

Tras los rastros pragmatistas en Antonio Gramsci: recepción y reformulación en la filosofía de la praxis

*Following the pragmatist traces in Antonio Gramsci:
reception and reformulation in the philosophy of praxis*

Gustavo Javier Motta¹

Resumen

El presente artículo se propone como objetivo central rastrear, presentar y problematizar algunos núcleos conceptuales que, en el marco de la profusa producción filosófica/política de Antonio Gramsci, pueden considerarse deudores de la tradición pragmatista. En ese sentido, se buscará revelar cuáles han sido las reformulaciones llevadas a cabo por el pensador sardo con el fin de adecuar las nociones de *sentido común* y *previsión* dentro de su concepción filosófica, así como de sus potencialidades para la acción política en la Italia de su tiempo. Para ello, pondremos especial énfasis en la diferenciación entre el primigenio pragmatismo norteamericano, representado fundamentalmente por William James, y el de sus exponentes italianos, como Mario Calderoni, Giovanni Vailati, Giovanni Papini y Giuseppe Prezzolini. Los dos últimos, notoriamente influyentes en la temprana formación intelectual de Gramsci. El resultado de este recorrido evidenciará las tensiones existentes en el interior de su propio sistema de ideas, fruto de un denodado esfuerzo por desprenderse de la pesada herencia positivista y de la entronización de la racionalidad de la acción, adoptando un enfoque crítico de la epistemología empiricista y rescatando el valor de los prejuicios, tan desdeñados por esa corriente de ideas.

Palabras clave: Antonio Gramsci. Pragmatismo. Filosofía de la praxis. Sentido común. Previsión.

Abstract

This paper aims as its principal objective to trace, present and problematize some conceptual cores, under profuse philosophical/political production of Antonio Gramsci, debtors can

¹ El autor es Doctor en Sociología y Magíster en Sociología Económica por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES/UNSAM), Buenos Aires, Argentina. Becario postdoctoral del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con sede en IDAES/UNSAM. Docente de grado y postgrado.
Contato: gustavojmotta@gmail.com.

be considered of pragmatist tradition. In this regard, efforts will reveal what were the reformulations undertaken by the Sardinian thinker in order to adapt the notions of *common sense* and *foresight* in his philosophy, and its potential for political action in the Italy of his time. To do this, we will put special emphasis on the distinction between the primal American pragmatism, represented mainly by William James, and its Italian exponents, as Mario Calderoni, Giovanni Vailati, Giovanni Papini and Giuseppe Prezzolini. The last two, notoriously influence the early intellectual formation of Gramsci. The result of this road map will demonstrate the tensions within his system of ideas, as a result of a determined effort to get rid of the heavy positivist heritage and the enthronement of the rationality of action, adopting a critical approach to empiricist epistemology and recovers the value of prejudices, so despised by that current of ideas.

Keywords: Antonio Gramsci. Pragmatism. Philosophy of praxis. Common sense. Foresight.

Introducción: algunos aportes fundamentales del pragmatismo

En primer lugar, es necesario inscribir al pragmatismo en torno a una corriente de pensamiento en la cual se propone centralmente discutir la relación directa entre acción y conciencia, pregonada por el utilitarismo. Así, su crítica abarca tanto a la racionalidad de la acción, trastocando el sentido mismo de “intencionalidad” de acuerdo a “fines preconcebidos” (JOAS, 1998, p. 27),² como al estatuto de la duda cartesiana y a la epistemología empiricista. Por lo tanto, interpela directamente al desdén que desde estas tradiciones fueron objeto los *prejuicios*.

Respecto de la oposición a Descartes y a la reafirmación del papel de los prejuicios, Charles Peirce – a quien William James consideraba el pensador norteamericano más neto y puro- afirmaba que lejos de comenzar con una duda completa y vacua, es necesario hacerlo con “*todos los prejuicios que cuando nos adentramos en el estudio de la filosofía de hecho tenemos, [...] [los cuales] no se disipan mediante una máxima, puesto que son cosas que no se nos ocurre*

² John Dewey (1859-1952) afirmaba que es preciso ver actuar a una persona para saber lo que cree: “*faith is tendency toward action*” (*The Question of Certainty*, 1919). Este autor, que en gran medida retorna a Peirce al hablar del rol del filósofo y el papel de la educación (muy cercana a la idea de la “comunidad de laboratorio”), sostiene que tanto los medios como los fines son partes de un “*continuo orgánico*”, lo cual significa que ambos se definen recíprocamente y, por ende, niega la existencia de fines preconcebidos (ESTEBAN, 2001, p. 88).

que ‘puedan’ ponerse en cuestión” (Ibid, p. 25). Este rechazo a la herencia positivista y al papel exclusivo de la racionalidad en la estructuración de la acción individual de los individuos será continuado y quedará expresado de manera brillante por William James, a partir de un ensayo publicado póstumamente en 1924 en la *Journal of Philosophy* (24:197) y recogido en sus obras completas bajo el título *Reason and Faith* (1905).³ Allí, en el seno de un debate público que mantuvo con el filósofo norteamericano George Holmes Howison, profesor de la University of California y creador del “idealismo personal”, James sostiene que las conclusiones a las que se arriba respecto de un asunto complejo no pueden ser más que *probables*. Sin embargo, la probabilidad puede expresarse matemáticamente mediante una fracción, pero el actuar no es fraccionado, es decir, se actúa o no se actúa. En este punto, los *defensores* de la autosuficiencia de la Razón, según el autor, suelen esgrimir una entre dos alternativas posibles de salida. Para ambas, James ofrece su refutación:

Pueden aceptar la escalera de la fe y adoptarla, pero llamándola al mismo tiempo un ejercicio de Razón. En este caso cierran la controversia mediante una definición verbal, lo que equivale a una capitulación material frente a la facción opuesta. Otra posibilidad es adherirse a la definición más común de la Razón, y prohibirnos la escalera de la fe, como algo que sólo tiende al error. ‘Fortalézcase frente a esa pendiente’ podrían decir; ‘espere a una completa evidencia’; ‘sólo la Razón y los hechos deben decidir’; ‘deje al margen su buena voluntad’; ‘no se mueva hasta que no esté seguro’. Pero esta advertencia es tan obviamente imposible de seguir en cualquier asunto práctico o teórico [...] que no veo cómo podría ser considerada seriamente. Virtualmente equivale a prohibirnos vivir (JAMES, 1905. Traducción castellana de ROBADOR, 2004, p. 2)

Lo que Peirce, primero, y luego James, trataron de estatuir es la *duda verdadera*. Ésta, a diferencia de la duda cartesiana, se halla anclada en la *realidad*, en problemas concretos. Entendemos que este interés por “*la duda concreta sobre algo concreto por una razón concreta*” logra tejer una mejor

³ BURCKHARDT F., BOWERS F. Y SKRUPSKELIS I. (eds.), *The Works of William James*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982, IX, pp. 124-128.

afinidad con las *creencias* que con la *duda*, puesto que la creencia siempre está asociada con la acción.⁴ Y la acción se encuentra estrechamente ligada a los hábitos, que son deudores del pensamiento: “*first, it is something that we are aware of; second, it appeases the irritation of doubt; and, third, it involves the establishment in our nature of a rule of action, or, say for short, a habit*” (Peirce, citado en BUCHLER, 2001, p. 28). El proceso debe entenderse como un *continuum* que siempre se presenta inacabado; de hecho, la *incompletud* del conocimiento –como el pensamiento experiencial– es un elemento distintivo en los pragmatistas:

[...] the actual world, instead of being complete ‘eternally,’ as the monists assure us, may be eternally incomplete, and at all times subject to addition or liable to loss. It is at any rate incomplete in one respect, and flagrantly so. The very fact that we debate this question shows that our knowledge is incomplete at present and subject to addition [...] our knowledge grows in spots. The spots may be large or small, but the knowledge never grows all over: some old knowledge always remains what it was [...] Our minds thus grow in spots; and like grease-spots, the spots spread. But we let them spread as little as possible: we keep unaltered as much of our old knowledge, as many of our old prejudices and beliefs, as we can. We patch and tinker more than we renew (JAMES, 2008, pp. 73-74).

Varios son los núcleos centrales de esta corriente que nos remitirán directamente al abordaje gramsciano, aunque más no sea como preocupación, dado que el pensador sardo, como veremos, no hará una recepción literal. Sin embargo, antes de adentrarnos en su análisis, señalaremos brevemente las fuentes pragmatistas que desde la muy temprana juventud influyeron en Gramsci.

⁴ Se nos ocurre ligar esta afirmación de Peirce con un dístico medieval: “*littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quod tendas anagogia*”, que significa “la letra enseña los hechos, la alegoría lo que has de creer, el sentido moral lo que has de hacer, y la anagogia a dónde has de tender”. El sentido anagógico del texto bíblico –o de cualquier texto canónico–, relacionado en este caso con las características de la creencia, refleja la potencialidad para la acción por parte de cualquier interpretante. Por esta razón, también forma parte del *Catecismo de la Iglesia Católica* (§ 118).

Génesis de su interés por el pragmatismo americano y europeo

De acuerdo a Basave Fernández (1972, p. 256) Miguel de Unamuno, Henri Bergson y Giovanni Papini se expresaron elogiosamente del pragmatismo de James. A los dos últimos Gramsci tenía muy presente, no así al filósofo español, al cual nunca hizo referencia en su obra.⁵ La formación cultural juvenil de Gramsci, además de las fuentes ya conocidas como Benedetto Croce o Giovanni Gentile, incluyó una serie de producciones teóricas de fuerte inclinación antipositivista, una corriente que durante los primeros tres lustros del siglo XX logró afirmarse en Italia. Según cuenta el filósofo italiano Guido Liguori en el prólogo del libro de la investigadora Chiara Meta⁶, los estudios de *glottologia*⁷, así como las elaboraciones de orientación neoidealista, Bergson, Sorel, Gaetano Salvemini y Antonio Labriola constituyeron buena parte de su formación inicial (2010, p. 7).

Sin embargo, muy poco hay elaborado sobre las raíces pragmatistas en Gramsci. Si bien sabemos que “*de William James, Gramsci había ciertamente leído, antes de la guerra, I principi di psicologia, trad. De G. C. Ferrari, Società Ed. Libreria, Milán, 1905, ya que en una carta del 25 de marzo de 1929 lo recomendaba como ‘el mejor manual de psicología’*” (Nota de Valentino Gerratana en GRAMSCI, Tomo I, 1981, p. 348).⁸ Los difusores del pragmatismo en Italia fueron principalmente cuatro, que podrían clasificarse, de acuerdo al criterio de Chiara Meta, en dos grupos: Mario Calderoni y Giovanni Vailati,

⁵ Sobre la recepción del pragmatismo en Hispanoamérica y particularmente en España –con especial énfasis sobre Miguel de Unamuno–, recomendamos la Tesis Doctoral de Izaskun Martínez Martín, dirigida por el Dr. Jaime Nubiola: *William James y Miguel de Unamuno: una nueva evaluación de la recepción del pensamiento pragmatista en España*. Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía. Pamplona, 2006. Disponible en www.unav.es/gep/TesisDoctorales/TesisMartinez.pdf.

⁶ *Antonio Gramsci e il pragmatismo. Confronti e intersezioni*. Firenze, Le Càriti Editore, 2010, 260 pp.

⁷ Más tarde se adoptó el término *lingüística histórica*, que designa un campo particular de los estudios lingüísticos encargado de investigar el cambio de las lenguas con el tiempo y el proceso de cambio lingüístico. Así, al permitir la comparación mediante el parentesco genético entre distintas lenguas o la evolución histórica de una sola, también se la denomina *lingüística diacrónica*.

⁸ Cesare Ferrari fue el traductor de James para todas las obras que de él se encontraban disponibles en italiano en esa época.

que serían los portadores de un pragmatismo “*più serio e meditato*”-, por un lado; y Giovanni Papini y Giuseppe Prezzolini, por el otro, representantes de un pragmatismo “*magico, agitatorio, irrazionale, confuso anche*” (citado por Liguori en META, loc. cit., p. 7).

El desafío de reconstruir genéticamente la relación entre el pragmatismo norteamericano, primero, e italiano, después, no debería dejar de contemplar las condiciones en las que Gramsci accedía a herramientas formativas,⁹ como por ejemplo:

[...] i corsi di Annibale Pastore su Labriola, che Gramsci segue nel 1914-1915. Ma è soprattutto l'epistemologia di Vailati, secondo l'autrice, che entra profondamente in ballo nella formazione di Gramsci: Vailati appare rilevante per categorie che saranno centrali ancora nel Gramsci maturo – quali quelle di previsione, ideologia, senso comune, conformismo, traducibilità [...] Tutto il versante “pedagogico”, della teoria della personalità e della “concezione dell'uomo [...] sarebbe di difficile comprensione senza il rapporto con il pragmatismo. Ma anche il tema centrale dell'“americanismo” trae dalla riflessione sulla “filosofia americana” per eccellenza stimoli fondamentali per la messa a punto della galassia teorica costituita dalla teoria dell'ideologia, del senso comune e del conformismo [...] Cornel West, che si è definito tra l'altro «un pragmatista neogramsciano», ha scritto [...] che Dewey era antimarxista perché condannava il marxismo in quanto monocausale, ma se avesse conosciuto Gramsci, antieconomicista e antideterminista, avrebbe forse giudicato positivamente il suo peculiare marxismo (Ibid, pp. 7-8. El subrayado es nuestro).

⁹ Recomendamos al respecto la muy completa y documentada obra de Giuseppe Fiori: *Vida de Antonio Gramsci*. Barcelona, Península, 1968 (reeditado en Trento, Laterza-L'Unita, 1991, en dos tomos).

Por último, debemos señalar la fuerte influencia que tuvo en Gramsci la revista *Leonardo*, fundada en 1903 por Giovanni Papini¹⁰ y Giuseppe Prezzolini, cuya primera era llegó a editarse hasta 1907 para luego fundar *La Voce*, una muy completa –y más sistemática que *Leonardo*– revista de cultura y política. Gramsci hará referencia a ambas en los *Quaderni*.

Ahora sí, abordaremos a continuación los principales elementos de la tradición pragmatista que más impactaron en su formación intelectual y que, por lo tanto, han tenido un destacado papel en su sistema filosófico. Sin embargo, nos interesa principalmente ubicarnos en el terreno de la reelaboración gramsciana de dichos elementos, para así comprender el esfuerzo llevado a cabo para superar los sedimentos racionalistas que hegemonícamente impregnaban el conocimiento en occidente. No obstante, será fundamental descubrir hasta qué punto pudo lograr ese objetivo y en dónde aparecieron los principales obstáculos.

Núcleos conceptuales del pragmatismo y su correlato en las preocupaciones de Gramsci: el caso del *sentido común*

Existe una buena cantidad de puntos de contacto entre el pragmatismo y la filosofía de la praxis gramsciana. En este apartado analizaremos algunos tópicos pragmatistas que formarán parte, aún mucho antes de su encarcelamiento, de los escritos de Gramsci. Más adelante tendremos oportunidad de observar el estrecho vínculo entre él y el pragmatismo italiano.

Nos referíamos *supra* a la incompletud del conocimiento en tanto característica básica. James afirmaba que el conocimiento crece de a trozos o pedazos (“*in spots*”) y que siempre está sujeto a adición. Pero, esta asimilación no se produce de manera directa y pura: “*it happens relatively seldom that the*

¹⁰ Un tanto olvidado, por cierto, y desterrado del panteón literario italiano. Quien sí solía elogiarlo era Jorge Luis Borges. En un pasaje del prólogo que escribió para un libro de Papini, decía: “*Potremmo rimproverare a Papini il fatto che i suoi personaggi non vivono al di fuori della finzione che successivamente animano. Questo è un altro modo di dire che il nostro scrittore fu inguaribilmente un poeta e che i suoi eroi, sotto molteplici nomi, sono proiezioni del suo io. Sospetto che Papini sia stato immeritadamente dimenticato*” (PAPPINI, 1975, pp. 9-10). Quizás, el olvido inmerecido del que habla Borges se deba en parte a los muy cuestionados posicionamientos políticos de Papini, sobre todo los de la última etapa de su vida, como su criticada adhesión al fascismo (su libro “Historia de la literatura italiana”, de 1937, se lo dedica a Mussolini: “*Al Duce, amigo de la poesía y de los poetas*”).

new fact is added raw” (JAMES, loc. cit.). De ahí que el autor utilice la analogía de la *mancha* para ilustrar este proceso, lo que nos lleva a pensar que de ninguna manera incrementamos el acervo de conocimiento de manera lineal. Antes bien, son los nuevos hechos *experienciales* los que introducen nuevas verdades, que deberán lidiar con las viejas, solidificadas en experiencias pasadas y transmitidas por generaciones. De esta forma, los modos de pensar resultan alterados aunque sólo relativamente, es decir, persisten retazos de los antiguos modos de pensar que en la actualidad se encuentran conviviendo con los nuevos hechos y sus interpretaciones.

Esto nos conduce directamente al primer núcleo pragmatista que será nodal en la filosofía de la praxis gramsciana: el *sentido común*.¹¹

James habla del sentido común en términos de *fases* o *niveles*. Para él constituye un modo más entre los tantos que los seres humanos tenemos al pensar sobre las cosas. Sería fruto de los descubrimientos que nuestros antepasados llevaron a cabo y que fueron conservados por la fuerza de la experiencia a través de las generaciones: “*once they did so, and after the fact, the inheritance continues*” (Ibid, p. 75). Así entendido, el sentido común funciona como contrapeso a la incorporación de nuevos conocimientos, es conservador por cuanto intenta teñir –para continuar con la analogía jamesiana– lo nuevo de viejo, provocando una mutación multiforme: “*they [estos modos fundamentales de pensar sobre las cosas] form one great stage of equilibrium in the human mind’s development, the stage of common sense. Other stages have grafted themselves upon this stage, but have never succeeded in displacing it*” (Ibid). Incluso en el lenguaje corriente, hablar “con sentido común” se asocia al buen criterio o buen juicio, a diferencia de su uso en el campo filosófico.

Charles Sanders Peirce, en un artículo publicado en 1877,¹² también realizaba una defensa del sentido común cuando disputaba con los defensores

¹¹ El interés prioritario por el estudio del *sentido común* en Gramsci, en verdad forma parte de un linaje que se sitúa en la *escuela napolitana*, deudora de Hegel en su “versión histórica”, en contraposición con la científica. Así, el Hegel de la conciencia será retomado por Bertrando Spaventa, primero, para luego continuar con Antonio Labriola, Benedetto Croce y, al fin, terminar en Gramsci. Por otro lado, el rechazo al iluminismo que florecerá en la literatura de este último autor también se debe a la influencia que en él tuvo, entre otros, Georges Sorel (Cfr. NUN, 1989, p. 69).

¹² “The Fixation of Belief”, en *Popular Science Monthly*, 12, noviembre, pp. 1-15.

de la lógica formal. Aseguraba que estos últimos perdían la gran oportunidad de enriquecer aún más el conocimiento al dejar de lado ciertos hechos que el razonamiento científico formal, mediante el método deductivo,¹³ suele considerarlos exógenos a cierta premisa lógica inicial. Es el caso de la *duda* y la *creencia*, en tanto estados mentales que *forman parte* del proceso de pensamiento; y es en ese terreno donde discurre el *sentido común*: “*the truth is, that common-sense, or thought as it first emerges above the level of the narrowly practical, is deeply imbued with that bad logical quality to which the epithet metaphysical is commonly applied; and nothing can clear it up but a severe course of logic*” (citado en HOUSER y KLOESEL, 1992, p. 113).

Tan importante es el estatuto del *sentido común* para los pragmatistas que James le dedicó un capítulo completo en *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking. A series of lectures* (2008). Allí explica que los ‘conceptos’ son lo que los alemanes llaman *denkmittel*: herramientas intelectuales que sirven para manejar los hechos pensándolos. Estos *denkmittel* forman parte de un sistema en el que se hallan clasificados intelectualmente; un acervo cuya función es proveer rótulos para identificar impresiones y así *comprenderlas* o *racionalizarlas*. Ahora bien, en realidad no existe sólo un sistema conceptual, sino muchos, pero es el sistema del sentido común el que ha demostrado mucha más efectividad que ningún otro:

In practice, the common-sense denkmittel are uniformly victorious [...] With these categories in our hand, we make our plans and plot together, and connect all the remoter parts of experience with what lies before our eyes. Our later and more critical philosophies are mere fads and fancies compared with this natural mother-tongue of thought. Common sense appears thus as a perfectly definite stage in our understanding of things, a stage that satisfies in an extraordinarily successful way the purposes for which we think (JAMES, 2008, p. 79).

¹³ Por cierto, Peirce sostenía que la decisión fundamental pasa por decidir si es *útil* someter nuestras ideas a la comunidad de laboratorio – como mencionáramos antes-. Sin embargo, ni el método inductivo ni el deductivo son capaces de generar nuevas ideas. En cambio, proclamaba la *abducción*, es decir, la insinuación de una posibilidad, o conjetura, que constituiría un acto de discernimiento sin garantía alguna de certeza, pues lo conjeturado no se ha observado directamente. Es sólo en la abducción donde se entra por “*desesperación pragmática*” (BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, 1972).

Así, no caben las categorías de ‘verdadero’ o ‘falso’ para las herramientas conceptuales del sentido común –ni para otros sistemas–, sino de ‘útiles’ o ‘inútiles’. En ese sentido, como dijimos, *el criterio de verdad* se trastoca, pues la efectividad dada por la experiencia legitima su uso. La verdad de una idea, entonces, no deviene de una propiedad intrínseca de ésta, sino que son los acontecimientos los que la *hacen* verdadera. En otra obra cumbre, *The meaning of truth* (2002),¹⁴ James aporta más datos a su interpretación sobre las relaciones entre verdad, experiencia y sentido común. Sin embargo creemos que aquí, a diferencia de lo que había planteado en la obra anteriormente citada, le otorga un mayor poder clasificatorio a los *denkmittel* del sentido común, a la vez que una mayor capacidad para contrarrestar la posibilidad de reconfiguración del acervo herramental a causa de nuevas experiencias. De modo que si el sentido común es conservador en esencia, aquí aparece esta característica en toda su dimensión, reduciendo la posibilidad de eficacia para cualquier intento de intervención sobre él:

Truth must bring clear thoughts, as well as clear the way to action. ‘Reality’ is the vaguest term of all [...] Experience is a process that continually gives us new material to digest. We handle this intellectually by the mass of beliefs of which we find ourselves already possessed, assimilating, rejecting, or rearranging in different degrees. Some of the apperceiving ideas are recent acquisitions of our own, but most of them are common-sense traditions of the race [...] Surely all these [la invención de conceptos tales como tiempo, espacio, materia, espíritu, etc.] were once definite conquests made at historic dates by our ancestors in their attempt to get the chaos of their crude individual experiences into a more shareable and manageable shape. They proved of such sovereign use as denkmittel that they are now a part of the very structure of our mind. We cannot play fast and loose with them. No experience can upset them. On the contrary, they apperceive every experience and assign it to its place. To what effect? That we may the better foresee the course of our experiences, communicate with one another, and steer our lives by rule.

¹⁴ Publicada originalmente como *The Meaning of Truth: A Sequel to ‘Pragmatism’*, Longmans, Green & Co., London, 298 pp.

Also that we may have a cleaner, clearer, more inclusive mental view (JAMES, 2002, pp. 60-63. El subrayado es nuestro.)

¿Qué lugar adquiere para este sistema filosófico la ciencia y la filosofía crítica, o la etapa filosófica del criticismo? En realidad, no hay juicios valorativos al respecto pues los tres constituyen planos, etapas o tipos de pensamientos bien definidos y distintos.¹⁵ Según James, han existido intentos de apropiación de categorías del sentido común por parte de ciertas ramas filosóficas, como la tradición peripatética. Sin embargo, se ha descuidado el hecho de que los *significados surgen de las prácticas* y no de dictámenes al estilo de los escolásticos.¹⁶

Si bien sería absurdo intentar extraer un juicio valorativo de cada esfera, para James el sentido común constituye la etapa más consolidada, además de que cuenta con la ventaja de tener al *lenguaje* como aliado. Al respecto, el *hecho lenguaje* será un tópico recurrente en Gramsci, sobre todo en la última parte de los *Quaderni*, allende las objeciones que puedan existir respecto de su particular interpretación sobre el *programa* de intervención al sentido común en las clases subalternas a través de la literatura, el teatro, etc. Este punto ya había sido desarrollado por Peirce, quien afirmaba que su lenguaje *“es el compendio de mi ser”*.¹⁷

Para James, la imposibilidad de comparación entre estas esferas se debe a que el sentido común *“is ‘better’ for one sphere of life, science for another, philosophic criticism for a third; but whether either be ‘truer’ absolutely, Heaven only knows”* (JAMES, 2008, p. 83).

¹⁵ Por ejemplo, mientras el sentido común se caracteriza por *interpolarse* sus “cosas” constantes en las sensaciones humanas, la ciencia *extrapola* “su mundo de las cualidades primarias” más allá del mundo del sentido común.

¹⁶ A quienes James, por otro lado, no le inspiraban demasiado respeto: *“the scholastic philosophy, which is only common sense grown pedantic”* (Ibid, p. 44). Agregaba que el escolasticismo era el hermano más joven y adiestrado del sentido común, aunque en vano se propuso estereotipar las formas con que la familia humana ha hablado siempre.

¹⁷ Citado en Marcuse, L., *Filosofía americana*, Ed. Guadarrama, Madrid, p. 89. Apunta la socióloga mexicana Laura Páez Díaz de León que Ludwig Wittgenstein llegó a la misma angustiante conclusión en su *Diario Filosófico*: *“los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”* (2003, p. 43).

La reformulación de los elementos pragmatistas en la filosofía de la praxis

Tal como apuntaba Liguori, es imposible escapar del sustrato pragmatista en los conceptos gramscianos de *previsión*, *ideología*, *sentido común*, *conformismo* o *traductibilidad*.

Para el caso del *sentido común*, es evidente que Gramsci comparte con James y Peirce la preocupación por el mundo de la experiencia y la acción. Vimos que James hablaba de esferas –también los llama subuniversos, en otras partes de su obra- para referirse a los diferentes órdenes de realidad *constituidos por la experiencia* que las personas tienen con ciertos objetos particulares. El sentido común ocupaba un subuniverso más. Sin embargo, Gramsci pretendió entender, no sin desaciertos, las relaciones entre el orden –o subuniverso- del sentido común y los restantes.

Este intento lo conducirá a ciertas contradicciones que, creemos, podrían explicarse a partir de la carga de supuestos racionalistas que acarrea desde el marxismo. El fuerte sustrato ético normativo terminó plasmándose en gradaciones preferenciales en función del subuniverso que se trate.

Dicha tensión acompañará toda su obra, de la que intentará liberarse mediante fórmulas novedosas como los *núcleos de buen sentido*, aunque también terminen conduciéndolo al racionalismo, como veremos luego. Sin embargo, resultan comprensibles los escollos que tuvo que sortear Gramsci una vez que se advierte la diversidad de fuentes que intervinieron en su formación. No sólo lo sedujo la filosofía pragmatista sino toda la tradición antiiluminista y antirracionalista de los autores que analizamos, lo cual tornaba tan difícil como desafiante su incorporación al corpus marxista (NUN, 1989, pp. 71-2). Indagaremos a continuación su interpretación del sentido común, sus virtudes y contradicciones, y cuáles son las relaciones entre éste y otros conceptos de raíz pragmatista en su obra.

A diferencia de las posiciones extremas de Bertrand Russell –hablamos del ‘segundo’ Russell, el no hegeliano- y de George Edward Moore, por un lado, que consagraban al sentido común como lo *verdaderamente racional-real*; y la de Francis Herbert Bradley, que lo reducía a una mera *apariencia*, Gramsci adoptó una posición equidistante. Para él constituye una *concepción del mundo acrítica* en estrecha relación con los distintos ambientes culturales y sociales en los que el hombre medio desarrolla su individualidad moral. No hay, por lo tanto, un sentido común general, sino tantos como estratos sociales existan.

Es evidente que la definición gramsciana de los atributos del sentido común se asemeja a la de James. De este modo, mientras Gramsci habla de ‘desarticulación’, ‘incoherencia’, ‘inconsecuencia’, ‘dogmatismo’, ‘conservadurismo’, etc. (Ibid, p. 73), James utiliza la ‘analogía de la mancha’ (*grease-spots*) para referirse a ese terreno farragoso y confuso, cimentado a medida que los seres humanos experimentaban nuevas prácticas y sensaciones. En ese sentido, también destaca el carácter conservador desde su misma constitución (“*we let them spread as little as possible*”). Incluso ambos comparten la idea de que el sentido común no es algo estático, sino que está sujeto a cambios.

Sin embargo, Gramsci entiende que es posible su *reconstrucción y crítica* desde otro nivel: el de la *filosofía de la praxis*. Precisamente, es esta *posición epistemológica* la que diferencia a Gramsci de la tradición pragmatista, pues entiende que se puede (debe) actuar sobre la *filosofía popular*. Así, no niega la importancia del sentido común, de los prejuicios y creencias, pero es a partir de esa valoración que lo torna *susceptible de modificación/intervención* mediante un *plan/programa*.¹⁸

Su concepto de *hegemonía* gira en torno de, justamente, la política como elemento autónomo, aunque siempre se encuentra relacionado con un fin: la

¹⁸ Conviene aclarar que son fundamentalmente *dos* los acontecimientos claves que influirán en el pensamiento de Gramsci. En primer lugar, el llamado *biennio rosso* (1919-1920), iniciado el 13 de septiembre de 1919 con la publicación en *L'Ordine Nuovo* del manifiesto *Ai commissari di reparto delle officine Fiat Centro e Brevetti*, en el que se oficializaba la representación obrera en los “consejos de fábrica”, y finalizado con la derrota de las sublevaciones en Torino. En segundo lugar, la realización del 6° *Congreso de la III Internacional Socialista* (1928), en donde se consagra –siguiendo el planteo de Nikolái Bujarin– al “materialismo dialéctico” como “filosofía oficial”. Gramsci toma de Antonio Labriola la noción de “filosofía de la praxis”, en contraposición al “marxismo legal” de Aquiles Loria en Italia. Critica la postura que consagra la ruptura epistemológica entre *doxa* y *episteme* (espontaneidad/sentido común y disciplinamiento/dirección consciente), y aparece su síntesis en lo que seguidamente veremos como “núcleo de buen sentido”. Su elogio a Maquiavelo, precisamente, proviene de su capacidad para articular estos dos órdenes, fusionándolos en una persona real (condottiero) pero conservando la “fantasía artística”. Así, según Gramsci, se intenta articular los elementos dispersos del sentido común para organizar la ‘voluntad colectiva’, punto central para la relación con la tradición pragmatista. Ahora bien, si la ‘voluntad colectiva’ no lograra articularse se daría paso al ‘oportunismo’, pero ¿quién sería el portador ‘histórico’ de dicha tarea? Para Gramsci no hay dudas, será el partido comunista, es decir, el ‘príncipe moderno’. De esta forma, la ‘modernidad’ obliga al príncipe a tener una ‘estructura de trabajo’ con dos puntos principales: *a.* la formación de una *voluntad colectiva nacional-popular*; y *b.* la *reforma intelectual y moral* (GRAMSCI, Tomo V, 1975, pp. 13 y ss.).

reforma intelectual y moral de la sociedad. Y ese es el momento en el cual comienzan las tensiones que son producto de las heterogéneas fuentes de las que se nutrió su pensamiento: el racionalismo objetivista del marxismo y el relativismo propio del historicismo:

¿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? [...] ¿Se disuelve, entonces, la singularidad aparente del tratamiento gramsciano del sentido común en un planteo de corte iluminista? No exactamente [...] La tensión está ahí y el concepto de ‘buen sentido’ va a convertirse en una de sus condensaciones más importantes. Criticar el sentido común no significa para Gramsci enfrentar doctrinariamente los ‘sentimientos espontáneos de las masas’ [...] La misma experiencia concreta de los sectores populares genera un núcleo de buen sentido en el marco de su sentido común [...] Esa ‘fase elemental y primitiva’ es tematizada, a la vez, como dato y como punto de partida [...] aparece como el primer momento de ‘un complejo trabajo ideológico’ (NUN, 1989, pp. 75-6).

Es cierto que Gramsci intentó dar solución a dicha encrucijada mediante una fórmula que ya había utilizado Sorel, “*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*” (Ibid). Pero Gramsci sostiene, a diferencia de Sorel, que tal iniciativa sería automáticamente disuelta y abriría paso al peligro del oportunismo, como dijéramos *supra*.¹⁹ De allí la importancia del primer objetivo de su programa para el partido: la creación de la *voluntad popular*.

¹⁹ Perry Anderson (1977) ilustra este giro gramsciano respecto de la tesis soreliana: “*la verdad es que no se puede escoger la forma de guerra que se desea, a menos de tener súbitamente una superioridad abrumadora sobre el enemigo [...] En las guerras entre los Estados más avanzados industrial y civilmente, se debe considerar a ese tipo como reducido a una función táctica más que estratégica (...) La misma reducción debe ser realizada en el arte y la ciencia política, al menos en lo que respecta a los Estados más avanzados, donde la ‘sociedad civil’ se ha convertido en una estructura muy compleja y resistente a las ‘irrupciones’ catastróficas del elemento económico inmediato (crisis, depresiones, etc.): las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de las trincheras en la guerra moderna*” (pp. 7-8).

Y es aquí donde descansa otro elemento gramsciano muy ligado al pragmatismo: el rol de los *intelectuales*. Es la intervención política –en el sentido de debate público- llevada a cabo por parte de esta clase auxiliar, tendiente a la fusión de los órdenes del sentido común y de la filosofía superior, apoyándose en los núcleos del buen sentido. Es indiscutible que en esta solución subyacen elementos racionalistas: ¿qué es “buen” sentido común y quién lo define?, ¿por qué hay que “elear” la consciencia desde el “sentido común” –es decir, desde *abajo*- hasta la “filosofía superior”?, ¿no es contradictorio asegurar el estatuto constitutivo de las prácticas en torno a los significados y, a la vez, encargar a “los intelectuales” –previa definición- la creación de normas?²⁰ Con todo, es llamativo el esfuerzo de Gramsci por no presentar a la filosofía de la praxis desde el ‘Parnaso iluminista’: “[...] *considerar que una determinada concepción del mundo y de la vida tenga en sí misma una superioridad es un error de burda fatuidad y superficialidad*” (GRAMSCI, Tomo V, 1975, p. 223).

El elemento del que hablamos cuando nos referimos al clivaje existente entre los intelectuales y la creación de la voluntad, es la *previsión*. La profesora de La Sapienza y exparlamentaria por Democratici di Sinistra-L’Ulivo, Claudia Mancina (1998),²¹ coloca la noción gramsciana de *previsión* en el marco de un doble enfrentamiento: contra el *Ensayo Popular de Sociología* de Bujarin, por un lado, y con la filosofía croceana, por el otro. A Bujarin, Gramsci “*le reprocha una gnoseología ingenua y positivista*” (1998, p. 94). En efecto, Bujarin homologa a la *previsión* con la ciencia, postura que Gramsci critica fuertemente dado que para él prever no es un acto de conocimiento, sino la “*expresión abstracta del esfuerzo que se hace, el modo práctico de crear una voluntad colectiva*”; la *gnoseología ingenua* de la que habla Mancina descansa

²⁰ Más allá del encomiable esfuerzo por escapar del racionalismo, es evidente que en ciertos aspectos no logra hacerlo, “*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)*” (NUN, 1989, p.89).

²¹ Como capítulo de un libro compilado por la antropóloga griega Dora Kanoussi, *Los estudios gramscianos hoy*, Puebla: Plaza y Valdéz Editores, 1998, 233 p. El objetivo de la compilación fue reunir las ponencias más originales presentadas en la conferencia “Gramsci and the Twentieth Century: An International Conference”, celebrada en abril de 1997 en Cagliari, Italia. El título original de la presentación de Mancina fue *Praxis and pragmatism: Traces of James in Gramsci*.

en que “*se conoce lo que ha sido o es, no lo que será*”; prever “*es por lo tanto sólo un acto práctico*” (GRAMSCI, Tomo IV, 1975, p. 267). Respecto del segundo enfrentamiento, la crítica a Croce está atravesada por el peligro del *espontaneísmo puro* y del *oportunismo*, es decir, por la falta de un *programa* en torno a la formación de una *voluntad colectiva* que Gramsci ve en la concepción de Croce. Seleccionamos y presentamos tres pasajes en donde se puede apreciar el rechazo a la *previsión* croceana:

1. “El mismo Croce [...] sostiene que la previsión no es otra cosa que un juicio especial sobre la actualidad que es la única que se conoce, porque no se puede conocer el futuro por definición porque éste no existe y no ha existido y no se puede conocer lo inexistente [...] Se tiene la impresión de que el razonamiento de Croce es más bien de literato y de constructor de frases efectistas.” (GRAMSCI, Tomo IV, 1975, pp. 194-5) 2. “[...] si los hechos sociales son imprevisibles y el mismo concepto de previsión es una palabra hueca, lo irracional no puede dejar de dominar y toda organización de hombres es antihistoria, es un ‘prejuicio’: no queda más que resolver, según se presenten y con criterios inmediatos, los problemas prácticos individuales planteados por el desarrollo histórico [...] y el oportunismo es la única línea política posible” (GRAMSCI, Tomo V, 1975, pp. 14-5) 3. “Es cierto que prever significa sólo ver bien el presente y el pasado en cuanto movimiento: ver bien, o sea identificar con exactitud los elementos fundamentales y permanentes del proceso. Pero es absurdo pensar en una previsión puramente ‘objetiva’. Quien hace la previsión en realidad tiene ‘un programa’ que hace triunfar, y la previsión es precisamente un elemento de tal triunfo. Esto no significa que la previsión deba ser siempre arbitraria y gratuita” (Ibid, p. 222).

La *previsión* es, entonces, parte constitutiva del *programa* político –no se encuentra *antes* de éste– cuyo objetivo central es la formación de la *voluntad colectiva*. Aún más, si la actividad previsora pertenece al terreno de la actividad organizada, incorpora además su capacidad transformadora, “[...] donde el sujeto está incluido entre las fuerzas que se oponen, el objeto es entendido como producto de la actividad subjetiva” (MANCINA, 1998, p. 97). La importancia que reviste la *previsión* para este enfoque no se aparta de la otorgada por el pragmatismo norteamericano, sobre todo en James:

We make ten thousand separate serial orders of it [se refiere a los múltiples y yuxtapuestos acontecimientos que acontecen en el 'orden real del mundo'], and on any one of these we react as though the others did not exist. We discover among its various parts relations that were never given to sense at all (mathematical relations, tangents, squares, and roots and logarithmic functions), and out of an infinite number of these we call certain ones essential and lawgiving, and ignore the rest. Essential these relations are, but only for our purpose, the other relations being just as real and present as they; and our purpose is to conceive simply and to foresee. Are not simple conception and prevision subjective ends pure and simple? They are the ends of what we call science; and the miracle of miracles, a miracle not yet exhaustively cleared up by any philosophy, is that the given order lends itself to the remodeling. It shows itself plastic to many of our scientific, to many of our aesthetic, to many of our practical purposes and ends (JAMES, 2007a, pp. 119-20. El subrayado es nuestro).

En ese sentido, James se distingue de Peirce en su lectura practicista y voluntarista de la verdad, pues la considera dependiente de las preferencias y funciones de los fines prácticos subjetivos: concebir y prever.

Finalmente, entendemos que la relación *Gramsci-previsión-pragmatismo norteamericano* se encuentra precisamente en los *promotores* de esta tradición en la península. Pero en este punto entra a jugar no sólo el acceso diferencial que Gramsci tuvo respecto de dichos autores, sino las posiciones divergentes que cada uno de ellos sostenía en torno al concepto de *previsión*.

Claudia Mancina (1998) estudió profundamente la relación entre los dos bloques italianos del pragmatismo –Papini/Prezzolini y Vailati/Calderoni–, y sobre todo sus diferencias en torno a la *previsión*. Gramsci no sólo tuvo más acceso a la obra de Papini y Prezzolini a través, entre otras, de la revista *Leonardo*, sino que adscribió y elogió sus postulados:

Los pragmatistas fueron los que hicieron de la *previsión* su bandera. Vailati se declaró ‘previsionista’ mientras que Papini con su estilo típico grandilocuente afirmaba la fundación de un ‘orden de la *previsión*’. Sobre ello se midieron la afinidad y las diferencias entre los dos troncos del pragmatismo italiano: el ‘lógico’ (Vailati y Calderoni), y el ‘psicológico o místico’

(Papini y Prezzolini) [...] Lo central de la previsión está en el corazón de la relación entre conocimiento y voluntad [...]. Esta relación entre querer y conocer se podía interpretar, sin embargo, de diversas maneras. Para Vailati y Calderoni [...] la previsión es necesaria para que se de un acto voluntario, pero no coincide con ello. Entonces la previsión es un elemento cognoscitivo necesario a la voluntad pero no pertenece a la esfera de ella. Este es precisamente el caso de Papini quien considera a la voluntad como base del conocimiento [...] [Esta divergencia entre ambas concepciones] depende directamente de diversas fuentes filosóficas; sobre todo del hecho de que la fuente de Papini es W. James, hacia el cual Vailati y Calderoni nutren siempre una desconfianza neta y declarada [...] Es difícil dejar de ver cómo la concepción gramsciana de la previsión, explícitamente adscrita a la voluntad, lleva una huella muy sensible de este complejo de ideas. Gramsci tenía un conocimiento notable de la obra juvenil de Papini y Prezzolini y en particular de la revista Leonardo caracterizada por él como modelo de revista comprometida en un intento de reforma intelectual y moral (MANCINA, 1998, p. 98-9, 101).

Este hecho, que no es nada menor, nos aporta más elementos para comprender su búsqueda *constante* de la encarnación *real* de la *voluntad colectiva*, a diferencia de las interpretaciones *etapistas* de los años '60. Las mismas dividían a un supuesto 'Gramsci joven' (voluntarista, idealista, en la época de los consejos de fábrica y del biennio rosso) del 'Gramsci maduro' (realista, racional, durante su encarcelamiento).

Y es precisamente que todo su esfuerzo teórico, del que aquí apenas dimos cuenta sobre algunos aspectos, estuvo dirigido a sintetizar las viejas dicotomías expresadas por ciertas tradiciones marxistas (estructura/superestructura, economía/política, doxa/episteme, etc.) dentro de un mismo corpus: la filosofía de la praxis. Así, la valoración positiva que Gramsci tiene respecto de, por ejemplo, la *fe* y la *voluntad* para llevar a cabo el programa político del Príncipe Moderno, podríamos inscribirla genéticamente en la corriente pragmatista.

Conclusiones

Este trabajo intentó plasmar algunas de las huellas pragmatistas en la producción gramsciana, en especial aquellas incorporadas en las nociones de

sentido común y de *previsión*. En primer lugar, es conveniente recordar las muy difíciles condiciones en que Gramsci debió escribir sus célebres notas reunidas en los *Quaderni del Carcere*, sorteando en primera instancia la persecución política y luego directamente la censura carcelaria. De allí que apele frecuentemente a figuras o artilugios retóricos de diversa índole, incluida una innumerable cantidad de seudónimos dirigidos a desarticular la carga política de sus escritos ante sus censores guardiacárceles. Si a estas circunstancias le adicionamos las disputas políticas por las que estuvieron atravesadas sus primeras ediciones,²² estamos entonces ante una obra no sólo rearticulada críticamente recién en el último cuarto del siglo XX sino sobre todo ante un *corpus* que mantiene plena vigencia y a partir del cual se producen innumerables debates. Y es que, precisamente, estas condiciones de producción son las que han propiciado su carácter fragmentario, recortado y reeditado por diversos motivos, que bien merecen un tratamiento aparte.

Hemos comenzado introduciendo algunos fundamentos de la tradición pragmatista con el objetivo de corroborar su recepción –no exenta de importantes reformulaciones– en la teoría gramsciana de la hegemonía. En ese sentido, hemos intentado en la medida de nuestras posibilidades trabajar con los textos en su idioma original, lo cual nos permitió una mejor aproximación al significado perseguido por los mismos autores en el uso de ciertos términos.

Entendemos que Gramsci le impregnó a las nociones pragmatistas que hemos abordado un fuerte contenido *ético y moral*. Así, se interesó por el problema del sentido común por constituir éste un núcleo conservador y reaccionario; vio en él la posibilidad de transformarlo en base a un programa político. Lo concibió en tanto argamasa práctica a partir de la cual moldear el sentido *dirigente* del partido para emprender la *reforma intelectual y moral*. La *previsión* formaba parte, en ese sentido, del propio programa.

El problema es que esa *traducción* a la problemática de la hegemonía y, por lo tanto, a la praxis política, representó un desafío mayúsculo en el cual se tornó inevitable la incursión en variantes iluministas, a pesar de su intento por sortearlas. Fue el caso de los *núcleos de buen sentido*, que aquí analizamos.

²² La cual fue presentada de manera segmentada a partir de reconstrucciones temáticas llevadas a cabo ex post y que recién en 1975 se publicó completa, en orden cronológico y en su idioma original.

Sin embargo, buena parte de sus objetivos fueron cumplidos y, ciertamente, constituyeron una superación de viejas dicotomías racionalistas, sobre todo en lo relativo a la filosofía del conocimiento.

La influencia de los pragmatistas italianos fue determinante, tanto como sus lecturas de Croce o Gentile, en un contexto de creciente divulgación del antipositivismo en toda la península. De todos ellos lo cautivó el papel de la *voluntad subjetiva*, que limpiaba de alguna manera esa mancha *mecanicista* y *reduccionista* que colocaba al hombre *espectador* en un segundo plano. Fue así que su aparato crítico se proyectó en la defensa de la III Tesis sobre Feuerbach.

Es cierto que podríamos haber sumado otros tantos elementos para abonar al estudio de la recepción del pragmatismo en Gramsci. Cabría referirnos al amplio espacio que Gramsci le dedica a la *psicología* en su reflexión respecto del *industrialismo*. Por ejemplo, el extenso tratamiento sobre el *conformismo*, que designa un conjunto de *posiciones, valores y hábitos* y que se expresa en una determinada ética del derecho y del Estado. Así, esa preocupación por la estandarización del modo de pensar y actuar contemporáneo (y su relación con la pregunta acerca del *hombre colectivo*) puede verse claramente en *Americanismo* y *fordismo*. La adopción de la psicología jamesiana podría corresponderse también con su juicio positivo del taylorismo en *Taylorismo* y *mecanización del trabajador*,²³ y desde allí podría explicarse en él la *ausencia* de una problemática de la *alienación* (MANCINA, 1998, p. 103).

También se abre un interesante campo de exploración teórica para el estudio de las huellas que en su concepción del *hábito* y de la *repetición* del industrialismo existen de la célebre “Teoría Motora de la Conciencia” -*Motor*

²³ “Cuando el proceso de adaptación se ha producido, se comprueba en realidad que el cerebro del obrero, en vez de momificarse, ha alcanzado un estado de completa libertad. Se ha mecanizado completamente sólo el gesto físico; la memoria del oficio, reducido a gestos simples repetidos con ritmo intenso, se ha ‘anidado’ en los haces musculares y nerviosos que ha dejado el cerebro libre y desocupado para otras ocupaciones (...) Los industriales americanos han comprendido perfectamente esta dialéctica insita en los nuevos métodos industriales. Han comprendido que ‘gorila amaestrado’ es una frase [en alusión al famoso sintagma de F. Taylor], que el obrero sigue siendo ‘desdichadamente’ hombre e incluso que él, durante el trabajo, piensa más o por lo menos tiene muchas mayores posibilidades de pensar, al menos cuando ha superado la crisis de adaptación y no ha sido eliminado; y no sólo piensa, sino que el hecho de que no obtiene satisfacciones inmediatas del trabajo, y que comprende que se le quiere reducir a un gorila amaestrado, lo puede conducir a un curso de pensamientos poco conformistas” (GRAMSCI, Tomo VI, 1975, pp. 86-7).

Theory of Consciousness-, de las “aferencias” (*afferences*) o comunicaciones que se producen entre el interior y el exterior de un organismo, y de las “eferencias” (*efferences*) o respuestas que ejerce el organismo desde el interior hacia el exterior.²⁴

Creemos que aun con objetivos menos pretenciosos hemos dado cuenta de todo un rizoma de fuentes intelectuales a partir del cual Gramsci elaboró la teoría de la hegemonía en el marco de la filosofía de la praxis. Al mismo tiempo, nos interesa señalar el amplio –y poco explorado aún- horizonte analítico que se halla entre la constelación jamesiana en particular, el pragmatismo en general y la obra de Antonio Gramsci.

Referências

ANDERSON, P. Las antinomias de Antonio Gramsci. *Cuadernos Políticos*, México D.F., n. 13, p. 4-57, jul./set.1977.

BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, A. Significación y sentido del pragmatismo norteamericano. *Diánoia: Revista de filosofía*, México, D.F., v. 18, n. 18, p. 251-272, 1972.

BUCHLER, J. (Ed.). *The philosophy of Peirce: selected writings*. London: Routledge, 2001.

²⁴ La tesis central de *Principles* fundó un paradigma a partir del cual se desarrollaría la psicología norteamericana durante alrededor de treinta años. La máxima jamesiana afirma que nunca acontece una modificación mental que no se vea acompañada por un cambio corporal: “*All the facts of the natural history of consciousness lend color to this view. Consciousness, for example, is only intense when nerve-processes are hesitant. In rapid, automatic, habitual action it sinks to a minimum. Nothing could be more fitting than this, if consciousness have the teleological function we suppose; nothing more meaningless, if not. Habitual actions are certain, and being in no danger of going astray from their end, need no extraneous help. In hesitant action, there seem many alternative possibilities of final nervous discharge. The feeling awakened by the nascent excitement of each alternative nerve-tract seems by its attractive or repulsive quality to determine whether the excitement shall abort or shall become complete. Where indecision is great, as before a dangerous leap, consciousness is agonizingly intense. Feeling, from this point of view, may be likened to a cross-section of the chain of nervous discharge, ascertaining the links already laid down, and groping among the fresh ends presented to it for the one which seems best to fit the case*” (JAMES, 2007b, p. 142).

BURCKHARDT, F.; BOWERS, F.; SKRUPSKELIS, I. (Ed.). *The Works of William James*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

ESTEBAN, J. M. *La crítica pragmatista de la cultura: ensayos sobre el pensamiento de John Dewey*. Heredia: Universidad Nacional de Costa Rica, 2001. (Col. Cuadernos Prometeo).

FIORI, G. *Vida de Antonio Gramsci*. Barcelona: Península, 1968.

GRAMSCI, A. *Cuadernos de la cárcel*: edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana. México D. F.: Ediciones Era, 1981. 6 Tomos.

HOUSER, N.; KLOESEL, C. J. W. (Ed.). *The essential Peirce: selected philosophical writings*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

JAMES, W. *The meaning of truth*. New York: Dover, 2002.

_____. *Razón y Fe*. Traducción castellana de Oihana Robador. 2004. Disponible em: <<http://www.unav.es/gep/JamesRazonYFe.html>>. Acceso em: 15 sept. 2014.

_____. *The will to believe and other essays in popular philosophy*. New York: Cosimo, 2007a.

_____. *The principles of psychology*. New York: Cosimo, 2007b.

_____. *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking*. Rockville: Arc Manor, 2008.

JOAS, H. *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid: CIS, 1988.

MANCINA, C. Praxis y pragmatismo: huellas de James en el pensamiento de Gramsci. In: KANOUSI, D. (Comps.). *Los estudios gramscianos hoy*. México D.F.: Plaza y Valdés, 1998. p. 93-104.

MARTÍNEZ MARTÍN, I. *William James y Miguel de Unamuno: una nueva evaluación de la recepción del pensamiento pragmatista en España*. Tesis (Doctorado en Filosofía) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Pamplona. 2006. Disponible em: <www.unav.es/gep/TesisDoctorales/TesisMartinez.pdf>. Acceso em: 15 sept. 2014.

META, C. *Antonio Gramsci e il pragmatismo: confronti e intersezioni*. Firenze: Le Càriti Editores, 2010.

NUN, J. *La rebelión del coro: estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1989.

PÁEZ DÍAZ DE LEÓN, L. (Ed.). *La sociología estadounidense: ensayos y textos*. México, DF: UNAM, 2003.

PAPINI, G. *Lo specchio che fugge*. Parma: Franco Maria Ricci, 1975.