato* y como *punto de partida*. Por un lado, el sentido de *separación* constituye una "posición negativa y polémica elemental" que está todavía lejos de indicar "una conciencia exacta de la propia personalidad histórica" o "de la personalidad histórica y de los límites precisos del propio adversario" (QC, 323). Por el otro —y por eso mismo— aparece como el primer momento de "un complejo trabajo ideológico" que debe llevar a "la adquisición progresiva de la conciencia de la propia personalidad histórica", esto es, a un desarrollo positivo del "espíritu de escisión" (QC, 333; 2288).<sup>2</sup>

En los *Quaderni* son múltiples las referencias a estas nociones, pero falta una elaboración sistemática (véase QC, 323; 1578-89; 2283-4; 2287-9; etcétera). El "sentido de separación" denota tanto la percepción de una comunidad de intereses no necesariamente antagonista (caso de la conciencia "económico-corporativa" [QC, 1583]) como que "el pueblo *siente* que tiene enemigos y los individualiza sólo empíricamente en los así llamados señores" (QC, 323). En cuanto al desarrollo del "espíritu de escisión", es un proceso que va desde la afirmación de "la autonomía de los grupos subalternos, pero dentro de los viejos marcos" hasta la difícil conquista de su "autonomía integral" (QC, 2288). Lo importante es que el pasaje entre aquel "sentido" y este "espíritu" supone siempre un *momento catártico*, de rearticulación crítica del sentido común. Y éste debe ser "el punto de partida de toda la filosofía de la praxis" (QC, 1244).

El "momento catártico" —luego redefinido como "proceso"— marca "la primera fase" de esa "ulterior y progresiva autoconciencia en que se unificarán finalmente la teoría y la práctica", y hay que contar todo el

<sup>2</sup> Gramsci toma directamente esta fórmula de Sorel (1950: 204), quien había definido a "ese clivaje entre las clases" como "la base de todo socialismo", en congruencia con la tesis clase contra clase que dominó el movimiento obrero europeo a fines del siglo XIX. Como se sabe, su idea del mito estuvo dirigida a totalizar este clivaje ya que "el día en que los menores incidentes de la vida cotidiana se vuelvan síntomas del estado de guerra entre las clases; en que cada conflicto sea una instancia de la guerra social; en que cada huelga engendre la perspectiva de una catástrofe total; ese día ya no habrá ninguna posibilidad de paz social, de resignación ante la rutina o de entusiasmo por patrones filantrópicos o exitosos" (Sorel, 1950: 152). La crítica de Gramsci es que con esto no basta: una "voluntad colectiva" así formada "cesa inmediatamente de existir" si la negación no es acompañada por la "construcción, la afirmación, y no en un sentido *metafísico* sino *prácticamente*, esto es políticamente, como programa de partido" (QC, 1556-1557).

tiempo con “una extrema debilidad en las convicciones nuevas de las masas populares” pues serán constantemente saboteadas por la inercia de su sentido común (QC, 1385; 1391). Porque aquel momento no es una ocurrencia espontánea: “una masa humana no se *distingue* ni se vuelve independiente *para sí* sin organizarse (en sentido amplio) y no hay organización sin intelectuales, esto es, sin organizadores y dirigentes, es decir sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se *distinga* concretamente en un estrato de personas *especializadas* en la elaboración conceptual y filosófica” (QC, 1385).

La tensión a que he venido aludiendo cobra aquí toda su fuerza y Gramsci procura resolverla mediante una hipótesis de cuasi-homología. ¿Cuál es la tarea principal de esas “personas especializadas”? ¿Introducir la racionalidad en las masas o potenciar su núcleo de buen sentido? Las dos cosas o, mejor, hacer lo primero apoyándose en lo segundo. Por eso advierte que “la relación entre filosofía ‘superior’ y sentido común es asegurada por la *política*” (QC, 1383). De la lucha y de la agitación políticas depende que, en determinadas circunstancias, el sentido de separación de las masas ingrese a un proceso catártico: “el elemento formal, de coherencia lógica; el elemento de autoridad, y el elemento organizativo tienen una función muy grande en este proceso *inmediatamente después* que ha aparecido la orientación general, sea en los individuos singulares o en los grupos numerosos” (QC, 1390, cursivas nuestras). A partir de allí (y a pesar de las discontinuidades que se produzcan en la dialéctica intelectuales-masa), “cada salto hacia una nueva *amplitud* y complejidad del estrato de los intelectuales está ligado a un movimiento análogo de la masa de los simples, que se eleva hacia niveles superiores de cultura y alarga simultáneamente su búsqueda de influencia, con vanguardias individuales o aun de grupos más o menos importantes que tienden hacia el estrato de los intelectuales especializados” (QC, 1386).

Homología, no identidad. Las clases subalternas no modifican sus concepciones “en forma *pura*” sino a través de “combinaciones más o menos heteróclitas y bizarras”, y, por lo demás, sería “un error *iluminista*” imaginar que “cada estrato social elabora su conciencia y su cultura del mismo modo, con los mismos métodos, esto es, con los métodos de los intelectuales de profesión” (QC, 1390; 2267). Pero, ¿basta este reconocimiento para exorcizar el iluminismo? Creo que no, y que la disposición racionalista opera como polo dominante de la tensión que he venido indicando. Una seductora metáfora gramsciana lo confirma —y, no por casualidad, es una metáfora de la luz—: “El mismo rayo luminoso da refracciones diversas de luz al pasar por prismas diferentes: *si se quiere obtener la misma refracción se requiere toda una serie de rectificaciones de los prismas singulares*” (QC, 2268). Subrayo la conclusión porque no es de ninguna manera obvia: ante todo, da por sentado que puede obtenerse “la misma refracción”, y después, para lograrlo, pone en cuestión a “los prismas singula-

res” y no a la fuente emisora. Es claro que la hipótesis homológica actúa aquí como conjuro imaginario de cualquier riesgo iluminista, atribuyéndoles de antemano a esos “prismas singulares” un núcleo de buen sentido.

De ahí que Gramsci diga que “el elemento popular *siente*, pero no siempre comprende o sabe: el elemento intelectual *sabe*, pero no siempre comprende y especialmente *siente*” (QC, 1505). La frase ha recorrido el mundo; pero al desprenderla de su contexto se pasa por alto que es un llamado de atención dirigido a los *intelectuales* que, en su pedantería, olvidan la necesaria “conexión sentimental con el pueblo-nación” y no un argumento acerca de su saber: Gramsci no duda que son los intelectuales quienes pueden conocer “las leyes de la historia” y producir “una concepción superior del mundo, elaborada científica y coherentemente” (*idem*).

Como vimos, la tradición racionalista se gobernaba con una lógica única; en cambio, Vico postulaba la existencia de otra lógica, propia del sentido común. Gramsci releva —como ningún otro pensador marxista de su tiempo— las enormes resistencias que éste opone al progreso de una lógica racional; pero no cuestiona, por último, la posibilidad misma de su acceso a la razón filosófica, a “una concepción del mundo coherente y unitaria”. Su imagen de un *telos* alcanzable por una “voluntad racional” disequilibra la tensión, por más que nunca la elimine del todo. El sentido común es “el folklore de la filosofía”, pero también la antesala de la filosofía verdadera que se encarnará en las masas (QC, 76). Las clases subalternas de todas las sociedades conocidas no han podido “tener, por definición, concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas”; sin embargo, “un proceso de desarrollo orgánico” podrá conducir las ahora “del simple sentido común al pensamiento coherente y sistemático” (QC, 2312; 2263). El “buen sentido” del pueblo aparece como condición necesaria de este proceso, y una psicología de corte racionalista acaba adjudicando las eventuales desviaciones del momento catártico a una educación política deficiente, es decir, a fallas en el trabajo de los intelectuales orgánicos (*cfr.* Adamson, 1980: 147-155).

¿Lectura parcial de Gramsci? Sólo si se pierde de vista mi énfasis en la situación de encrucijada de su pensamiento. Porque, ciertamente, la tensión sigue ahí y se cuele en contrapunto: “los cambios en los modos de pensar, en las creencias, en las opiniones, no ocurren por *explosiones* rápidas, simultáneas y generalizadas; suceden casi siempre por *combinaciones sucesivas*, según *fórmulas* muy diversas y no controlables *por la autoridad*”, y la propia “concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha vuelto crítica” se mueve “dentro de límites todavía restringidos” (QC, 2269; 1386). Más aún, la misma filosofía de la praxis participa del “carácter *no definitivo* de toda filosofía”, y el filósofo de la praxis “no puede evadirse del terreno actual de las contradicciones, no puede afirmar más que genéricamente un mundo libre de contradicciones sin crear de inmediato una utopía” (QC, 1290; 1424; 1488; 1570).

Pero, repito, la gramática del discurso racional —con el resguardo de la hipótesis homológica— descompensa finalmente la tensión. De esta manera, Gramsci incorpora al marxismo el tema del sentido común sobre todo como una advertencia contra facilismos economicistas, positivistas o voluntaristas. Y si es sabido que en la gran tradición de la filosofía política fueron casi siempre más importantes las advertencias que las predicciones, falta preguntarse si acaso la suya estuvo adecuadamente planteada (véase Wolin, 1960: 13). Pienso que no, precisamente por esa impronta racionalista que le impidió superar la encrucijada y redujo así los efectos democratizantes de su advertencia.

## 6. ACERCA DE LAS PREMISAS DE LA CONSTRUCCIÓN GRAMSCIANA

Para fundar mi crítica debo partir de un axioma: el sentido común es siempre una construcción conceptual del observador, y puede ser usada tanto descriptiva como teóricamente. Gramsci la emplea de ambos modos y esto introduce una ambigüedad en sus notas que sólo se despeja en la medida en que se toman en cuenta las premisas mismas de su construcción. Son estas premisas las que quiero revisar.

6.1. Vimos ya que la *incoherencia* era el rasgo más característico que Gramsci le atribuía al “sentido común”. ¿Se trata de una constatación sociológica? Así parece desprenderse de varias observaciones descriptivas que contienen los *Quaderni* y que podrían ser reformuladas y enriquecidas, entonces, a la luz de elaboraciones más rigurosas. Pienso, especialmente, en la distinción de Schutz (1962: 7-27) entre el caudal de conocimientos disponibles en la actitud natural y las prácticas de razonamiento de sentido común: mientras que el primero es, en efecto, un magma inconsistente de recetas, reglas, tipificaciones, máximas, etc., las segundas sólo movilizan cada vez partes de ese caudal, según el problema que se busque resolver en una situación determinada. En este caso, el juicio de incoherencia se apilcaría mejor al caudal que a las prácticas, las cuales se gobiernan sobre todo por criterios de relevancia y cuya incoherencia radical conspiraría contra la propia estabilidad de las interacciones sociales.

Sin embargo, la clave de la atribución gramsciana es gnoseológica, no sociológica y remite al contraste entre “pensamiento racional” y “pensamiento vulgar” contra el que se había levantado Vico. En el esquema racionalista, el sentido común aparecía como momento negativo, como “una capacidad natural, no cultivada, preparatoria, que debe conducir a la actividad real y desarrollada de la razón” (Grassi, 1976: 560). Gramsci mantiene este esquema, con lo cual su juicio es válido por definición, como él mismo afirma en un pasaje que cité (QC, 2312). En otras palabras: construido como opuesto formal de la “filosofía superior” y de su estructura lógica, el sentido común será *siempre* incoherente y a-sistemático.

Por eso —y solamente por eso— no resulta contradictorio que un historicista como Gramsci pueda universalizar sus rasgos sin restricción alguna.

Hegel (1929: parágrafo 67) había prevenido que la religión y la moral, por más que sean “sentido común” o “conocimiento inmediato”, están “condicionadas por todos lados por ese proceso de mediación que se llama desarrollo, educación, entrenamiento”. Para Gramsci, este proceso genera también, en determinadas circunstancias, el “núcleo de buen sentido” que la filosofía de la praxis debe volver “unitario y coherente” (QC, 1380). Pero, nuevamente, está hablando de unidad y de coherencia *lógicas*, de una transformación —en sentido fuerte— de ese núcleo que lo incorpore a un discurso plenamente racional. Su misma tónica relega así a la periferia preguntas acerca de la real consistencia que puede tener el buen sentido en el seno de las creencias populares o del modo concreto como se combina con estas últimas: tales cuestiones son despachadas con una metáfora de Banzoni y con la recomendación al historiador de registrar todas las manifestaciones del “espíritu de escisión” soreliano (QC, 1483, 2288).

Según Gruppi (1976: 54), si la identificación gramsciana entre filosofía e historia es justa en tanto rechazo de las concepciones especulativas y metafísicas de la filosofía, conlleva el riesgo de terminar asimilando la realidad a la conciencia. Pero el peligro idealista se manifiesta ya en el propio tratamiento que da Gramsci a esa identificación, el cual lo conduce a una reducción filosófica de la problemática del sentido común.

6.2. La constitución negativa del sentido común como dominio cognitivo es reforzada por otro resabio idealista discernible en Gramsci. Me refiero al sesgo mentalista que adopta, por momentos, su enfoque del problema de la significación. Es así que, en varios pasajes que ya cité, aparece aludiendo a la incoherencia del sentido común “en los cerebros individuales” (QC, 1396, 1378). Sin duda, apunta en otra dirección su énfasis en la *VI Tesis sobre Feuerbach* (los hombres como el conjunto de sus relaciones sociales) y en el carácter intersubjetivo de la conciencia (QC, 1345). Pero no sólo no alcanza para liquidar aquel sesgo sino que éste acaba bloqueando literalmente las posibilidades mismas de estudiar el sentido común.

Uno de sus últimos cuadernos, escrito en 1934, está dedicado al periodismo (QC, 2257-2275). Su propio tema lo sitúa en un plano decididamente sociológico y abundan en él las observaciones penetrantes. Sin embargo, el texto remata en una muy central que transcribo: “Evidentemente, es imposible una *estadística* de los modos de pensar y de las opiniones individuales singulares, con todas las combinaciones que resultan por grupos y grupuculos, que de un cuadro orgánico y sistemático de la situación cultural efectiva y de los modos en que se presenta realmente el *sentido común*: no queda sino la revisión sistemática de la literatura más difundida y más aceptada por el pueblo, combinada con el estudio y la crítica de las corrientes ideológicas del pasado, cada una de las cuales

*puede* haber dejado un sedimento, que se combina variablemente con los precedentes y con los que siguen” (QC, 2268).

Según se advierte, estas alternativas no resuelven el problema sino que lo eluden. Desde luego, el grado de difusión de una literatura puede ser averiguado; pero ¿cómo se establece hasta dónde y cómo es “aceptada”? Conocer el texto de un mensaje o sus formas de producción y de circulación no es lo mismo que saber cómo se lo recibe, y es el propio Gramsci quien considera “pueril pensar que un *concepto claro*, oportunamente difundido, se inserta en las diversas conciencias con los mismos efectos *organizadores* de una claridad difundida” (QC, 2267). Por otra parte, ¿cómo se determina si “las corrientes ideológicas del pasado” han dejado o no sedimentos? ¿cuáles? ¿con qué efectos? ¿en qué combinaciones?

Ocurre que Gramsci se debate con un problema que no tiene solución en los términos planteados. Pero lo discutible son justamente estos términos, derivados del enfoque mentalista a que me refiero.

## 7. LA CUESTIÓN DEL LENGUAJE

Dice Gramsci que quien concibe el trabajo filosófico como una “lucha cultural para transformar la *mentalidad* del pueblo [...] debe poner *técnicamente* en primer lugar” la cuestión del lenguaje (QC, 1330). Esta indicación se conecta con otras dos, igualmente significativas: en el lenguaje “está contenida una concepción determinada del mundo” (QC, 1375) y, consiguientemente, es necesario un análisis “crítico e historicista del fenómeno lingüístico” (QC, 1427). Son señalamientos de una importancia indudable, y vale la pena seguirlos ahora para cuestionar las propias premisas del razonamiento gramsciano sobre el sentido común. Utilizaré para este propósito las indagaciones lingüísticas del último Wittgenstein, cuya directa relevancia para el desarrollo de una filosofía de la praxis empieza a ser advertida.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Me refiero en particular a las *Philosophical Investigations* (en adelante PI). En su crítica a Wittgenstein, Gellner (1959: 234) había afirmado que cualquier cotejo entre el marxismo y la “filosofía lingüística” sería ofensivo para el primero. Sin embargo, Rubinstein (1981) viene de comparar útilmente a Marx y a Wittgenstein, partiendo de la tesis que les es común acerca de la significación como fenómeno intersubjetivo, como propiedad de los sistemas de prácticas sociales y no de la conciencia individual. Sin perjuicio de sus méritos, el trabajo de Rubinstein se resiente por un tratamiento demasiado esquemático de la obra de Marx, conforme al cual habría un segundo Wittgenstein, distinto al del *Tractatus*, pero un solo Marx. Esto autorizaría esos “collages” a la Dahrendorf, que combinan citas tomadas de escritos tan diferentes como *La ideología alemana* y *El capital*, como si en este caso, paradójicamente, el contexto fuese irrelevante para la interpretación. Para otra comparación sugerente entre Marx y Wittgenstein, véase Easton (1983). A su vez Bloor (1983) ha examinado la pertinencia sociológica de las indagaciones de Wittgenstein, criticando el conocido intento anterior de Winch (1958) y poniéndolas en relación con el neomarxismo de Habermas.

Wittgenstein concibe al lenguaje como una actividad cuyas *herramientas* son las palabras y así como serviría de poco intentar describir el uso de un conjunto múltiple de herramientas mediante una fórmula única, también tendría escaso valor establecer una relación simple entre el lenguaje y el mundo que ignorase la diversidad funcional de las palabras (PI, 11-12). Es que éstas no sólo tienen una función sino que actúan como “señales” (Wittgenstein, 1967: 601): operan como las piezas que se emplean en los *juegos* y el lenguaje mismo puede ser visto como un conjunto heterogéneo de actividades reguladas que sólo guardan entre sí un “parecido de familia” (PI, 23, 65, 66, 180). “La pregunta ‘¿qué es realmente una palabra?’ es análoga a ‘¿qué es una pieza de ajedrez?’” (PI, 108). Y ni se puede explicar el significado de una pieza de ajedrez sin referirse al juego que le da sentido ni puede comprenderse el de una expresión verbal si no se conoce su uso práctico, es decir, el *juego de lenguaje* donde aparece. Hablar es, entonces, llevar a cabo una acción semejante a un movimiento en un juego determinado, y es de este juego, de este contexto particular donde ocurre el movimiento y no del *estado mental de los interlocutores*, que depende el sentido de aquello que se dice: “nada es más erróneo que llamar significado a un acto mental” (PI, 172). Por otra parte, en términos generales, para que un movimiento sea genuino debe constituir una opción entre alternativas posibles; de lo contrario, se trataría de un simulacro de juego o, eventualmente, de un ritual. De todo esto se sigue que el significado de las palabras se extiende tanto como la serie finita de circunstancias en que son usadas pero no va más allá de ella (*cfr.* Bloor, 1983: 25). De ahí la famosa fórmula de Wittgenstein: “En una amplia clase de casos en los que empleamos la palabra ‘significado’ —aunque no en todos—, ésta puede ser definida así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (PI, 43).

Como se advierte, el acento está puesto en el carácter social y práctico de los criterios de uso de las palabras. Pero no solamente eso: los “juegos de lenguaje” en que éstas participan son tan *convencionales* como cualquier otro juego, lo cual no equivale a decir que sean arbitrarios o modificables a voluntad. Hay que cuidarse aquí de una difundida reducción contractualista de las convenciones: los juegos de lenguaje son convencionales en un sentido lato porque resultan de la interacción continuada e históricamente sostenida de muchos seres humanos y no porque sean producto de acuerdos deliberados (*cfr.* Pitkin, 1972: 132). Desde luego, juegos de lenguaje “normales” pueden dejar de serlo y perder vigencia cuando cambian de modo fundamental las “circunstancias corrientes” en que ocurrían: se disipa, entonces, el sentido de las viejas señales y no hay reglas fijas para remplazarlas —tienen siempre más de un “legítimo heredero” (Wittgenstein, 1969a: 62). De esta manera, “nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje —como nosotros decimos— cobran existencia, y otros se vuelven obsoletos y son olvidados” (PI, 23). Mientras esto no su-

ceda, las convenciones de cada juego limitan las posibilidades de variación de las instancias que serán aceptadas como propias de un fenómeno, y pueden hacerlo porque componen una red conceptual *que funciona*. Pero —y esto es decisivo— que funciona no únicamente en el plano lingüístico: “hablar un lenguaje es parte de una actividad o de una *forma de vida*” y, por lo tanto, “imaginar un lenguaje significa imaginar una *forma de vida*” (PI, 419 y 23, cursivas nuestras). Wittgenstein no se detiene a definir esta noción de manera explícita; pero de sus alusiones se desprende que se está refiriendo a las pautas, regularidades y configuraciones —por eso “formas”— con que se teje la trama social de la existencia humana —por eso “de vida” (véase Pitkin, 1972: 132). Un juego de lenguaje denota, entonces, lo que realmente hacemos cuando hablamos: es “el conjunto, que consiste en el lenguaje y en las acciones a que se vincula” (PI, 7).

Todas estas elaboraciones se sitúan explícitamente a nivel de los usos corrientes del lenguaje. Y esto le ha valido a Wittgenstein diversas críticas aunque, seguramente, ninguna tan virulenta como la de Gellner (1959: 32, 53, 55, 239): se trataría de un verdadero “culto del sentido común”; de “un naturalismo propagado como una revelación mística”; de una “idolatría del lenguaje ordinario”, y, por último, de “una suerte de populismo” puesto de moda por “los Narodniks de Oxford”.

La mordacidad de Gellner se debe, en parte, a que esas indagaciones fueron percibidas como un intento por degradar los temas clásicos de la filosofía. Es un debate que no debe interesarnos aquí, aunque conviene retener una observación de Wittgenstein (1969a: 58): “no hay respuestas de sentido común para los problemas filosóficos” pues, por definición, los “descubrimientos” conceptuales cuestionan los usos corrientes del lenguaje.

Tiene más importancia inmediata preguntarse, en cambio, qué quiere decir realmente que las consideraciones anteriores se agotan en el ámbito del sentido común. Para ello, es útil apelar a otra analogía de Wittgenstein. El lenguaje, sugiere, puede ser comparado con una antigua ciudad que abarca diversas zonas, algunas más nítidamente delimitadas que otras: en su centro, un laberinto de plazas y de callecitas, con casas viejas y nuevas, muchas modificadas en períodos diferentes, y en sus suburbios, nuevos distritos de calles regulares y de casas uniformes (PI, 18).<sup>4</sup>

El tema fue elaborado por Waismann (1965), quien propuso distinguir diversos “estratos del lenguaje” entre los cuales varían la textura de los conceptos, el “estilo lógico”, los criterios de verdad y de verificabilidad y, también, la medida en que las proposiciones resultan exhaustivas e in-

<sup>4</sup> Después de haber escrito esto, compruebo que Geertz (1983: 73-75) parte de la misma analogía de Wittgenstein para su estimulante exploración antropológica del “sentido común como sistema cultural”. Geertz no identifica al sentido común con el centro de la ciudad sino que lo considera “uno de los suburbios más viejos de la cultura humana”. Es claro que en inglés la noción tiene un contenido distinto al que usualmente recibe en las lenguas latinas y equivale más bien a “buen sentido”, a conocimiento práctico (*cf.* Hoare y Smith, 1971: 322).

tegrables a conjuntos más amplios. "Cambie la lógica" —concluye Waismann (1965: 21)— "y las proposiciones adquirirán nuevos significados".

Pitkin (1972: 46) ha prevenido contra el riesgo esencialista del programa de Waismann pues —al menos en su formulación inicial— parece sugerir la existencia de "reglas sistemáticas" que corresponderían a "subdivisiones fijas con límites inviolables". Pero este riesgo está lejos de quitarle interés a la idea misma de las regiones o estratos del lenguaje: todo depende, como admite Pitkin, del modo como se planteen aquellos límites y de que lo demarcado demuestre poseer "un grado razonable de consistencia interna". Para ser justos, el *caveat* se aplica por igual a los "juegos de lenguaje", cuyas fronteras tampoco vienen dadas por el lenguaje ordinario. Gellner (1959: 42-43) ya había notado el problema: por una parte, en el lenguaje corriente no aparecen juegos ni sistemas de alternativas o de contrastes completamente determinados, y por la otra, ¿cómo se hace para distinguir de manera rigurosa entre los juegos de lenguaje y los movimientos a que dan lugar? La observación puede extenderse: ¿cuáles son los criterios de demarcación de las "formas de vida"? Wittgenstein no los provee y esto no es óbice para que la propia Pitkin (1972: 132) considere —y es razonable que lo haga— que se trata de una noción "ricamente sugestiva". (En un exceso apologético, Rubinstein [1981: 205] hace de la carencia una virtud y afirma que esa indeterminación le da al concepto —que luego asimila al de modo de producción— "la importante ventaja de la flexibilidad".)

Quiero llegar a lo siguiente: todas estas categorías *cum* metáforas (juegos de lenguaje, formas de vida, regiones del lenguaje) resultan hoy indispensables para un análisis de las significaciones por su gran valor heurístico. Pero son típicos "conceptos sensibilizadores", que no indican "qué ver" sino "hacia dónde mirar" y por eso mismo se abren hacia tratamientos que les puedan ir dando contenidos específicos en contextos particulares (*cf.* Blume, 1969: 147).

Con esto retorno a la pregunta que dejé pendiente acerca del "populismo" de Wittgenstein. La metáfora de la ciudad y sus derivaciones permiten responderla de dos maneras. En primer lugar, según se vio, lo dicho no excluye que existan "suburbidos" diferenciados del lenguaje, como los que forman, por ejemplo, los símbolos y las notaciones técnicas de la química o de las matemáticas (véase Ryle, 1960: 68-92). Por otra parte, como intuyera Sorrel, los discursos especializados nunca abandonan del todo el lenguaje ordinario, aunque tiendan continuamente a estructurar "regiones" o "estratos" de un particular "estilo lógico", con "juegos de lenguaje" que les son propios, tan convencionales y eliminadores de dudas como cualesquiera otros (Wittgenstein, 1969b: 370). Esto es: las reflexiones anteriores se aplican también a estas regiones o estratos, del mismo modo que hay calles y edificios tanto en el centro como en la periferia de la ciudad. Así, Bloor (1983: 34-38) ha mostrado que en la ciencia médica o en

la química abundan los conceptos con meros “parecidos de familia” que, al igual que los conceptos que designan propiedades comunes, “no tienen otra vida que la que les da el juego de lenguaje”.

Una de las ventajas de esta aproximación al problema del significado es que coloca naturalmente en primer plano la cuestión de la traducibilidad, es decir, de la medida en que lo dicho en una región del lenguaje puede ser comunicado a otra e incorporado por ésta. En general, las filosofías idealistas del lenguaje resolvieron el tema por la afirmativa, y ésta es la posición implícita en el criterio de “adecuación” postulado sin demasiadas precisiones por Schutz (véase Zijderveld, 1982). Desde perspectivas diversas, Winch (1958: 72-73) u Oakeshott (1962: 197<sup>ss</sup>) subrayan, en cambio, la básica irreductibilidad de aquellos estratos. Wittgenstein no aborda el asunto en forma directa, pero, inspirándose en él, Gintis (1980: 217n) desarrolla la idea de “mediación orgánica y auténtica” entre tipos diversos de discurso, y anota: “Entiendo por ‘autenticidad’ la transición de una forma de discurso a otra que es aplicable a una esfera diferente de la vida social, una transición que preserva las relaciones subyacentes expresadas en el original al tiempo que vuelve relevante el discurso para la situación social de la nueva esfera”. Volveré sobre esto.

## 8. UN REGRESO CRÍTICO A LAS PREMISAS GRAMSCIANAS

8.1. Esta breve incursión lingüística ha tenido por propósito inmediato dar soporte a mi crítica de las premisas gramscianas; pero no cualquier soporte sino uno que se corresponde con varias intuiciones del propio Gramsci y que, por eso mismo, puede servir para desarrollarlas. Hasta donde yo sé, se halla todavía pendiente un estudio comparativo entre Gramsci y Wittgenstein, que sería potencialmente más fecundo que los cotejos que se han realizado hasta ahora entre Wittgenstein y Marx. Desde luego, éste no es el lugar para intentarlo, aunque son pertinentes un par de observaciones. Primeramente, también Gramsci concibe al fenómeno lingüístico como un “producto social”, inseparable de una forma de vida y de su “concepción determinada del mundo”; más aún, su ecuación “lengua = historia y no lengua = arbitrio” admite un doble parentesco: con la índole convencional de los juegos del lenguaje y, tendencialmente, con el conocido ataque de Wittgenstein contra la idea de un “lenguaje privado” (QC, 1375, 1738; PI, 243, 380). Después, en los *Quaderni* hay atisbos del tema de los estratos del lenguaje, que trascienden el interés de Gramsci por los dialectos e incluso su constatación de que “cada grupo social tiene su propia lengua” (QC, 2233-37; 730). Afirma, en efecto, que el “lenguaje es esencialmente un nombre colectivo, que no presupone una cosa única ni en el tiempo ni en el espacio” pues “el hecho *lenguaje* es en realidad una multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados” (QC, 1330). Por último, la cuestión de la traducibilidad es

aludida de varias maneras: como “continua adherencia y continuo intercambio” entre “la lengua popular y la de las clases cultas”; como posibilidad de verter una lengua nacional a otra, que “no es ciertamente *perfecta* [...] pero sí en el *fondo* esencial”, y como “necesaria convertibilidad” y “traducción recíproca” de los “elementos constitutivos” de la filosofía, de la economía y de la política (QC, 730; 1470; 1492; 1851).

Sin embargo, es evidente el carácter todavía parcial de estas intuiciones, que son bloqueadas por las premisas racionalistas y mentalistas que cuestiono. El repetido recurso de Gramsci a la oposición clásica entre calidad y cantidad brinda un lugar estratégico para observarlo y hace directamente a nuestro asunto. Hay un doble empleo de este recurso que resulta relevante: uno, en el contraste entre la “teoría moderna” y los “sentimientos ‘espontáneos’ de las masas”, que se hallarían separados por “una diferencia ‘cuantitativa’, de grado, no por una diferencia de calidad”, y otro, en un sentido más amplio, en la comparación entre “los filósofos profesionales o ‘técnicos’ y el resto de la humanidad” (QC, 331, 1342). Las limitaciones de este dispositivo son percibidas por el propio Gramsci, quien añade: “El término ‘cantidad’ es usado aquí en un sentido especial, que no debe confundirse con su significado en aritmética, pues lo que indica son grados mayores de ‘homogeneidad’, ‘coherencia’, ‘rigor lógico’, etc.; en otras palabras, *cantidad de elementos cualitativos*” (*idem*). Lo forzado del giro da nuevo testimonio de la tensión que recorre el pensamiento de Gramsci, y basta desmontar el mecanismo para descubrirla.

Por un lado, la concepción historicista del lenguaje lo lleva a verlo como aquella “multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados” que mencioné. De este modo, “la cultura, en sus varios niveles, unifica una cantidad mayor o menor de individuos en numerosos estratos, con más o menos contacto expresivo, que se entienden entre ellos en grados diversos, etc.” (QC, 1330). La filosofía especializada y el sentido común aparecerían así como *regiones distintas de un mismo lenguaje*, a las que se aplicarían observaciones como las de Waismann acerca de sus particulares “estilos lógicos” —o las de Schutz sobre los criterios de racionalidad propios de cada dominio cognitivo. Y, desde luego, la conexión posible entre estas regiones sería un problema complejo de enorme importancia, que quedaría abierto. Pero, por otro lado, Gramsci lo cierra, movido por su disposición racionalista: existe un único cartabón de “homogeneidad”, “coherencia”, de “rigor lógico”, y es el que provee la filosofía superior. La tensión impide que la sutura sea pensada como completa; pero, insiste Gramsci, entre la teoría moderna y el sentido común “debe ser posible una ‘reducción’, por así decirlo, recíproca, un pasaje de una al otro y viceversa” (QC, 331). De ahí aquella “cantidad de elementos cualitativos” que revela finalmente la índole unilateral de esta “reducción”.

8.2. Señalé antes que el sedimento mentalista que incrustó en Gramsci la “filosofía dello spirito” remata esta operación. Su efecto paradójico es que, por esta vía, el significado deja de ser un emergente de las prácticas sociales y asoma la cabeza la vieja idea del lenguaje privado: “en el límite, puede decirse que cada ser parlante tiene su propio lenguaje personal, esto es, un modo propio de pensar y de sentir” (QC, 1330). Así se aleja todavía más la posibilidad de reconocer el tipo peculiar de coherencia que caracteriza los juegos de lenguaje del sentido común, cuya lógica es, en todo caso, tan convencional y está tan sostenida por una comunidad de participantes que la vuelve plausible como la de aquellos juegos que comunican entre sí a los filósofos, incluyendo a los marxistas. Por eso, el argumento de Gramsci sobre la no factibilidad de estudiar el sentido común se aproxima al de los filósofos contemporáneos del lenguaje que sostienen que se puede estudiar la *semántica* de una palabra o de una expresión pero no su *pragmática*, su uso en el habla, y ello justamente por el carácter a la vez subjetivo e infinitamente complejo que el mentalismo atribuye a este uso.

Vale aquí la refutación de Wittgenstein, quien pone de manifiesto dos cosas: una, que dado que el significado y el uso están inextricablemente unidos, la semántica de una palabra o de una expresión no es nunca separable del modo en que éstas ocurren en distintos juegos de lenguaje, y otra, que también la pragmática está sometida a reglas, de manera que “el uso de una expresión se halla tan profunda y rigurosamente controlado como su semántica o su sintaxis o su inflexión” (Pitkin, 1972: 81). Por lo demás, si así no fuese, los significados y los usos no sólo serían inaccesibles para el observador, sino que tampoco podrían serles enseñados a los niños, con lo que no se ve cómo lograrían éstos aprender a hablar un lenguaje.

8.3. Antes de concluir esta sección, debo indicar uno de los efectos más importantes (y peligrosos) de las premisas gramscianas que cuestiono.

El *episteme* platónico, el derecho absoluto de Hobbes, el imperativo categórico kantiano o las leyes naturales de Locke han sido otros tantos momentos de una larga búsqueda de principios externos al proceso político mismo que pudiesen controlar *ex ante* sus condiciones de variabilidad, limitando así el espacio abierto a la deliberación y a la elección públicas (*cf.* Barber, 1984: 130). Esta búsqueda —en la que se empeñó desde siempre el “marxismo científico”— está lejos de haber terminado, liberando toda su carga elitista. Porque no fue ni es una empresa de hombres ordinarios sino de intelectuales, y sobre todo, en los tiempos modernos, de intelectuales perseguidos por la “ansiedad cartesiana”: o el conocimiento de la realidad y la acción sobre ella tienen un fundamento sólido, estable y racional, o las fuerzas del oscurantismo instauran la barbarie y el caos (Bernstein, 1983: 18).

Gramsci, para quien la práctica colectiva es la única realidad absoluta y “todo es política” (QC, 886; 1766), pareciera escapar a esta tradición de

sesgo escasamente democrático y sin duda lo hace en muchos pasajes de su obra que, por eso, merecen un desarrollo más amplio. Pero, para que esto sea posible, antes es necesario despejar aquellas premisas pues no sólo frenan los avances de su “buen sentido” sino que acaban por instalarlo en esa misma tradición. Quiero decir: si se mantiene ese marco, la identidad entre filosofía y política conduce inevitablemente a una introducción ilícita del racionalismo en la esfera de la política y, pese a descargos retóricos, ésta queda otra vez sometida a las normas externas que le dicta una élite iluminista. Por eso puede sostener Gramsci que la filosofía de la praxis es la encargada de elaborar “una teoría y una técnica de la política” que pone “al servicio” de los sectores en que “reside la fuerza progresista de la historia” pero que “no saben” (QC, 1601). Este argumento reverbera luego en la propia estructura del partido político que diseña, por más que el centralismo democrático ofrezca “una fórmula elástica”: los “soldados” —y la metáfora militar no es inocente—, ese “elemento difuso, de hombres comunes, medios” que forman sus bases, debe participar únicamente en el modo “de la disciplina y de la fidelidad, no del espíritu creativo y de alta organización” (QC, 1635; 1733; 1386).

Como se ve, los supuestos que se adoptan para criticar al sentido común en tanto “filosofía espontánea de las masas” tienen consecuencias considerables, que trascienden el campo de la epistemología. Más aún, cuando el fundamento de esa crítica es filosófico, su desemboque político más natural es siempre autoritario.

## 9. EL SENTIDO COMÚN COMO DOMINIO CULTURAL ESPECÍFICO

Ha llegado el momento de recoger algunas de las marcas que fui dejando a lo largo de esta exposición.

La experiencia de la realidad no es nunca un incidente aislado, y las interpretaciones de sentido común —como cualesquiera otras— poseen siempre algún grado propio de estructuración que varía según el contexto y que segmenta y organiza la facticidad del mundo de la vida cotidiana para sus actores. Por eso, si se les quiere hacer justicia, estas interpretaciones deben ser, ante todo, *comprendidas* como manifestaciones de sistemas simbólicos “construidos históricamente, mantenidos socialmente e individualmente aplicados” (Geertz, 1973: 363).

Debería haber en esto poca novedad: desde el *sensus communis naturae* de los escolásticos, referirse al sentido común es hablar de “naciones comunes”, de modos colectivos y autoevidentes de percibir la realidad. Y agrego: el significado de estas nociones es inescindible de las prácticas sociales a las que están íntimamente vinculadas y de las cuales reciben una considerable capacidad de autoafirmación. Esto es: el sentido común opera como ese sexto sentido o “sentido de los sentidos” que procuró conceptualizar Aristóteles porque se trata básicamente de un agregado social

de significaciones que se aprenden, no de un mero conjunto de actitudes individuales —y mucho menos de estados mentales.<sup>5</sup>

Tales significaciones están inscritas en los juegos del lenguaje ordinario que son indispensables para la interacción social. Esto no quiere decir que esas significaciones se agoten en el nivel discursivo: como vimos, el lenguaje es una actividad indisociable de una cierta “forma de vida” con manifestaciones múltiples. Este contexto sociohistórico general condiciona estructuralmente los procesos de acumulación de autoridad (en sentido amplio) que cristalizan en instituciones, las cuales proveen, a su vez, los marcos más o menos estables —y más o menos conflictivos y resistidos— de la interacción social a cuyas expresiones lingüísticas aludo (véase Thompson, 1984: 133-136). Situar así a estas últimas no disminuye su importancia: “nuestra experiencia es lo que es y cobra forma, en parte, según el modo en que la interpretamos, y esto tiene mucho que ver con los términos que nuestra cultura pone a nuestra disposición” (Taylor, 1979: 87). De ahí que, en las sociedades de clases, el lenguaje sea ese instrumento de poder de que habla Bourdieu (1977: 20), pero también el lugar de una lucha contra la dominación que no puede librarse sino en el interior de las formas discursivas prevalecientes (Gintis, 1980: 213-217).

Para entenderlo, es necesario advertir antes que, como intuyera Vico, la esfera del sentido común es la de la acción práctica guiada por intereses, y que consiguientemente, el criterio principal que la gobierna es pragmático: sus juicios no son verdaderos o falsos, como los de la ciencia, sino correctos o incorrectos, útiles o inútiles, adecuados o no. Una cosa es, entonces, que aparezcan como incoherentes o asistemáticos a los ojos de un observador externo que les aplica sus propias pautas lógicas y otra que posean para los miembros de un grupo “una coherencia, una claridad y una consistencia suficiente para darle a cualquiera una oportunidad razonable de entender y de ser entendido” (Schutz, 1970: 80).

Esta “oportunidad razonable” no es producida al azar. He venido insistiendo en el carácter de práctica estructurada de las interpretaciones de sentido común, y esto es así porque se trata de actividades sometidas a re-

<sup>5</sup> Sobre esto, el trabajo germinal es la monografía de Durkheim y Mauss (1901-1902) sobre las clasificaciones primitivas, la cual —al margen de sus debilidades etnográficas— constituyó un esfuerzo pionero por sociologizar las categorías kantianas del conocimiento. Este tratamiento de los modos de organizar y de clasificar la realidad como representaciones colectivas fue retomado luego por Durkheim (1912) y resultó sin duda “uno de sus más grandes descubrimientos” (Tiryakian, 1978: 212). Sin embargo, Durkheim restringió el alcance de su teoría social del conocimiento a los sistemas primitivos de clasificación y puso fuera de ella a las realizaciones de nuestra propia cultura. Es precisamente lo que no hará Wittgenstein, cuyo parentesco con Durkheim ha sido señalado a menudo (*cfr.* Bloor, 1983: 3). Si se recuerda la frecuencia con que la literatura ha asociado también los nombres de Durkheim y de Gramsci (véase por ejemplo, Lockwood, 1981: 455), es difícil sustraerse a la metáfora de los “parecidos de familia” que existirían entre los tres.

glas. Aquí me interesa mencionar dos tipos principales de reglas que, como conjetura, serían siempre distinguibles: uno consiste en generalizaciones de la experiencia, de modo que, en este caso, las acciones particulares preceden a las reglas; el otro, en cambio, define las prácticas mismas y, por lo tanto, es anterior a ellas (véase Rawls, 1955). El primer tipo se expresa en el lenguaje ordinario a través de máximas, aforismos, recetas, etc.; el segundo tiende a operar sobre todo de manera implícita, estableciendo parámetros interpretativos comunes que, en condiciones normales, un actor corriente tendría tantas dificultades en explicar —si es, incluso, que tiene conciencia de ellos— como las reglas gramaticales del idioma que habla. La distinción se aproxima a la que hace Searle (1969: 33-42) entre reglas “regulativas” y reglas “constitutivas”, y se le aplica su importante observación: “En contraste con la conducta meramente regular, hay dos indicadores de la conducta gobernada por reglas: uno, que generalmente reconocemos las desviaciones de la pauta como equivocadas o defectuosas, y otro, que la regla, a diferencia de una regularidad pasada, cubre automáticamente nuevos casos.”

Ambos tipos de reglas —que no son exhaustivos— contribuyen a estructurar la realidad que el sentido común toma por dada. Pero que su existencia resulte más o menos estable no quiere decir que las interpretaciones que se derivan de ellas sean siempre las mismas: primero, porque, en ausencia de otras circunstancias, ninguna regla es condición suficiente para una práctica, y segundo, porque el significado concreto de una regla puede variar, precisamente, según el modo como se la use en un contexto determinado (véase Winch, 1958: 16; Leiter, 1980: 18). Estas variaciones no obstan, sin embargo, a la permanencia de pautas generales que las encauzan, del mismo modo que los múltiples movimientos de las olas —para usar la metáfora de Sapir— están controlados por los cambios de la marea.

En el caso de la vida pública de una sociedad, las pautas generales que la distinguen son función de *reglas constitutivas* objetivadas en instituciones y en prácticas, y estas reglas definen la *ética concreta* de tal sociedad, esa *Sittlichkeit* que Hegel puso tanto cuidado en diferenciar de la *Moralität* (cf. Avineri, 1972: 87-98). Y bien: es exactamente a esto que se refiere Gramsci cuando asimila la filosofía a la vida misma, cuando describe al sentido común como “la filosofía de los no filósofos” y cuando afirma que las creencias populares son vehículo de una cierta concepción del mundo.

El problema es que su propia identificación genérica de la filosofía, la historia y la política produce un efecto no querido: diluir la especificidad concreta de las mediaciones políticas en los tiempos modernos, lo cual acaba reforzando la reducción racionalista del fenómeno del sentido común popular y oscureciendo tanto su potencial creativo como la peculiaridad de las líneas de ruptura que lo recorren.

## 10. TEORÍAS SOCIALES, IDEOLOGÍAS POLÍTICAS Y SENTIDO COMÚN

En el curso del siglo XVIII europeo comenzó a constituirse eso que Habermas (1974) ha llamado la “esfera pública” para designar la emergencia histórica de una arena de debate político que, en principio, desligaba la participación de la posición social del sujeto. La gente se puso a hablar de política, más allá de sus asuntos comunales, y este surgimiento de la opinión pública —fenómeno todavía nuevo a comienzos del siglo XIX— atenuó los lazos entre cultura e interacción social, permitiendo que se uniesen actores y grupos que no estaban en contacto inmediato. En la trama de este proceso, el papel central le correspondió, sin duda, al Iluminismo, que remplazó el principio de autoridad por el gobierno de la razón; de esta manera, la fe, la tradición o el estatus del emisor fueron dejando de ser credenciales suficientes para que una definición de la realidad social ingresara con éxito a la discusión pública. Por eso señala un agudo analista de esta evolución que “el Iluminismo se transforma en la Edad de la Ideología cuando se emprende la movilización de las masas para proyectos públicos a través de la retórica del discurso racional” (Gouldner, 1976: 197).

Quiero hacer hincapié en este punto manteniendo la concepción restringida de las ideologías políticas que usa Gouldner. Gramsci —ya se vio— dice algo parecido cuando se refiere a las ideologías como “*vulgarizaciones* filosóficas que conducen a las masas a la acción concreta”, como esas “construcciones prácticas” que se vuelven “instrumentos de dirección política” y devienen así “hechos históricos reales” (GC, 1242; 436; 1319). Sólo que el mismo carácter general de su afirmación disuelve la novedad sustantiva del fenómeno, cuyo significado es indisociable de la constitución histórica de una esfera pública.

Según indiqué, el ámbito del sentido común es el de la acción práctica guiada por intereses. Durante siglos, para la mayoría de la población, este ámbito se había agotado en el marco estrecho de las interacciones cotidianas; pero los cambios profundos que jalaron la formación del Estado moderno, el ascenso del capitalismo y la revolución en las comunicaciones dilataron radicalmente ese marco, dándole a la cosa pública una presencia hasta entonces desconocida. Es el momento en que comienza a desarrollarse masivamente ese otro tipo de discurso orientado hacia la acción que son las ideologías políticas modernas. Se trata ciertamente de sistemas de ideas y de creencias referidos a la distribución del poder en la sociedad; pero importa advertir sobre todo cuál es el doble trabajo que realizan. Por un lado, para ser eficaces, deben partir obligadamente del lenguaje ordinario para volver luego a él, procurando cambiar las reglas de sus juegos e incluir en ellos nuevos temas: sólo así pueden aspirar a redefinir los campos de relevancias de los razonamientos de sentido común, agregando intereses particulares diversos y potenciándolos con ele-

mentos expresivos, afectivos, etc. Pero, por otro lado —y éste es uno de sus signos más característicos en la civilización de fuerte inclinación teórica que fue emergiendo—, formulan su proyecto de movilización pública en nombre de una explicación racional de la realidad, de un informe sobre lo bueno y sobre lo posible cuya estructura argumentativa combina en grados variables las prescripciones de índole moral con el análisis y la interpretación de situaciones, las consideraciones técnicas y las reglas de instrumentación (véase, por ejemplo, Seliger, 1976).

La crítica de Marx se dirigió justamente a poner en evidencia las falsas pretensiones teóricas de las ideologías de su época, incluidos los diversos “socialismos” que circulaban (véase Marx-Engels, 1976a: 479-611 y 1976b: 127-136). Pero esto desde un lugar privilegiado, que permitiría producir una explicación verdaderamente científica de la realidad. Al dar cuenta del “movimiento histórico en su conjunto”, esta explicación debía servir de guía a una acción revolucionaria que uniría finalmente la teoría y la práctica; de esta manera, la razón ya no tendría que valerse de astucias y acabaría cobrando figura propia en el reino de la libertad, gobernado por esa lógica de la transparencia a que ya me referí.

Si *theoria*, en griego, es la acción de ver, la actitud de una humanidad así emancipada sería plenamente teórica porque habrían caído para siempre los velos de las ideologías y del sentido común que obstruyen su visión.

Sólo que, para encarnarse en las masas, también el marxismo debe ingresar al campo de la lucha política como una ideología capaz de mediar entre la “filosofía superior” y los códigos lingüísticos de la vida cotidiana. En esto, no fue para nada irrelevante el contexto cultural de su inserción, porque el discurso marxista aparece estrechamente ligado al momento histórico de expansión de la palabra escrita. Gouldner (1976: 91-117) ha examinado la interconexión profunda que hubo, en general, “entre la nueva Edad de la Ideología —la proliferación de las ideologías en los siglos XVIII y XIX— y la ‘revolución en las comunicaciones’, basada en el desarrollo de la imprenta y sus tecnologías y en la creciente producción de materiales impresos”. Esta difusión inusitada de libros, periódicos, panfletos, etc., alimentó en varias generaciones de marxistas la convicción de que un público proletario podría recibir sin distorsiones el mensaje revolucionario que interpretaba su experiencia en términos racionales y críticos: lo predisponían a esto la explotación a que estaba sometido, el aumento de sus organizaciones propias y el progreso de sus conocimientos, paradójicamente facilitado por el mismo avance del capitalismo. En este esquema (y al margen de variantes estratégicas o institucionales) la ideología marxista se presenta siempre como un puente en vías de extinción: el éxito de su doble trabajo de acercamiento consiste en ir dejando de ser necesario a medida que la teoría penetra el sentido común popular y educándolo, lo disuelve. Como queda dicho, Gramsci complejiza y enriquece

este esquema, pero no lo abandona.<sup>6</sup> ¿Hace falta agregar que es un programa que, hasta ahora, no se realizó en ninguna parte?

Pero, además, su persistencia tuvo efectos considerables: hizo, por ejemplo, que los marxistas ignorasen por muchos años una red vastísima y cambiante de relaciones sociales a través de la cual se iban consolidando los términos de la hegemonía burguesa (y no sólo burguesa): el urbanismo, los medios de comunicación de masa, la familia, el tiempo libre, etc. (véase Jacoby, 1981: 31). Lejos de desaparecer o aun de debilitarse, este entramado fue adensando y recreando los ámbitos del sentido común, poniéndolos cada vez a mayor distancia de los discursos científicos e, incluso, de los discursos ideológicos mismos. Así, allí donde se creyó que desplegaría su potencial teórico y crítico la palabra escrita, vino a instalarse una "industria de la conciencia" que actúa sobre las opiniones populares por medio del periodismo, de la radio, de la televisión, etc. y profundiza la brecha que las separa del "aparato cultural" que produce y que consume ideologías (véase Gouldner, 1976: 176).

Desde luego, hay más que estas constataciones para sostener la inerradicabilidad de la esfera del sentido común como dominio cognitivo con determinaciones propias. "Es bastante falso suponer que, aun en Utopía, la gente podrá recibir sus primeras lecciones para hablar o para pensar en términos de este o de aquel aparato técnico" (Ryle, 1960: 35). Estamos nuevamente en el terreno de las prácticas colectivas, con toda su variedad y su complejidad; e implica, finalmente, una reducción idealista imaginar que las teorías sociales o las ideologías son —o podrán ser— las principales fuerzas que modelan esas prácticas. Las investigaciones sobre fenómenos cognitivos, por ejemplo, han venido insistiendo en que la gente posee una capacidad limitada de procesar información, por lo cual tiende a tomar atajos siempre que puede (*cf.* Fiske y Taylor, 1984: 139-284). Estas estrategias simplificadoras operan en todos los campos y tanto más en el de la vida cotidiana. Por eso resulta impensable que desaparezca alguna vez el recurso espontáneo a reglas generalizadoras de experiencias, por más imperfectas y tentativas que resulten, o que llegue el momento en que el hombre de la calle esté en condiciones de dar cuenta de las reglas constitutivas de sus interpretaciones de la realidad. Decía Hegel que el ideal de la libertad absoluta conduce inevitablemente al terror y a la muerte; su otra cara es el ideal del conocimiento absoluto y lleva al mismo destino. Una humanidad así concebida es una fantasía elitista cuyo efecto perverso es terminar condenando a la inhumanidad a la mayoría de la gente.

De ahí mi énfasis en una lógica de las diferencias que, al reconocer y tematizar la diversidad de los estratos culturales, coloque en primer plano el problema de su articulación democrática. Las críticas más signifi-

<sup>6</sup> Sobre la preferencia de Gramsci por la palabra escrita antes que hablada y su devaluación de la radio y los medios visuales, véase Davidson (1984: 148).

cativas que hoy se formulan al marxismo cuestionan el papel de clase universal que le asignó al proletariado e incluso la plausibilidad misma de erigir en agente de la historia a cualquier sujeto social determinado. En cierta forma, mi argumento es previo a este debate tan necesario. Al replantear las relaciones entre teoría, ideología y sentido común, lo que sostengo es que, aun en sus propios términos y contrariamente a lo afirmado por Gramsci, el inmanentismo de la filosofía de la praxis ni fue “depurado de todo aparato metafísico” ni se ubicó cabalmente “en el terreno concreto de la historia” (*cf.* qc, 1438).

#### 11. LA VERDAD COMO OPINIÓN

En su rechazo a la oposición iluminista entre razón y tradición —toda razón funciona *dentro* de tradiciones—, Gadamer (1975) reivindica la “razón práctica” aristotélica como forma de razonamiento distinta del conocimiento teórico y de la habilidad técnica. Y esto precisamente porque la razón práctica no es un saber que flota en el aire sino que se sitúa siempre con relación a contextos históricos particulares que obligan a deliberar para elegir y para decidir. En otras palabras, se trata de un saber cuyo objeto es la acción; por eso, cuando concierne a la comunidad en su conjunto, se convierte en aquello que Aristóteles llamaba la “sabiduría política”.

Es una referencia útil para clarificar mi posición. Señalé, en efecto, que una peligrosa consecuencia de la identificación gramsciana entre filosofía, historia y política era asimilar la “sabiduría política” a “la filosofía superior”, de lo cual se seguía el postulado de la necesaria asepsia radical del sentido común, definido como lo otro de esa filosofía. Pero mi crítica apunta a extender y a complejizar las regiones de la razón práctica, poniendo de manifiesto que hay niveles cognitivos diversos, con criterios de racionalidad y con juegos de lenguaje específicos, y no a remplazar un privilegio de la “filosofía superior” por un privilegio del sentido común. Estoy cuestionando una problemática, no proponiendo su inversión; de ahí que mi planteamiento pretenda ser tan poco populista como el de Wittgenstein.

Ciertos desarrollos recientes en el campo de la filosofía e historia de la ciencia pueden ayudar aquí a la reflexión. Ante todo, se ha comprobado el carácter práctico de la propia racionalidad científica, esto es, el papel fundamental que desempeñan en ella la elección, la deliberación, el conflicto de opiniones, la persuasión, etc. (véase, por ejemplo, Feyerebend, 1975. Dados los paradigmas teóricos que se enfrentan, han sido diferenciadas así tres cuestiones: su compatibilidad, su comensurabilidad y su comparabilidad. Esto ha permitido mostrar que dos tradiciones científicas rivales pueden ser lógicamente incompatibles y contener problemas y criterios inconmensurables; pero que ello no obsta para que haya múlti-

ples maneras de *compararlas*, sin recurrir “a un cartabón común y fijo que mida el progreso” (Bernstein, 1983: 86; también Quhn, 1970: 103).

Apliquemos esto a nuestro asunto. El supuesto del liberalismo clásico es un mundo *prepolítico* habitado por individuos cuyos intereses son compatibles, conmensurables y comparables; por eso la defensa liberal de la democracia “es negativa antes que afirmativa y no puede concebir otra forma de ciudadanía que la basada en una negociación regida por el propio interés” (Barber, 1984: 24). El supuesto del marxismo clásico, en cambio, es la posibilidad de un mundo *postpolítico* de intereses individuales también compatibles, conmensurables y comparables; por eso en la sociedad comunista no existirán ni la dominación ni el poder, con lo cual la noción misma de democracia estaría aludiendo a un fenómeno transitorio que dejará de tener sentido en ese futuro. En un caso, se viene de la transparencia; en el otro, se marcha hacia ella. Es el trasfondo de una constatación lúcida: “La utopía de la abolición total del Estado no fue otra cosa que la aceptación del liberalismo decimonónico desde una perspectiva socialista” (Heller, 1978: 882).

Mi tesis es que no hubo ni habrá transparencia; y como no se trata, entonces, ni de preservarla ni de prepararla, lo que importa es tomar conciencia de los modos variables en que se estructura la opacidad de lo social. Desde este punto de vista, las teorías sociales, las ideologías políticas y los razonamientos de sentido común producen interpretaciones de la realidad que se interrelacionan pero que, en términos generales, son lógicamente distintas —y aun incompatibles— y tienden a estar referidas a problemas y a criterios no directamente conmensurables. *Eso no quiere decir, sin embargo, que sean incomparables*. Si lo fueran, sus diferencias tendrían que ser resueltas en favor de unas o de otras mediante un juicio de autoridad; en cambio, que sean en principio comparables abre la perspectiva de idear “transiciones auténticas” que hagan posible la traducción y la comunicación, permitiendo que las opciones se funden en la deliberación democrática. Resulta pertinente, *a fortiori*, la observación de Winch (1970) acerca del cotejo de civilizaciones diversas: “La cuestión no es *si* podemos hacerlo sino de *qué clase* de comparación se trata.”

Por cierto, queda excluida de antemano una comparación literal, aunque se hable la misma lengua: por lo ya dicho, el significado de una expresión casi nunca es disociable de su uso en contextos determinados. De ahí los riesgos de cualquier lectura simplista de una hipótesis homológica tan general como la que plantea Gramsci. ¿Cuáles interpretaciones populares se asignarán a la categoría del “buen sentido”? Nótese que hacerlo es el resultado de una operación teórica, no su causa y por lo tanto supone establecer relaciones entre campos discursivos distintos. En otras palabras, entraña una comparación que exige un trabajo hermenéutico cuidadoso, anclado en la estructura convencional propia de los juegos de lenguaje del sentido común en un medio específico. Así, por ejemplo, ni

los juicios dicotómicos acerca del orden social son indicadores suficientes de que exista un discurso del conflicto siquiera parcial ni su ausencia es prueba necesaria de que este discurso falte. Más aún: ¿cuáles oposiciones (o qué conjunto o sistema de oposiciones) serán clasificados como manifestaciones del espíritu de escisión en una situación histórica concreta? ¿Sólo las clasistas? ¿También las nacionales? ¿Y las que se articulen en torno de temas como el desarrollo y la modernización —por no hablar del feminismo, de la no violencia o de la defensa del medio ambiente? Me parece significativo recordar que el propio Gramsci alteró su evaluación inicial del buen sentido del campesino italiano, pasando a considerar positiva una resistencia al proceso de racionalización capitalista que antes había criticado (véase Davidson, 1984: 145). Cambios como éste no tienen nada de sorprendente o de ilegítimo: se transforman las teorías sociales y las ideologías políticas y el sentido común; por añadidura, ni lo hacen en forma simultánea ni esas transformaciones suelen ser homogéneas o unívocas aun en el mismo interior de cada esfera. ¿Cómo estipular, entonces, correspondencias más o menos lineales entre prácticas tan disímiles y fluidas?

Con esto, vuelvo a la clase de comparación posible entre interpretaciones de diverso nivel acerca de la vida pública de una sociedad. Si se mantiene el impulso radical anti-elitista y anti-autoritario de la *III Tesis sobre Feuerbach* desprendiéndolo de una lógica racionalista de la transparencia, esa comparación debe entenderse como un problema esencialmente *político*, es decir, como algo que se decide a través del debate público y no mediante un recurso a razonamientos abstractos o a autoridades externas. En otras palabras, no se trata de introducir en el campo de la política la verdad de las leyes de la historia o de las ideas correctas sino de discutir y de resolver en ese campo cuál es, cada vez, la interpretación más verosímil de la realidad. Lo dijo el Gramsci más plenamente historicista: “La adhesión o la no adhesión de masa a una ideología es el modo en que se verifica la crítica real de la racionalidad y de la historicidad de los modos de pensar” (QC, 1393).

Es que las nociones fundamentales que articulan estos “modos de pensar” (la justicia, la libertad, la igualdad, etc.) son “esencialmente contes-tables”, incluso en el mismo terreno de las prácticas teóricas o ideológicas (*cfr.* Connolly, 1974). Por eso es doblemente ilusorio suponer que puedan preconstituirse allí sus significados: porque son muchos los aspirantes a la verdad y porque, de cualquier manera, tales significados se redefinen desde el momento que las nociones ingresan a nuevos juegos de lenguaje. De ahí que “la política no se base en la justicia y en la libertad: es lo que las hace posibles” (Barber, 1984: 64). La condición es que se trate de una política auténticamente democrática, donde todos tengan derecho a hablar y a oír, y esto supone reconocer que, en el terreno de las opiniones, la verdad sólo puede ser una opinión más (véase Walzer, 1981: 397).

## 12. UN EPÍLOGO ABIERTO

Porque este es, finalmente, el asunto: en política, toda discusión sobre el sentido común es una discusión sobre la democracia.

Tanto en el Este como en el Oeste, la retórica política acabó apropiándose del argumento de Rousseau: la ley debe fundarse en la voluntad popular y no en una razón iluminada porque únicamente pueden ser obligados por ella, como personas libres, los hombres y las mujeres que contribuyen a hacerla. Sólo que asistimos a una profecía autocumplida: por un lado, las diversas formas de institucionalización de la política han coincidido en una desvalorización sistemática de los componentes de sentido común de esa voluntad popular, y, por el otro, la falta de información y el escaso interés por la política del ciudadano medio son esgrimidos como justificación palmaria de los propios mecanismos que en gran medida los provocan, esto es, como prueba de la inviabilidad de una democracia genuinamente participatoria.

Pero alejemos malentendidos. En primer lugar, en sociedades tan complejas y diferenciadas como las actuales, ese tipo de democracia debe combinar necesariamente modos de participación directa y formas representativas a todos los niveles: una libertad que no se organiza con realismo tampoco se alcanza. Por eso —y no sólo por una constitución mítica del proletariado en clase universal— resulta estrecho el horizonte autoemancipatorio de la *III Tesis sobre Feuerbach*. Después, tan indispensable como reconocer la opacidad ineludible de cualquier sistema institucional es admitir que las diferencias entre los diversos dominios culturales a que me referí son parte de nuestro incierto destino cognitivo, aunque desde luego varíen sus manifestaciones. Para bien o para mal, en política no hay inocentes, y el riesgo de impugnar el elitismo desde el basismo —o, peor, desde el populismo— es persistir en un ambiguo discurso de la transparencia que lleva a la consolidación de nuevas élites.

De ahí que repensar las relaciones entre las teorías sociales, las ideologías políticas y el sentido común popular me parezca condición necesaria para una búsqueda de alternativas institucionales que, al darles una materialidad respetuosa de su autonomía relativa, faciliten “transiciones auténticas” que permitan su comunicación y su confrontación. La política, como el amor, se construye siempre sobre una idea, y hablo aquí de revisar esa idea de la racionalidad única que ha venido gobernando los discursos dominantes de la democracia liberal y de la democracia socialista.

Para empezar, no es poco; aunque, desde luego, no basta. La creación (o la potenciación) de aquellas alternativas institucionales es una de las mayores tareas de una participación democrática cimentada en una lógica de las diferencias, pero no resulta posible imaginarla en abstracto pues sólo puede adquirir sentido en el interior de la trama particular de relaciones de sociedades históricamente determinadas. Hay algo de circular

en este argumento y es inevitable que así sea desde que se trata de la transformación de prácticas que hoy tienden a constituir otros significados. Creo, sin embargo, que el problema no es el círculo mismo sino la manera como se ingresa a él, porque de ella depende la salida. Por eso la única aspiración de este epílogo es abrirse ahora hacia entradas concretas.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Adamson, Walter L.: (1980), *Hegemony and revolution*, Berkeley.
- Avineri, Shlomo: (1972), *Hegel's theory of the modern state*, Londres.
- Badaloni, Nicola: (1975), *Il marxismo de Gramsci*, Turín.
- Badaloni, Nicola: (1981), "Gramsci: la filosofia della prassi come previsione", en E. J. Hobsbawm *et al.*, *Storia del marxism*, Torino, t. III, pp. 255-342.
- Barber, Benjamin R.: (1984), *Strong democracy*, Berkeley.
- Bergson, Henri: (1907), *L'évolution créatrice*, París.
- Berlin, Isaiah: (1980), *Vico and Herder*, Londres.
- Bernstein, Richard J.: (1983), *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis*, Filadelfia.
- Bloor, David: (1983), *Wittgenstein: a social theory of knowledge*, Nueva York.
- Blumer, Herbert: (1969), *Symbolic interactionism*, Englewood-Cliffs.
- Bourdieu, Pierre: (1977), "L'économie des échanges linguistiques", en *Lague Française*, núm. 34, pp. 17-34.
- Connolly, William: (1974), *The terms of political discourse*, Lexington, Mass.
- Davidson, Alastair: (1984), "Gramsci, the peasantry, and popular culture", en *The Journal of Peasant Studies*, julio, pp. 139-153.
- Durkheim, Émile: (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París.
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss: (1901-1902), "De quelques formes primitives de classification. Contribution a l'étude des représentations collectives", en *L'Année Sociologique*, núm. 6, pp. 1-72.
- Easton, Susan M.: (1983), *Humanist Marxism and Wittgensteinian social philosophy*, Manchester.
- Feyerabend, Paul: (1975), *Against method*, Londres.
- Fiske, Susan T. y Shelley E. Taylor: (1984), *Social cognition*, Reading, Mass.
- Gadamer, Hans-Georg: (1975), *Truth and method*, traducido por G. Barden y J. Cumming, Nueva York.
- Geertz, Clifford: (1973), *The interpretation of cultures*, Nueva York.
- Geertz, Clifford: (1983), *Local knowledge*, Nueva York.

- Gellner, Ernest: (1959), *Word and things*, Londres.
- Gintis, Herbert: (1980), "Communication and politics", en *Socialist Review*, núms. 50/51, pp. 189-232.
- Gouldner, Alvin W.: (1976), *The dialectic of ideology and technology*, Nueva York.
- Gramsci, Antonio: (1975), *Quaderni del carcere*, ed. Valentino Gerratana, Turín.
- Grassi, Ernesto: (1976), "The priority of common sense and imagination: Vico's philosophical relevance today", en *Social Research*, vol. 43, núm. 3, pp. 553-575.
- Gruppi, Luciano: (1976), "El concepto de hegemonía en Antonio Gramsci", en Eric Hobsbawm *et al.*, *Revolución y democracia en Gramsci*, Barcelona.
- Habermas, Jürgen: (1974), "The public sphere: an encyclopaedia article", en *New German Critique*, núm. 3.
- Hegel, G. W. F.: (1929), *Science of logic*, traducido por W. H. Johnston y L. G. Struthers, Londres.
- Heller, Agnes: (1978), "Past, present, and future of democracy", en *Social Research*, núm. 45, pp. 866-886.
- Hoare, Quintin y Geoffrey N. Smith: (1971), *Notas a "Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci"*, Nueva York.
- Hughes, H. Stuart: (1958), *Consciousness and society*, Nueva York.
- Jacoby, Russell: (1981), *Dialectic of defeat*, Cambridge.
- James, William: (1982), "Selections from *The principles of psychology* (1890)", en H. S. Thayer (comp.), *Pragmatism: the classic writings*, Indianápolis.
- Kolakowski, Leszek: (1978), *Main currents of marxism*, Oxford.
- Kuhn, Thomas S.: (1970), *The structure of scientific revolution*, Chicago.
- Leiter, Kenneth: (1980), *A primer on ethnomethodology*, Nueva York.
- Lockwood, David: (1981), "The weakest link in the chain?", en *Research in the sociology of work*, núm. 1, pp. 435-481.
- Lukàcs, Georg: (1971), *History and class consciousness*, traducido por R. Livingstone, Cambridge, Mass.
- Marx, K. y F. Engels: (1976a), *The German ideology*, Moscú.
- Marx, K. y F. Engels: (1976b), *Selected works in three volumes*, Moscú.
- Merleau-Ponty, Maurice: (1969), *Humanism and terror*, Boston.
- Mondolfo, Rodolfo: (1956), *El materialismo histórico en F. Engels*, traducido por R. Bixio, Buenos Aires.
- Nemeth, Thomas: (1980), *Gramsci's philosophy*, Sussex.
- Nun, José: (1982), "El otro reduccionismo", en D. Camacho *et al.*, *América Latina: ideología y cultura*, San José, Costa Rica.
- Oakeshott, Michael: (1962), *Rationalism in politics and other essays*, Londres.
- Pitkin, Hanna F.: (1972), *Wittgenstein and justice*, Berkeley.

- Rawls, John: (1955), "Two concepts of rules", en *The Philosophical Review*, núm. LXIV, pp. 3-32.
- Rubinstein, David: (1981), *Marx and Wittgenstein*, Londres.
- Ryle, Gilbert: (1960), *Dilemmas*, Cambridge.
- Schutz, Alfred: (1962), *Collected papers 1*, ed. M. Natanson, La Haya.
- Schutz, Alfred: (1970), *On phenomenology and social relations*, ed. H. R. Wagner, Chicago.
- Schutz, Alfred y Thomas Luckmann: (1974), *The structures of the life-world*, traducido por R. M. Zaner y H. T. Engelhardt, Londres.
- Searle, John R.: (1969), *Speech acts*, Cambridge.
- Seliger, Martin: (1976), *Ideology and politics*, Londres.
- Sorel, Georges: (1919), *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, París.
- Sorel, Georges: (1950), *Reflections on violence* [1908], traducido por T. E. Hulme y J. Roth, Glencoe, Ill.
- Taylor, Charles: (1979), *Hegel and modern society*, Cambridge.
- Thompson, John B.: (1984), *Studies in the theory of ideology*, Berkeley.
- Tiryakian, Edward A.: (1978), "Emile Durkheim", en Tom Bottomore y Robert Nisbet (comps.), *A history of sociological analysis*, Nueva York, pp. 187-236.
- Vico, Giambattista: (1948), *Scienza Nuova* [1725], traducido por T. G. Bergin y M. H. Fisch, Cornell.
- Waismann, Friedrich: (1965), "Language strata", en Anthony Flew (comp.), *Logic and Language*, Garden City.
- Walzer, Michael: (1981), "Philosophy and democracy", en *Political Theory*, vol. 9, núm. 3, pp. 379-399.
- White, Morton: (1955), *The age of analysis: basic writings*, Nueva York.
- Winch, Peter: (1958), *The idea of a social science and its relation to philosophy*, Londres.
- Winch, Peter: (1970), "Comment on Jarvie", en R. Borger y F. Cioffi (comps.), *Explanation in the behavioral sciences: confrontations*, Cambridge.
- Wittgenstein, Ludwig: (1967), *Zettel*, traducido por G. E. M. Anscombe, Berkeley.
- Wittgenstein, Ludwig: (1968), *Philosophical investigation* [1953], traducido por G. E. M. Anscombe, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig: (1969a), *The blue and brown books*, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig: (1969b), *On certainty*, traducido por D. Paul y G. E. M. Anscombe, Oxford.
- Wolin, Sheldon S.: (1960), *Politics and vision*, Boston.
- Zijderveld, Anton C.: (1972), "The problem of adequacy", en *European Journal of Sociology*, núm. XIII, pp. 176-190.