

**Joaquín Miras Albarrán**

## **A propósito de la reciente edición de las notas sobre cultura popular de Antonio Gramsci**

La editorial de la Universidad de Valencia acaba de publicar en castellano una antología de textos extraídos de los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci (Antonio Gramsci, *¿Qué es la cultura popular?*, Publicacions de Universitat de València, Valencia, 2011, 190 páginas. Edición y presentación a cargo de Justo Serna y Anaclet Pons. Me permito incluir el ISBN, dadas las peculiaridades de los servicios de distribución de libros españoles: 978-84-370-8197-7).

Esta nueva edición de los escritos del pensador sardo es una excepción de relieve en el mundo editorial y cultural español, ya que rompe con el asombroso silencio y descuido en que se tiene la obra de este clásico del pensamiento, tanto en lo que respecta a la edición de sus escritos como en lo que hace a la elaboración y publicación de investigaciones sobre su obra. Esta es una de las tantas peculiaridades de nuestra magra cultura intelectual. El lector informado sabe que, por el contrario, en otros países —basta sólo con registrar el mundo editorial latinoamericano— menudean las ediciones de sus textos y que la publicación de trabajos sobre Gramsci es una avalancha incontrolable para quien trate de seguirlos.

La presente edición consta de una presentación, a cuyo final se añaden un par de páginas con apuntes biográficos de Antonio Gramsci, y de cuatro capítulos con textos extraídos de los *Cuadernos*: el primero sobre “Filosofía de la praxis”; el segundo acerca de “Intelectuales y clases subalternas”; el tercero sobre “Cultura popular”; y el cuarto, que trata del “Periodismo” y de su influencia efectiva y concreta sobre la cultura. Estos dos últimos capítulos, muy interesantes, pueden ser considerados como dos partes de una misma sección.

Los textos seleccionados han sido tomados de la edición de la editorial romana Editori Riuniti, que ordena los apuntes y notas de Gramsci, elaborados durante su encarcelamiento, de forma temática y en seis tomos. El ordenamiento de los textos y los títulos de los volúmenes es obra del primer equipo encargado de la difusión de la obra de Gramsci bajo la supervisión del mismo Palmiro Togliatti hace cincuenta años. Esta edición es anterior a la publicación en cuatro tomos de la edición crítica de los *Cuadernos* elaborada por el equipo de Valentino Gerratana (Einaudi, Turín, 1976), en la que se reproduce la escritura de Gramsci tal como él la elaboró en sus cuadernos caligrafiados y se la presenta en el mismo orden cronológico de elaboración originaria.

En la antología, el número de referencia de cada cuaderno incluido entre paréntesis al final de cada nota seleccionada viene dado en cifras romanas, lo cual genera un equívoco. En efecto, se considera que la numeración según cifras romanas es la que estableció en un primer momento Tatiana Schucht, cuñada de Gramsci y primera legataria de los textos, quien, al recibir los cuadernos originales, estampó sobre sus tapas en números romanos una cifra correlativa en cada uno de ellos, sin tener otro criterio que el de numerarlos para evitar pérdidas. Posteriormente, esta numeración fue sustituida por otra en cifras arábigas que se corresponde con el orden cronológico de la elaboración de los textos y que fue establecida por el equipo de Gerratana. Esta ordenación cronológica y sus correspondientes cifras arábigas es la que consta ya en el índice de cada tomo de la edición de Editori Riuniti, al menos desde la reedición de 1977. En consecuencia, la numeración que consta en las notas seleccionadas es la que se corresponde con el orden cronológico de escritura de los cuadernos aunque esté en cifras romanas. Pero todo esto, es cosa de poca monta.

La traducción elaborada por los editores es pulcra y correcta, salvo algún pequeño lapsus atribuible sin duda a los duendes editoriales. Hay uno que sí deseo señalar para que el lector evite un error conceptual. Se encuentra en una frase procedente del cuaderno 3, publicada en la página 98 de la antología[1]. La frase, que yo traduzco a continuación, dice que los miembros de la dirección política del movimiento consejista turinés habían utilizado en su discurso político la palabra “espontaneidad” y que: *“esa afirmación (...) daba a la masa una conciencia teórica creadora de valores históricos e institucionales, fundadora de estados”*. Este texto, en la redacción presentada por la antología, pierde la preposición “de” que yo he destacado en negrita. Con ello, el texto pasa a decir que la conciencia teórica, elaborada previamente desde fuera de las masas, y que les es dada u otorgada a las masas, ya elaborada (conciencia “exterior”), es la que introduce valores y es la que resulta ser la verdadera creadora de estados. Pero el texto de Gramsci, por el contrario, explica que la tarea de la teoría es, tan sólo, hacer reflexionar a las masas obreras sobre su propia praxis, dotarlas de disciplina intelectual e instrumentos políticos para que se percaten del carácter creador de la misma: creador de un ethos o cultura material nueva y, en consecuencia, **“fundadora de estados”**, expresión que nos trae a la memoria a los mitológicos Licurgo y Solón, que dejan de ser figuras necesarias para explicar la fundación histórica de estados.

## Los textos seleccionados

En la primera sección de la antología se seleccionan con acierto, al igual que en todas las demás, textos de Gramsci en los que éste elabora su concepción de la filosofía de la praxis. Queda reflejada, en consecuencia, su profunda

creencia en la creatividad del espíritu humano, también señalada atinadamente por los editores en su prólogo, esto es, la creencia en la historicidad humana y en la no posibilidad de previsión o prognosis del futuro. La imposibilidad de tal tarea no es consecuencia práctica de la complejidad de la sociedad humana entendida como conjunto integrado por multitud de subsistemas —cuya dinámica enmarañada no es asequible—, sino de la aparición de nuevas ideas prácticas, nuevas formas de hacer, nuevas iniciativas humanas imprevisibles, creadas por la mente humana y que alimentan su praxis. La creatividad —historicidad— no sólo se da potencialmente en las clases subalternas, sino que es atributo de la humanidad y se muestra también en la clase dominante: en su creación, en el periodo ascendente de la misma como clase social, en la cultura y civilización orgánica de su desarrollo económico, y también en las medidas que ingenia y arbitra para modificar el orden cultural cuando, una vez en el poder, se enfrenta a las clases subalternas.

En los textos de esta sección se presenta también la idea según la cual la filosofía de la práctica es la instancia segunda de pensamiento que permite desarrollar en todo ser humano subalterno la capacidad de reflexionar sobre su vida y sus actos, y por ende, poder protagonizar su acción. La filosofía de la práctica se entiende a sí misma como saber segundo que se elabora en relación con la experiencia de vida que genera, en los sujetos humanos, la actividad y la vida. La filosofía de la práctica es el saber que nos permite tomar conciencia y reflexionar sobre nuestro nuevo hacer distinto que, en ciernes, desarrollamos; nos impulsa a no ser contradictorios con nosotros mismos y a no apartarnos de nuestra axiología de valor, a ser disciplinados y constantes en nuestro pensar. Tal y como escribió un clásico nuestro —Manuel Sacristán Luzón— al referirse a la filosofía de la práctica, el sentido que en Gramsci posee el genitivo “de la práctica” es el del genitivo subjetivo, y pretende darnos a entender que lo que persigue este filosofar es favorecer la reflexión desde dentro de la propia actividad y en el seno de cada cultura material de vida en la que se desempeña la actividad práctica de las clases subalternas. Se parte, por lo tanto, de la visión del mundo que cada individuo posee y que es la que le proporciona el mundo de ideas que gobiernan su actividad como fines, intenciones, formas de vida o costumbres en general —ethos/eticidad— y que se encuentran en el sentido común de las personas, para reflexionarlo y hacerlo coherente en virtud de la propia realidad histórica, de la propia experiencia de vida, del propio nuevo hacer ya en desarrollo y de los valores axiológicos. El filosofar praxeológico pretende convertir el sentido común de cada persona en buen sentido, en un “pensamiento coherente y sistemático” (página 168 de la antología) protagonizado por la misma persona mediante los nuevos instrumentos intelectuales adquiridos. No pretende, en cambio, sustituirlo por el pensamiento elaborado de una elite.

En virtud de esas ideas expuestas en la antología se comprende la preocupación de Gramsci por las “concepciones del mundo”: estas no son meros conjuntos de creencias superestructurales, legitimadoras del pensamiento práctico que produce el orden existente, sino ideas que organizan la actividad de las masas humanas —y de cada individuo— y la dirigen desde dentro de la misma. Por ello, la filosofía de la praxis pretende ayudar a la reflexión de los subalternos organizados para que puedan elaborar una nueva cultura de masas, un nuevo orden de costumbres —mores/“riforme morali”—, una nueva eticidad. El modelo en el que se inspira Gramsci para pensar en este cambio de concepción del mundo que genere una nueva praxis cultural es el de la Reforma luterana, frente a los modelos del catolicismo y del Renacimiento (páginas 74 y 136 de la antología). Para la Reforma, cada ser humano era un sacerdote al que se le exigía que estuviese a la altura, que se formase, que conociese la Biblia e interpretase su vida a la luz de esos instrumentos, interpretados, a su vez, por el mismo creyente sin mediación alguna. El catolicismo, por el contrario, pone la elaboración de la concepción del mundo en manos de una minoría de clérigos, externa a los fieles<sup>[2]</sup>; lo mismo que el humanismo renacentista, que elaboró un pensamiento a partir de la experiencia de vida de un mundo emergente, pero sin organicidad o contacto de retorno con ese mundo.

La comparación entre ramas del cristianismo es importantísima para comprender la idea que Gramsci se hace sobre lo que debe ser el “intelectual orgánico” —ya no un partido al uso convencional del término, como se ve—. El problema de la tarea de los intelectuales desborda el capítulo primero y sigue en el segundo —pero también en los dos últimos—, que trata precisamente sobre esta categoría y su relación con las clases subalternas. Pero no deseo pasar a este segundo capítulo sin destacar antes que entre los textos recogidos en el primer capítulo se encuentra la importante nota en la que Gramsci concibe al ser humano y, más en concreto, a la “personalidad” humana o “individualidad”, como un conjunto de relaciones que cada individuo sostiene con los demás (páginas 64-65).

En el segundo capítulo se recogen textos en los que Gramsci reflexiona sobre el papel de la intelectualidad en la formación de la nueva visión del mundo de las clases subalternas, e insiste en su función segunda, de elaboración a partir de la experiencia y de las formas nuevas de hacer en ciernes, que son sistematizadas, ordenadas, limpiadas de viejas visiones del mundo. Este es el capítulo en el que se encuentra el texto sobre la relación entre dirección intelectual elaborada y espontaneidad, sobre cuya errata advertí al comienzo.

La idea central, en continuidad con lo sugerido por las notas del primer capítulo, es que los intelectuales, en el sentido técnico del término, no pueden sino suministrar instrumentos de pensamiento al resto de los individuos

pertenecientes a las clases subalternas, que son los que pueden crear —ellos, el trabajador colectivo o conjunto de las individualidades que producen la cultura material y del que no se excluye el intelectual—, mediante su práctica objetivadora, una nueva forma de vida, un nuevo ethos. Sólo ellos, mediante la razón práctica, pueden realizar la “riforma morale”, la reforma de las mores o costumbres, del ethos, de la eticidad. Esta idea se reitera a lo largo de toda la antología y, en concreto, es muy clara en los textos en los que Gramsci trata sobre el cometido de las revistas (páginas 167-172 de la antología). A esa vinculación entre intelectualidad, tanto clásica como nueva, con el pueblo, cuando se da, Gramsci la denomina bloque popular nacional.

Para terminar mi resumen sobre este segundo apartado, deseo destacar la importancia de la idea que se encuentra en la primera página del mismo (página 89): un grupo social ha de haber logrado la “*dirección intelectual y moral (...) incluso **antes** de haber conquistado el gobierno*” y añade entre paréntesis una frase que muestra que precisamente en esa conquista previa radica el verdadero poder: “(*esta es una de las condiciones especiales para la conquista del poder*)”. Recordemos que dirección moral, distinguida reiteradamente por Gramsci como diversa de la también necesaria dirección intelectual, nos habla de nuevo orden en las mores, en el ethos y en la cultura material de vida. Y que debe ser tarea previa y *conditio sine qua non* del acceso al gobierno, amén de tener que ser constantemente reproducida: “*un determinado tipo de civilización económica (...) para ser desarrollado requiere un determinado modo de vida, determinadas reglas de conducta, un cierto hábito (...) Esta necesidad histórica (...) requiere (...) quien la sostenga de modo completo y casi capilar*” (página 83 de la antología).

El tercer apartado, que está constituido por los dos últimos capítulos, está dedicado a recoger textos que presentan el análisis concreto que realiza Gramsci de la articulación cultural de la Italia de su época: el pensamiento que integra el sentido común de las gentes y que dirige su praxis (por ejemplo, las notas sobre folclore); el papel de la literatura, revistas y periódicos; qué relación genética tienen estos instrumentos respecto a las clases sociales, cómo influyen en su creación y qué relación dinámica guardan con el sentido común de la gente.

Todos los textos seleccionados poseen un gran interés y su selección es muy acertada. Sin embargo, se echa en falta una sección que recogiera las notas de Gramsci sobre su noción de Estado por la extraordinaria importancia que posee el asunto en su obra y para dar sentido a la innumerable cantidad de veces que el término “política” —también “democracia”— aparece en los textos recogidos. Pero volveré más adelante sobre este asunto, a mi juicio, mayor.

## **El texto introductorio**

La nota introductoria, elaborada por los dos autores de la antología, está bien documentada. Así como parece acertada tanto la presentación de Antonio Gramsci para un público lector que en su mayoría desconoce al personaje como el resumen de los debates y de las influencias provocados por la obra de Gramsci desde su puesta en circulación después de la Segunda Guerra mundial. Un resumen de la peripecia de la obra y de sus diversas interpretaciones desde intereses y problemas intelectuales concretos, para alumbrar soluciones y alternativas intelectuales. La “varia fortuna” de la obra de Gramsci.

Quizá, a la hora de tratar el caso español, los editores son demasiado indulgentes, pues el olvido y el silencio que hemos dedicado a Gramsci tras unos años de uso, si no en exclusiva, sí mayoritariamente instrumental del mismo, es flagrante. En cualquier caso, Serna y Pons señalan acertadamente la influencia que sobre el pensamiento de Gramsci tuvo tanto Hegel como el hegeliano italiano Benedetto Croce, además de Marx y Antonio Labriola. Y se refieren también a la gran cantidad de equívocos y malinterpretaciones que ha provocado la recepción fragmentaria de Gramsci (si bien es un hecho que precisamente la forma de escritura que éste se vio forzado a emplear por el peligro de la censura carcelaria posibilita esta situación). Por lo tanto una antología, que por su característica fracciona aún más una obra, debe incorporar una interpretación unitaria de los textos concretos seleccionados, que permita integrarlos en una perspectiva orgánica. Y un servidor echa en falta esta elaboración, desde luego siempre arriesgada, pero necesaria para un lector que se inicia en Gramsci.

En el texto de presentación los autores sí formulan su propuesta de lectura acerca de la recepción de la obra de Gramsci, desvinculando el interés de su obra de su perspectiva política, y proponiendo que se le lea como estudioso que analiza la cultura como totalidad (página 37). Con anterioridad (página 33), aceptan una interpretación de su teoría del Estado del todo estructuralista-institucionalista, justo la que corría en los años setenta del anterior siglo, fechas a las que corresponden las lecturas que se citan en la nota 49 (la época en que, para referirse a Gramsci, se creó la frase: “el Lenin de Occidente”). La propuesta es por tanto leer a Gramsci como crítico cultural particularmente agudo y como instrumento inspirador de estudios culturales para el presente o para el estudio de la historia desde una aproximación totalizadora, no esquemática, que comprenda el entero vivir social humano.

La propuesta es lícita. Sin embargo, es precisamente la carencia de una buena comprensión de la teoría del Estado de Gramsci lo que empobrece la posible interpretación cultural de su obra y debilita la comprensión de la

trascendental importancia que posee el concepto de cultura en su pensamiento. Para poder mostrar esto con mayor claridad, permítaseme dos citas de la obra de Gramsci, la primera de las cuales suele ser reproducidas en las antologías con vocación política. En uno de los innumerables pasos que Gramsci destina a la reflexión sobre el Estado —cuaderno 6, 1930 a 1932—, escribe: *“Estamos siempre en el terreno de la identificación de Estado y Gobierno (...) puesto que es de notar que en la noción general de Estado [N.d.A.: en ocasiones Gramsci usa la “otra” y restrictiva noción de “Estado”, la liberal, que lo asocia a aparatos político administrativos especializados] entran elementos que deben ser remitidos a la sociedad civil (en el sentido, se podría decir, de que Estado= sociedad política + sociedad civil, esto es, hegemonía acorazada de coerción)”* [3].

¿Cómo entender este aparente galimatías? En la noción de Estado entran elementos de la sociedad civil. ¿Cuáles? ¿La escuela, la Iglesia, los medios de comunicación escritos, tal como proponía la lectura “estructuralista-institucionalista” —los “AIE”: “Aparatos Ideológicos de Estado” althusserianos—? Por otro lado, sabemos cuál es el cometido de los instrumentos “estatales-gubernativos”: extraer impuestos, infraestructuras, defensa del orden público, etc. Pero ¿cuál es el cometido “estatal” de los otros, sean los que sean?

Me propongo ahora tratar de aclarar esto a la luz de otra cita de Gramsci —la última licencia que me permito—. Es una nota en la que Gramsci critica la dejación hecha por parte de la generación adulta en la transmisión del ethos cultural, es decir, de los saberes que producen el orden cultural, las mores o costumbres: *“& 61. Lucha de generaciones (...) Lo más grave es que la generación anciana renuncia a su tarea educativa en determinadas situaciones, sobre la base de teorías mal comprendidas o aplicadas en situaciones diversas de aquellas de las que eran expresión. Se cae en formas estatolátricas: **en realidad cada elemento social homogéneo es “Estado”, representa el Estado, en cuanto se adhiere a su programa: de otra forma se confunde el Estado con la burocracia estatal. Todo ciudadano es “funcionario” si es activo en la dirección social trazada por el Estado-gobierno, y es tanto más funcionario cuanto más se adhiere al programa estatal y lo elabora inteligentemente**”* [4].

Creo que resulta claro ahora qué es “Estado como sociedad civil” y, sobre todo, cuál es su fin: sociedad civil es todo elemento humano que crea Estado, que transmite y ordena el conjunto de saberes humanos que, al objetivarse a través de la praxis humana, producen y reproducen la cultura material, el ethos, las costumbres de vida, las mores. El Estado como sociedad civil, la parte más importante del Estado, la que debe existir como condición para poder acceder al gobierno, es la que produce un ethos, una cultura integral de

vida. Y sus “funcionarios” —metáfora plástica que Gramsci usa partiendo del término que indica el personal en el que, para la concepción liberal, se agota el “Estado”— somos o podemos ser todos: por poner un ejemplo, cualquier padre de familia que asuma su papel activo y consciente y ejecute esa acción de transmisión o de creación de hábitos de vida inspirados por axiologías de valor firmes. El ethos cultural es el Estado. De ahí, el interés de Gramsci en la “hegemonía”, esto es, en tratar de crear una nueva cultura material antes de y como medio para instaurar un orden político nuevo.

Pero, debo insistir y el lector bien informado me lo perdonará, la hegemonía no es una forma de ganar “consenso previo a...”. La hegemonía entendida como elaboración de un ethos nuevo es ya la creación de un nuevo Estado en los intersticios del otro, la acción cultural es ya la acción de fundación política, la lucha cultural no es instrumento: es fin. Y la teoría de la cultura que se inspire en Gramsci hará bien en tener en cuenta este valor otorgado por nuestro clásico para poder comprenderla en toda su plenitud.

Llegados aquí, ¿en qué teoría del Estado nos hallamos? Pues, en la teoría hegeliana del Estado. El Estado entendido como “espíritu objetivo”, como “ethos”, como “sustancia ética” o “cultura moral e intelectual”<sup>[5]</sup>. El Estado como eticidad es una idea que se encuentra a lo largo de toda la obra del pensador alemán y, muy en particular, en una obra que poseía Gramsci: *Principios de Filosofía del derecho*.

Escribe Hegel: “&257. El Estado es la realidad efectiva de la **idea ética**, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. **En las costumbres tiene su existencia inmediata y en la autoconciencia del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su libertad sustancial en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad**”<sup>[6]</sup>.

El sintagma “sociedad civil” posee el doble sentido de entramado humano de cuya praxis se genera el ethos cultural y, a la vez, de cultura generada por el mismo. La sociedad civil, urdimbre social y ethos producido por la urdimbre, es para Hegel la auténtica clave de lo que es una realidad estatal, porque el ethos cultural concreto y su ordenamiento es la **constitución** verdadera. Y toda constitución escrita, jurídica, que llegue a estar en contradicción con la verdadera constitución de una sociedad, esto es, con el ethos, saltará por los aires. Hegel pone como modelo de solución de este tipo de contradicción la peripecia de la Constitución Española que Napoleón quiso imponer<sup>[7]</sup>.

Por supuesto, la poderosa elaboración intelectual de Hegel sobre el Estado es una actualización formidable —pero actualización, al fin y al cabo— de la

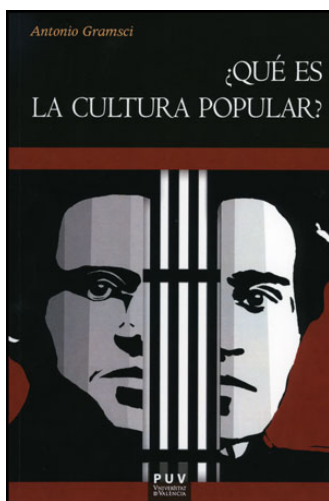


concepción clásica del Estado procedente de nuestra gran tradición clásica y única alternativa a la disparatada concepción liberal: la grecolatina. La *polis* clásica era la suma inextricable del nomos o ley —“sociedad política”— más ethos o mores —“sociedad civil”—[8].

Como se puede ver, contrariamente a lo que se supone, comprender toda la potencia conferida por Gramsci a la cultura, y toda la potencia de la propia cultura, implica comprender previamente la noción de Estado que maneja el autor de los *Cuadernos*. Solamente entonces se comprenderá la profundidad de su propuesta política y las características que debe poseer el intelectual orgánico que la sirva, tan distintas a las de los partidos clásicos, en cuanto que su tarea es impulsar creación cultural y no desempeñar funciones administrativas. Y la importancia de la cultura, y del estudio de la misma, es por lo tanto el principio y fin de la vida humana.

Hasta aquí mis observaciones.

Para acabar: les debemos a los dos autores de esta antología, Justo Serna y Anacleto Pons, a su perseverancia y a su nadar contra corriente, a su inteligencia y a su saber hondo y fuera de modas, el regalo de esta hermosísima y bien elaborada antología sobre Gramsci. El lector potencial, el curioso, el estudioso de las humanidades, el que posea preocupaciones políticas y sociales, hará bien en dejarse tentar por su lectura y en avisar luego a otros amigos sobre el interés extraordinario de este libro.



[1] El texto original puede ser consultado en el primer volumen de la edición crítica de los *Cuadernos* de Valentino Gerratana (Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Turín, 1976), concretamente en la página 330.

[2] El topos intelectual de la oposición Reforma luterana/catolicismo es de estirpe hegeliana. En esta particular formulación puede encontrarse por ejemplo en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1989, pp. 616-618, y en múltiples pasos hasta el final de la obra. Pero la crítica a un pensamiento que quiere imponerse desde fuera al mundo del ethos y al sujeto frente a un pensamiento que pretende que cada individuo reflexione sobre sí

mismo y elabore sus respuestas está ya en el joven Hegel con toda radicalidad. Es entonces la totalidad del cristianismo el pensamiento arbitrario, doctrinal, externo y tiránico que impone formas de vivir, frente a la filosofía cuyo máximo exponente es Sócrates, como revela el hecho de que cada uno de sus discípulos pudo elaborar desde su libertad una filosofía propia. Por ejemplo: "La positividad de la religión cristiana" en G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 73-161 y otros textos de juventud recogidos en el mismo volumen.

**[3]** Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Turín, 2001, vol. II, pp. 763-764.

**[4]** Antonio Gramsci, *ibidem*, pág. 340.

**[5]** G.W.F. Hegel, *Principios de la Filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1988, traducción a cargo de Juan Luis Vermal, pág. 272

**[6]** G.W.F. Hegel, *ibidem*, pag. 318

**[7]** G.W.F. Hegel, *ibidem*, pag. 357

**[8]** También el hegeliano Benedetto Croce, maestro intelectual de Gramsci, escribe que el Estado es la eticidad. ¿De veras era Croce un liberal doctrinario? ¿Lo era Hegel?

28/1/2012