

Nacionalismo y discurso nacional-popular. Una lectura gramsciana

Juan José Gómez Gutiérrez
Departamento de Estética e Historia de la Filosofía
Universidad de Sevilla (US)*

Recibido: de 2020 / Aceptado: de 2020

Resumen: Se examina en este trabajo el concepto de nacionalismo con relación a la identificación subjetiva con la nación, en tanto manifestación histórica específica, del cual emana la legitimidad del orden político y los valores éticos que le son propios, atendiendo a su específica formulación según la idea gramsciana de “nacional-popular”. Esta última se entiende como una matriz compleja que se refiere y conecta al menos dos cuestiones clave de la reflexión sobre el nacionalismo: el compromiso político del sujeto con la nación y la relación de hegemonía y subalternidad entre los distintos grupos que la componen.

Palabras clave: Nacional-popular, nacionalismo, hegemonía

Nationalism and National-Popular discourse. A Gramscian Reading

Abstract: In this paper, I reflect upon nationalism in relation to the subjects' mechanisms of identification with the nation, as a specific historical manifestation, from which the legitimacy a given political order and its ethical values emanate. For this, I discuss Antonio Gramsci's notion of national-popular as a complex matrix embracing two main questions: The nationalist engagement of the subject and the hegemonic or subaltern relationships between the different social groups that conform the nation.

Keywords: Keywords: National-Popular, nationalism, hegemony

* jgomez32@us.es

1. Introducción

En *El espíritu de las leyes*, Montesquieu (XIX, 4) escribe que “Las cosas generales gobiernan a los hombres [...] el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, ejemplos de cosas pasadas, costumbres, modales; del cual se forma un espíritu general que resulta de él,” subrayando la importancia para el legislador de seguir el espíritu de la nación. En *La filosofía del derecho*, Hegel toma como punto de partida el esfuerzo de Montesquieu por adaptar “los principios de gobierno” (XIX, 5) a sus condiciones históricas particulares y define el Derecho como “el existir en general, de lo sustancial, el lado de su particularidad y de mi libertad particular” (Hegel, 1937: 216) Estas referencias a Montesquieu, si bien escasas, cobran una relevancia especial hasta el punto de parecer guiar la lectura de Marx en su “Introducción a la crítica” del libro de Hegel, cuando reflexiona sobre la historicidad de la conciencia y su dependencia de la praxis:

Montesquieu ha expresado el verdadero criterio histórico, el legítimo punto de vista filosófico, de considerar la legislación en general y sus determinaciones particulares, no aislada ni abstractamente, sino, por el contrario, como momentos que dependen de una totalidad, en conexión con todas las demás determinaciones que constituyen el carácter de una nación y de un periodo; conexión en la que aquéllas adquieren su genuino significado, así como con tal medio, su justificación (Marx, 1937: 42).

Hegel define la nación como comunidad histórica libre que es manifestación concreta del espíritu autodeterminado, indisoluble de una forma estatal y una concepción del mundo y de la vida de la que participan todos los sujetos nacionales: “porque el Espíritu existe, sólo en cuanto real, como lo que se conoce a sí mismo, y el Estado como espíritu de un pueblo es igualmente la ley que penetra todas las relaciones de éste, la moral y la conciencia de sus individuos” (Hegel, 1937: 233-234). Estos últimos constituyen “la existencia del concepto” Hegel, 1937: 115) y la “satisfacción subjetiva del individuo mismo (incluso su reconocimiento en el honor y la gloria) está contenida en la realización de los fines que valen en sí y por sí” (Hegel, 1937: 124). La definición de “deber” moral se adecua igualmente a este razonamiento, entendida por Hegel (1937: 216) como “comportamiento hacia algo substancial y universal para el sujeto, al cual trasciende y otorga sentido.” La forma de esta relación dialéctica entre particular y universal viene definida por Hegel como “concepto” y desarrollada en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* como universal concreto: “si el concepto es lo simplemente concreto [...]. Lo particular es, por su parte, lo distinto o la determinidad, pero [ahora] con la significación de ser universal en sí mismo en cuanto singular (Hegel, 1997: 245).

2. Formación de la subjetividad nacional

En suma, “he aquí la rosa, baila aquí” (Hegel, 1937: 35). El sujeto hegeliano existe a través de su definición como miembro de la comunidad a la cual se apega. Es formado en el amor al colectivo que fomenta la familia, la educación y las leyes; estructura su experiencia y, al mismo tiempo, el modo en el que es consciente de sí mismo como miembro de un cuerpo político. De este último emana una idea de libertad como bien común objetivado en valores, tradiciones, una lengua o una historia compartida donde se inscribe la libertad del sujeto como partícipe. Es decir, la nación no resulta del mero agregado de ciudadanos que deliberan para alcanzar su pretensión de autonomía, sino que los precede y conforma, generando mecanismos de identificación que aseguran, por

una parte, el reconocimiento o desreconocimiento subjetivo de la legitimidad del Estado como “justa” y la “pasión” necesaria para actuar a su favor -o a favor de la comunidad- aún a costa del propio interés inmediato, por cuanto la libertad individual de la posibilidad de vivir según leyes y costumbres que expresan la circunstancia nacional.

Hegel (1933: 234; cf. tb. Smith, 1989: 41), encontraba imposible “querer dar ‘a priori’ una constitución a un pueblo —también más o menos racional según su contenido—, esta consideración descuida justamente el momento por el cual ella no sería nada más que un ente de razón. [puesto que] cada pueblo tiene la constitución que es adecuada a él y la que le corresponde.” Estas consideraciones se revelarán de la máxima importancia para la formulación por Gramsci de la hegemonía en relación directa con su característica nacional-popular. Que el pensamiento así concebido y objetivado en una constitución no tenga existencia separada de la determinación espaciotemporal en la que aparece significa, en palabras de Gramsci (1975: 1243), que Hegel el “fundador del historicismo”, en tanto, en su filosofía, “por primera vez, el valor de la realidad se identifica absolutamente con el de su historia”, mediante “la doctrina de la identidad del racional [y el real].”

Es de señalar que este rasgo historicista está presente en la filosofía alemana entre el XVIII y el XIX de forma cualitativamente más nítida que entre los ilustrados franceses y en directa polémica con la instauración del Estado republicano. En *El espíritu de las leyes*, Montesquieu discurre sobre la crítica de sistemas de gobierno universales (aristocracia, democracia y monarquía), en cuya definición influían las particularidades históricas de forma secundaria (o, al menos, de forma menos decisiva) que, por ejemplo, en Herder, quien ya había subrayado la imposibilidad de abstraer el espíritu del su determinación histórica y natural, “puesto que el hombre nace de una raza y dentro de ella, su cultura, educación y mentalidad tienen carácter genético. De ahí esos caracteres nacionales tan peculiares y tan profundamente impresos en los pueblos más antiguos que se perfilan tan inequívocamente en toda su actuación sobre la tierra” (Herder, 1982: 555). Dicha naturalidad mantenía en Herder una relación sistémica con el conjunto de manifestaciones de la vida comunitaria, decisiva para la estabilidad de la nación. Por el contrario, su contemporáneo Siéyès concebía esta desde el París revolucionario en términos meramente contractuales y racionales, esto es, como “un cuerpo de socios que viven bajo una ley común y representada por la misma legislatura” (Siéyès, 1994: 90).

3. Religión patriótica

Para Siéyès, el ciudadano de la república no nacía francés, sino que se hacía francés mediante el razonamiento libre y consciente. De ello se seguía un concepto de Estado puramente artificial y cosmopolita, fundado en la adhesión individual. Precisamente el centro de la crítica contrarrevolucionaria de Joseph De Maistre a este Estado-contrato se basaba en el convencimiento de la imposibilidad de asegurar la estabilidad de la nación mediante acuerdos basados en la simple racionalidad subjetiva, pues resultarían en la deslegitimación del orden político hasta el punto de su disgregación: “todas las instituciones imaginables reposan sobre una idea religiosa o son pasajeras. Son fuertes y durables en la medida en que son divinizadas” (De Maistre, 1978: 16). Es decir, solo podía resistir a la disolvente crítica racional aquello fundamentado en un misterio. La banal pretensión de los republicanos de establecer un Estado racional tendría como crueles consecuencias la disgregación de la comunidad y la guerra civil; pues la ciencia, que consiste en encadenamientos indefinidos de relaciones causales, no podía proporcionar un principio científico a la política que necesariamente se encontraba más allá de ella.

Al referirse a la fe, por así decirlo, como elemento totalitario del pensar como núcleo del Estado desde la perspectiva de su estabilidad, De Maistre vinculaba expresamente la naturalidad prerracional de su fundamento divino con el carácter igualmente prerracional de la nacionalidad, hasta el punto en que ambas instancias resultaban intercambiables en base a su común dimensión “sentida”, absoluta y primordial. Precisamente, ese sentimiento aseguraba el acuerdo entre la praxis concreta del sujeto y el inmutable carácter de la nación:

En el orden político, [...] es necesario basarse en una opinión o creencia amplia y profunda: porque si la opinión no sujeta la mayoría de las mentes y está profundamente arraigada, solo proporcionará una base estrecha y pasajera. Ahora, si buscas las bases grandes y sólidas de todas las instituciones posibles, [...], siempre encontrarás la religión y el patriotismo. Y si reflexionas más, verás que ambas cosas son idénticas, pues no hay verdadero patriotismo sin religión (De Maistre, 1978: 49).

Por ello, todo poder secular no fundamentado en el derecho divino era ilegítimo, aunque, en las *Cartas sobre la Inquisición española* (cf. De Maistre, 1818) este fundamento divino parece experimentar una peculiar secularización en tanto De Maistre reconoce que el principio teológico es funcional al mantenimiento del poder más bien que el poder como concreción de tal principio. La Inquisición era una institución exclusivamente política, un instrumento para contrarrestar el desgobierno inducido por la diversidad religiosa. Es decir: la relación entre principio religioso y legitimidad del orden político era autorreferencial; las partes remitían al todo y viceversa. En cualquier caso, también la idea de principio adquiere una dimensión central en la Revolución Francesa, donde la libertad coincide con un comienzo histórico fundador de la nación. Si la revolución se funda en un principio ilegítimo violento contrario al principio “natural”, podría afirmarse que la legitimación natural del poder es también el ideal en el momento de su fundación como principio civilizatorio, un hecho milagroso, la obra de Dios. Un ardid de la razón absoluta encaminado a preservar el Estado como poder a través de sus pasajeras convulsiones y transformaciones. Por eso, llevando al límite el problema de la legitimidad, para De Maistre los peligros de la revolución no consistían exactamente en su programa, sino en su banalidad, pareja a la secularización de la teología, su “anacionalidad” o cosmopolitismo, y la consiguiente pérdida de su capacidad generativa de civilidad. Ello conduciría inexorablemente a la deslegitimación del Estado como resultado de la exposición ante la conciencia de la condición contingente de la universalización como práctica histórica.

Gramsci (1975: 1308) entiende la religión en términos similares, como una “concepción del mundo a la que corresponde una ética” esencial para la estabilidad del Estado. Aunque en este caso el modelo no es De Maistre, sino Maquiavelo, que toma la religión patriótica como la principal razón de la felicidad de la ciudad, porque produce un buen orden” (Maquiavelo, 1938: 139-140). Su función, tal como viene definida en los *Discursos*, consiste en “preservar la civilización y constituir la [...], facilitando cualquier empresa que el Senado o los dirigentes romanos quisieran emprender” (Maquiavelo, 1938: 136-137) como “mandar ejércitos, animar a la plebe, hacer a los hombres buenos, avergonzar a los reyes” (Maquiavelo, 1938: 138-139). Los jacobinos, que, según Gramsci (1975: 952), “sin duda eran una ‘encarnación categórica’ del príncipe de Maquiavelo,” también establecieron el culto al Ser Supremo en un esfuerzo por identificar a la sociedad civil con el Estado. En suma, Gramsci (1975: 763) atribuye a Maquiavelo la primera sistematización del “Estado moderno secular [...] que busca y encuentra en sí mismo, en su compleja vida, todos los elementos de su personalidad histórica,” lo cual pone en evidencia precisamente a través de ese tratamiento de la

religión como religión civil secularizada y subordinada a los fines mismos de preservación del Estado. De ahí que “la modernidad no haya creado ‘órdenes religiosos’, sino un partido político” (Gramsci, 1975: 1384) y “lo importante aquí es que [... los movimientos religiosos modernos] ponen en forma religiosa problemas que a menudo son puramente terrenos, problemas de ‘gobierno’” (Gramsci, 1975: 1718).

4. Hegemonía y carácter nacional-popular

“Hegemonía”, de *ἡγεμονία*, significa “conducir” o “guiar”, primariamente en términos de dirección intelectual y moral. Por una parte, consiste en una práctica de construcción de una visión del mundo nacional por un particular histórico dirigente, universalizado, al mismo tiempo “racional” y “popular” en la medida en que pueda transmitir dicha racionalización a un lenguaje comprensible para el pueblo. Por otra parte, se constituye como fractura y ejercicio del poder en sociedades fraccionadas entre dirigentes que teorizan y subalternos que asienten.

Como en Hegel, en Gramsci toda autoridad es autoridad reconocida. “Todos los hombres son filósofos” (Gramsci, 1975: 1063) porque son igualmente racionales; pero no todos los hombres son filósofos profesionales, o capaces de producir una concepción sistemática y coherente del mundo y de la vida. Por eso el príncipe no solo domina. También crea al ciudadano mediante su actividad legislativa y es príncipe en tanto se le reconoce como tal. Ejercer la hegemonía implica, por lo anterior, que, quien legisla, hace equivalentes los sujetos particulares entre sí, lo cual significa implementar procedimientos de universalización sobre la base de su sustituibilidad indefinida. Es decir, los intelectuales como gobernantes desempeñan una función histórica de definición racional de los sujetos: en qué consisten y cuáles son sus derechos y obligaciones. Ser subalterno, por otra parte, supone asentir sobre su propia racionalización y así reconocer la autoridad racional:

“El Estado se concibe como una cosa por sí misma, como un absoluto racional. Es decir: siendo el Estado el marco concreto de un movimiento productivo, y siendo los intelectuales quienes se identifican mejor con el personal gubernativo, es propio de la función de los intelectuales poner el Estado como absoluto: así se concibe como absoluta su función histórica y racionalizada su existencia. Este motivo es fundamental en el idealismo filosófico y ligado a la formación de los Estados modernos en Europa como “reacción-superación nacional” de la Revolución francesa y el napoleonismo” (Gramsci, 1975: 133).

1. La dialéctica del amo y el esclavo

En ese caso, se podría interpretar el juego de reconocimientos y autoreconocimientos como réplica formal la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. Según Terry Pinkard en su introducción a la *Fenomenología del espíritu*, (2018, xxviii) “si la autoconsciencia requiere el reconocimiento de otra persona autoconsciente, entonces la otra persona debe tener la autoridad para otorgar ese reconocimiento.” El esclavo toma conciencia de sí mismo en el temor al amo, pero sobre todo en el trabajo, donde establece con la naturaleza una relación similar a la que el amo establece con él (en el producto real objetivo que ha elaborado toma conciencia de su realidad subjetiva).

Al conceptualizar el derecho del siervo al poder, su señorío potencial, Hegel establece un programa de la emancipación por la igualdad mediante el reconocimiento jurídico, que implica racionalizar y objetivar la dirección de la producción social según un principio de empoderamiento de la determinabilidad en la que está puesta la

conciencia. Por eso Alexandre Kojève (1982: 11) señala este conocido pasaje de la *Fenomenología del espíritu* como todo un manifiesto liberal que viene a afirmar que “una condición dada, fija y estable, aunque sea la del amo, no puede agotar la existencia humana”. Igualmente, Hegel es, para Gramsci (1975: 1626-1627), “el precursor teórico de las revoluciones liberales del ochocientos”, pues descubre en el siervo, no un estado inmutable, sino la condición humana y su derecho, en tanto la posición subalterna de la autoconciencia es contingente y potencialmente reversible en el movimiento histórico por el cual se hace para sí.¹

2. Hegemonía y retórica

Ernesto Laclau (2000: 44-45) ha encontrado el “punto cero” del término “hegemonía” en su versión moderna en el prólogo a *la filosofía del derecho de Hegel*, donde Marx (1937: 18) escribe que “una parte de la sociedad burguesa se emancipa y alcanza un dominio universal; también en que una de terminada clase emprende desde su especial situación la universal emancipación de la sociedad.” La universalización del particular-clase, según Laclau, implica la necesidad de producir significantes tendencialmente vacíos que permitan al dirigente histórico tomar empíricamente la representación del universal. Por otra parte, que el significante esté vacío significa que la recomposición de la fractura dirigente/dirigido e histórico/universal es un acontecimiento sentimental que tiene lugar mediante la producción de un elemento retórico que asegure respectivamente la comunicabilidad de la racionalización hegemónica al conjunto de los integrantes de la nación y la presentación de dicha racionalización, que en sí es producto de la praxis histórica, desde el punto de vista de lo absoluto. En otras palabras, la argamasa que recompone la mencionada fractura solo se puede enunciar metafóricamente. Es decir, depende de una “inversión” donde se da de forma sentida y sintética la unidad entre los distintos niveles: “es un objeto imposible que sucesivos contenidos contingentes intentan personalizar mediante desplazamientos catacrésicos” (Laclau 2000: 70).

Si Laclau concibe la hegemonía desde el punto de vista de la actividad dirigente, Gayatri Chakavorty Spivak lo hace desde la perspectiva de la liberación. En esta ocasión el modelo es el *18 brumario de Luis Bonaparte*, donde Marx define las clases, por una parte, como opuestas a otras clases desde su propio interés y, por otra parte, con relación a la constitución del sujeto en tanto historia y economía política. El Marx de Spivak, a diferencia del de Laclau, pone el foco en un principio estructural de sujeto disperso y dislocado cuyo interés de clase no coincide con el sujeto histórico ni forma una subjetividad integrada. De ahí su interés por el uso alternativo por parte de Marx del verbo “representar” en *El 18 brumario*: como *darstellen* (igual que un retrato representa un modelo) y como *vertreten*, en sentido de “sustitución”, esto es “de retórica como tropología y persuasión” (Spivak, 2010: 71) íntimamente ligada a la noción burlona de “farsa” con la que Marx (2013: 13) inicia la obra citando a Hegel, en términos, de suplantación de una colectividad histórica concreta por su representación pública fabricada:

¹ En el Hegel de las *Lecciones de la filosofía de historia universal*, la idea más perfecta de “pueblo” como manifestación práctica de la libertad implica el reconocimiento de la libertad de cada uno de sus sujetos. Así construye una clasificación de los sistemas de gobierno sobre la mayor o menor perfección de la libertad de un pueblo similar a la distinción de Montesquieu entre aristocracia, democracia y monarquía; aunque esta vez concretada en un marco desde el mundo oriental, donde solo uno e- Todo- es libre, al mundo germánico, donde lo son todos (cf. Hegel, 1980).

Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa. (Marx, 2013: 13)

5. Poética nacional-popular

No en vano, Ernest Renan (1983: 14-15) se quejaba del carácter farsante de los discursos nacionales en vista de su demostrada eficacia histórica, lo cual vinculaba expresamente a la capacidad disolvente que tenían las ciencias de la historia sobre ellos, advirtiendo que “el olvido, e incluso diría que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación, y de aquí que el progreso de los estudios históricos sea frecuentemente un peligro para la nacionalidad.” Diríase que esta percepción alternativa de la tragedia y la farsa también guía la reflexión de Gramsci sobre la praxis hegemónica como nacional-popular. Para él, tampoco la verdad de la nación depende de la exactitud historiográfica de la que se reclama heredera, sino de la praxis concreta en la que se desenvuelve, de las características de su sistema económico-productivo. Elucidar la existencia de condiciones para la formación de una “voluntad colectiva nacional-popular”, depende “de un análisis histórico (económico) de la estructura social de un país dado”; pero también “de una representación ‘dramática’ de los intentos a lo largo de los siglos para suscitar esta voluntad y las razones de los sucesivos fracasos.” (Gramsci, 1975: 952). Esta “dramatización” de la vida de la nación es de segundo orden respecto a la base económica, pero no su mero reflejo, por cuanto, una vez producida, ejerce una influencia decisiva sobre la praxis humana concreta. De ahí que podamos interpretarla como expresamente relacionada con el rasgo nacional-popular, que representa su aspecto práctico.

Gramsci llama “lucha por una nueva cultura”, al compromiso expreso de los intelectuales con “una nueva vida moral que va necesariamente [íntimamente] ligada a una nueva concepción de la vida, hasta que esta se convierta en un modo de sentir y de intuir la realidad” (Gramsci, 1975: 1189). Así, la lucha por una nueva cultura se asimila a la “política cultural” de un bloque histórico que tiende a hacer universal y sistemática su concepción del mundo y de la vida, a medida que, de subalterno, se convierte en dirigente. Hay que tener en cuenta que, para Gramsci, el fenómeno artístico es un compuesto híbrido de estos contenidos culturales (histórico-sociales) y otros puramente estéticos. Los primeros implican “‘creación cultural’ (que no debe confundirse con la ‘creación artística’ y hay que relacionar, por el contrario, con la política)” (Gramsci, 1975: 1193). En cualquier caso, la existencia de “una literatura popular artística” presupone en Gramsci, (1975: 342) la ‘identidad entre “‘el pueblo’ y los escritores y artistas” con implicaciones que trascienden el ámbito especializado de la estética. Este es el caso de Francesco De Sanctis, ejemplo de intelectual del Risorgimento, cuya crítica “es militante, no es frígidamente estética [...]: lucha por la cultura, nuevo humanismo, crítica de las costumbres y del sentimiento, fervor apasionado” (Gramsci, 1975: 426).

El vitalismo cultural de De Sanctis en oposición —y preferido— a la frialdad de la mera estética, donde el mencionado “fervor apasionado” viene sustituido por la regla y el artificio disolvente. Aunque quizá sea en su articulación de la estética con lo nacional-popular donde encontremos al Gramsci más alejado de sus estereotipos, por cuanto discurre sobre el rasgo nacional-popular de una forma menos conectada con la función dirigente. Es decir: en cierto modo, ampliado desde su papel constructivo de civilidad nacional a crítica del carácter puramente retórico y farsante de semejantes construcciones, de lo que llama una “concepción melodramática de la vida”. Como

alternativa, el historicismo gramsciano como conciencia de la historicidad de toda racionalización deriva en una concepción de la historia misma como conflicto y sucesión de hegemonías y, en sus reflexiones sobre arte moderno, muestra cómo opera específicamente la desidentificación del subalterno con su definición hegemónica a partir de la crítica de sus elementos sentimentales que sojuzgan a los sujetos en representaciones alienantes.

El melodrama conecta la vida y la educación del pueblo en lo que tiene de “bajo, mezquino, despreciable, para entrar en una esfera [...] de altos sentimientos y nobles pasiones” (Gramsci, 1975: 969). Su estilo parece basarse en frases hechas y fácilmente recordables que forman “la matriz en la cual el pensamiento toma forma al fluir.” En contraste por ejemplo con Herder y su pasión por recopilar canciones populares, el atrevimiento de Gramsci (1975: 969) es máximo cuando dirige su crítica a Giuseppe Verdi, el artista nacional por antonomasia, como exponente de la “concepción melodramática de la vida” en tanto su música se distribuía entre las clases populares mediante “instrumentos de difusión de la cultura y de las ideas. La música de Verdi, o mejor el libretto y la trama, son responsables de toda una serie de actitudes ‘artificiosas’ de vida popular.”

Precisamente, De Sanctis, como intelectual nacional-popular, es presentado por Gramsci (1975: 2189) como lo opuesto al melodrama, que “luchó por [...] una alta cultura nacional, en oposición a los vejesterios tradicionales, la retórica y el jesuitismo”. También en esa línea, su atención se dirige al dramaturgo Luigi Pirandello, “en quien prevalece el valor cultural sobre el valor estético” (Gramsci, 1975: 1196), por cuanto su influencia: “ha sido más grande como ‘innovador’ del clima intelectual que como creador de obras artísticas: ha contribuido [...] a ‘desprovincializar’ al ‘hombre italiano’, a suscitar una actitud ‘crítica’ moderna en oposición a la actitud ‘melodramática’ tradicional y decimonónica” (Gramsci, 1975: 1196). Tomando aquí la estética moderna en su versión de representación y análisis de los modos de representar, esto es: de exposición del carácter manufacturado de la expresión, la valoración de su estatus en los *Cuadernos* supone en Gramsci toda una ampliación de su comprensión de lo nacional-popular desde su función constructora de hegemonía a la difusión de la conciencia crítica entre el pueblo como antecedente de una sociedad sin clases. Es decir, abre la interpretación de lo nacional-popular en sentido, podríamos decir, revolucionario y novedoso, respecto a la concepción reaccionaria de lo nacional-popular como elemento para mantener el orden social y sus jerarquías. En los *Cuadernos de la cárcel*, Gramsci examina otros exponentes modernistas como *Strapaese*, o las revistas *La voce* y *Lacerba*, en función de en qué medida son eficaces en el combate contra el *passatismo* o tradicionalismo cultural (cfr. Gramsci, 1975). Un ejemplo anterior a los *Cuadernos*, previo al desencanto con la deriva profascista del “-ismo”, es la interpretación del futurismo en *L’Ordine nuovo*, donde Gramsci reconoce a su inspirador, el poeta F.T. Marinetti, una concepción

Netamente revolucionaria, absolutamente marxista. [...] ¿Qué queda por hacer? Nada más que destruir la forma presente de civilización [...], destruir jerarquías espirituales, prejuicios, ídolos, tradiciones anquilosadas. [Es decir] cuando apoyaban a los futuristas, los grupos obreros [...] apoyaban la historicidad, la posibilidad de una cultura proletaria creada por los obreros mismos. (Gramsci, 1996, pp. 20-22)

6. Conclusión

Del análisis del término gramsciano de nacional-popular concluimos que, a pesar de su reclamada “naturalidad”, uno de los aspectos más característicos de la formación de las

modernas identidades nacionales es la reducción de su inconmensurable historia a objetivaciones generadas en la praxis política concreta. La particularidad histórica es la virtud suprema nacional en tanto modo en el que se objetiva y realiza la libertad teórica. Aunque la forma en que ello sucede, la verdad de esa objetivación, es más bien cuestión de fe o de convicción meramente sentimental que de conocimiento.

En los teóricos del nacionalismo que hemos considerado la constitución individual vivida del sujeto dependía de un conjunto de fenómenos-límite históricos, intersubjetivos y normativos que estructuraban la experiencia y la autoconciencia, desde una perspectiva que en ocasiones hacía colisionar abiertamente el sentimiento nacionalista y la razón. La crítica de Marx, y después la formulación de la hegemonía en Gramsci, muestran que, a través de la crítica de ese sentimiento también es posible concebir lo nacional como instrumento de poder. Es decir: de modo estratégico e instrumental, con el objetivo de inculcar en las masas el respeto al Estado e involucrarlas en programas para su gestión o reforma. Si Marx introdujo el concepto de “farsa”, no como mentira, sino como modo de gobierno en las sociedades modernas maduras, la conciencia de la historicidad del pensamiento hegemónico abre en Gramsci a diagnósticos liberadores fundados en prácticas de identificación y desidentificación con estos vínculos orgánicos que determinan inexorablemente la pertenencia y la personalidad.

7. Referencias

- GRAMSCI, Antonio, *Quaderni dal carcere*, Turín, Einaudi, 1975
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases*. Madrid: Alianza, 1997.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofía del derecho*. Buenos Aires, Claridad, 1937
- HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1980
- Pinkard, T. Introducción a HEGEL, G.W.F., *The Phenomenology of Spirit*. Cambridge, Cambridge University Press: IX-XXXVI
- HERDER, J.G., “Ideas para una filosofía de la Historia de la Humanidad (1784-1791).” En Artola, Miguel (1982). *Textos fundamentales para la Historia*. Madrid, Alianza, 1982: 555
- KOJÈVE, A. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, 1982.
- LACLAU, E. “Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics.” En Butler, J., Laclau, E., and Žižek, S. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 2000: 44-90
- MACHIAVELLI, Niccolò, *Opere*. Milán y Roma: Rizzoli & C., Editori, 1938
- MARX, Karl. “Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.” En Hegel, G.W.F. *Filosofía del derecho*. Buenos Aires, Claridad, 1937: 7-66
- MARX, K. Marx, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Madrid, fundación Federico Engels, 2013.
- De MAISTRE, Joseph, *Estudio sobre la soberanía*. Buenos Aires: Dictio.
- De Maistre, Joseph, *Cartas a un caballero ruso sobre la Inquisición española*. Zaragoza: Francisco Magallón, 1819
- MONTESQUIEU, Barón de, *El Espíritu de las leyes*. Madrid: Victoriano Suárez, 1906

- RENAN, Ernest. *¿Qué es una nación?* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- SIÈYES, Emmanuel. *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios.* Madrid: Alianza, 1994
- SMITH, Steven B. *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context.* Chicago: University of Chicago Press, 1989
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty “‘Can the Subaltern Speak?’ revised edition, from the ‘History’ chapter of Critique of Postcolonial Reason”. En: Rosalind C. Morris (ed.), *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea:* 21-78. Nueva York, Columbia University Press, 2010