

**Tomado de:** *Traducir a Gramsci*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2007, 292 pp.

### **XI.- Hegemonía y cultura.**

Con su teoría de la hegemonía, y sus reflexiones sobre la significación y funciones de la sociedad civil, Gramsci proporcionó el fundamento teórico para develar la esencia de la racionalidad política de la sociedad capitalista y del dominio de la burguesía. Esto le llevó a comprender las causas del fracaso del movimiento revolucionario europeo en 1919-1921, cifrándolas en lo esencial en la fortaleza de la sociedad civil burguesa, que le permitió al sistema capitalista remontar la aguda crisis política de postguerra, y en la incapacidad del movimiento comunista de desestructurar la hegemonía de aquella clase.

Pero la significación del legado gramsciano no se limita a la comprensión de los procesos históricos del período de entreguerras, sino que trasciende ese estrecho marco temporal y se proyecta con fuerza explicativa hacia el presente. En su obra encontramos elementos esenciales para la valoración crítica del modelo autoritario y estadocéntrico de socialismo que se implantó primero en la URSS y después en otros países, y comprender las causas profundas del estruendoso fracaso del mismo. Pero además, ella nos proporciona un modelo alternativo para pensar el tránsito al socialismo.

El modelo de construcción del socialismo que se implantó en la URSS a partir de finales de los años 20 del pasado siglo, y que se copió como modelo en los países europeos al este del Elba, se caracterizó por una visión economicista, mecanicista, y estrechamente estatalista y jurídicista de los procesos de transición hacia una sociedad anticapitalista. La interpretación reduccionista, típica del marxismo de la II Internacional, de la relación entre base y superestructura, llevó a entender las profundas transformaciones sociales que debían producirse con la revolución como un subproducto de los cambios a efectuar en la base económica. La subversión de las relaciones de producción se entendió como la simple “expropiación de los expropiadores”, es decir, como la eliminación de la propiedad privada capitalista mediante un acto de violencia ejercida por el nuevo Estado a través de la formulación y aplicación de instrumentos jurídicos creados al efecto. Se identificó la estatalización de

la propiedad con su socialización, y se limitó a aquella la complejidad y profundidad de lo que Marx había entendido como *superación* del antiguo modo de producción por uno nuevo.

La contribución de Gramsci al pensamiento revolucionario se plasmó en un sistema de conceptos que abrieron nuevos horizontes a la búsqueda, y que – como ha demostrado la experiencia histórica – constituyen puntos de no retorno a las concepciones del socialismo estatalista. Como ya he dicho en otra parte, lo más valioso de su herencia no radica en la letra muerta de sus textos, sino en su intención desacralizadora, en su autocrítica severa a las ilusiones y espejismos que el movimiento comunista compartía, y que continuó manteniendo durante bastante tiempo aún. Las concepciones gramscianas ofrecen un punto de partida diferente a los tradicionales para pensar la necesaria reestructuración de las relaciones sociales que la actual crisis civilizatoria de la humanidad reclama.

Para todos está clara la necesidad de reestructuración del actual sistema de relaciones sociales. En semejantes situaciones, la propuesta de las ideologías de la modernidad clásica ha consistido en colocar en un primer plano, como centro organizador de toda la vida social, a una de estas dos instituciones totalizadoras y homogeneizadoras: el mercado o el estado. El neoliberalismo nos propone el modelo del mercado, que implica un proyecto moral y cultural signado por un mundo de valores caracterizado por la expropiación del espacio público y la privatización de la vida. Los procesos anticapitalistas ocurridos al este del Elba buscaron otra opción en un socialismo centrado en la apoteosis del estado como único espacio de anudación de las relaciones intersubjetivas y único sujeto social. La historia ha demostrado las insuficiencias de liberalismo, así como la incapacidad del socialismo estadólatra como alternativa viable a los retos emanados del propio desarrollo de la globalización capitalista y del desarrollo de la modernidad. Ese socialismo no pudo estructurar una combinación adecuada entre *participación, eficiencia, autonomía y equidad*, los cuatro componentes esenciales de cualquier proyecto revolucionario de construcción social.

El agotamiento histórico del modelo de socialismo basado en el unicentrismo del estado, y la necesidad de avanzar a la organización de un socialismo pluricéntrico, conlleva la necesidad de *interpretar al socialismo como tensión*, y de estructurar un

proyecto alternativo a las recetas neoliberales que sea no sólo económico y político, sino también - y sobre todo - moral y cultural. Hablar del socialismo como tensión significa entenderlo como formación social que recoge en forma superada - es decir, desde una perspectiva mucho más humanista que el capitalismo - la necesaria contradicción entre racionalización y subjetivación - matriz constituyente de la modernidad - y sabe traducirla en las distintas esferas de la vida cotidiana en contradicciones realmente generadoras del desarrollo. El carácter creciente de las complejidades y heterogeneidades sociales es una consecuencia ineludible y objetiva del desarrollo social. El propio proceso de construcción de una sociedad socialista acrecienta necesariamente la pluralidad y conflictualidad intrínsecas a lo social. El acceso de las masas a la educación y a la cultura, el crecimiento de la industria, la creación de nuevos mecanismos de participación política, la potenciación de los factores éticos y espirituales en la organización de la vida social, aceleran el despliegue de formas variadas de subjetividad. La crisis del socialismo que hoy vivimos evidencia el fin de la solvencia histórica de la manera en que los socialismos este-europeos intentaron asimilar esta creciente complejidad social, el fin de una concepción que entendió al socialismo como la capacidad, por parte de la dirección política, de obtener una “unidad nacional” que exigiera convertir el espacio nacional en un escenario supuestamente homogéneo, y que llevó al desgaste de esta dirección en la constante erección de sistemas defensivos que reprimieran toda conflictualidad y toda contradictoriedad, que suprimieran la expansión diferenciadora de los distintos sujetos sociales.

La teoría gramsciana de la hegemonía y su interpretación sobre la importancia de la sociedad civil, refleja la necesidad de buscar un punto de vista moral desde donde ordenar las alternativas no sólo deseables, sino también posibles, sin retornos al pasado ni fugas hacia delante, que permita rechazar la mercantilización creciente de la sociedad, a la vez que superar críticamente las tradiciones conservadoras en el marxismo.

La insistencia del autor de los *Cuadernos* en la consideración del momento ético-cultural de la revolución ha conducido, en algunas ocasiones, a dos interpretaciones erróneas. Una ha sido la presentación de Gramsci como “teórico de las superestructuras”, alguien que fijó su interés sólo en este sector de lo social, con total

desatención a lo económico. La otra, que asimila en forma unilateral su idea del carácter necesario y prioritario de lo que llamó “guerra de maniobra” con respecto a la “guerra de movimiento”, lo presentó como un reformista, como el teórico de una revolución siempre pospuesta para mañana. Esta falsa imagen fue utilizada sobre todo en el último período de existencia del Partido Comunista de Italia para legitimar su estrategia del llamado “compromiso histórico”, que lo condujo posteriormente a su desaparición vergonzosa.

La imagen de un Gramsci preocupado exclusivamente por el papel de las superestructuras ideológicas ha sido difundida en especial por Norberto Bobbio. En el Congreso sobre Gramsci celebrado en 1967 en Cagliari, Bobbio presentó su ponencia “Gramsci y la concepción de la sociedad civil”.<sup>1</sup> En ella afirmó que, a diferencia de Marx, para Gramsci el momento activo del desarrollo histórico es superestructural, y que la sociedad civil tiene primacía no sólo respecto a la estructura económica, sino también respecto a la sociedad política, llegando de esta forma a afirmar que en los *Cuadernos* las ideologías devienen el momento primario de la historia, y las instituciones el momento secundario. Esta interpretación, en esencia, nos presenta a un Gramsci idealista, opuesto a la interpretación materialista de la historia desarrollada por Marx.

Las tesis de Bobbio fueron muy discutidas en aquel Congreso, y han sido objeto de profundas críticas en numerosos trabajos posteriores de otros autores. Sin embargo, la imagen que proporcionó de la teoría gramsciana gozó y sigue gozando de una gran difusión. Como ha señalado G. Vacca, ello puede entenderse como “*señal de la vitalidad permanente del pensamiento liberal y de su supremacía en los últimos veinte años*”.<sup>2</sup> Primacía en un doble sentido: gnoseológico, pues se reproduce la visión dicotómica de la sociedad, y político, pues permite despojar al pensamiento gramsciano de sus contenidos revolucionarios. En dicho artículo se afirma que, después de las derrotas de 1921, Gramsci pudo darse cuenta, más que Lenin, de la primacía del momento del consenso respecto de aquel de la fuerza. La imagen del “teórico de la

---

<sup>1</sup> Norberto Bobbio, “Gramsci y la concepción de la sociedad civil”, en: *Gramsci y las Ciencias Sociales*, Cuadernos de Pasado y Presente 19, Córdoba, 2da revisión ampliada, 1972.

<sup>2</sup> G. Vacca, *Vida y Pensamiento de Gramsci*, México, Plaza y Valdés, 1995, p. 30.

sociedad civil” establece la base para proceder, en consecuencia, a la deformación de la teoría de la hegemonía en una “reevaluación del consenso”.

El mismo Gramsci señaló en sus *Cuadernos* que la reinterpretación del marxismo como “filosofía de la praxis” toma como punto de partida la idea apuntada por Marx en el Prólogo a su obra *Crítica de la Economía Política*, en el sentido de que los hombres devienen conscientes de los conflictos que se verifican en el mundo económico en el terreno de las ideologías.<sup>3</sup> No puede, en consecuencia, negarse la orientación antideterminista y antieconomicista de su pensamiento. Pero afirmar que para Gramsci las ideologías constituyen el momento primario de la historia equivale a retrotraer su reflexión al terreno de la “filosofía del espíritu” de Croce, contra la que Gramsci expresamente tomó posición. La sociedad civil es así encogida a mero contenido ideológico, y se la privilegia con respecto a la estructura. Eso era, precisamente, lo que Gramsci había criticado por ahistórico.

La reducción de Gramsci a “teórico de las superestructuras” oscurece el enfoque dialéctico de la concepción gramsciana sobre la sociedad civil, pues sólo es posible afirmar una supuesta primacía unilateral de esta última si se ha tomado, como punto de partida implícito, una distinción orgánica entre base y superestructura. Ello conduce a una valoración abstracta de las ideologías con respecto a las instituciones que las organizan y vehiculizan. Si lo ideológico tiene importancia en la relación entre la estructura económica y los procesos superestructurales, no por ello debe caerse en un “ideologismo”, que deja a la superestructura como una esfera ético-política hipostasiada. Bobbio le ha aplicado al pensamiento gramsciano un paradigma dicotómico que le es extraño, y que fue rechazado expresa y repetidamente en los *Cuadernos*. Si analizamos este texto desde la visión dialéctica de lo social – que es la de Gramsci – y no desde la perspectiva dicotómica que propone Bobbio, se nos hace claro que el concepto de sociedad civil solo puede adquirir espesor teórico e historiográfico preciso si establecemos su relación de “unidad-distinción” con la sociedad política, o Estado en sentido estrecho. De lo contrario, se nos escaparía la significación de la labor de reconceptualización de esta categoría desarrollada por Gramsci. *“Expulsada del sistema de la filosofía de la praxis... la noción gramsciana de sociedad civil se inscribe*

---

<sup>3</sup> Véase: A. Gramsci, *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*, La Habana, Edición Revolucionaria, 1966, p. 48.

*por Bobbio en el terreno teórico de la oposición liberal de sociedad y Estado. En cambio en Gramsci ella está destinada a investigar la politicidad de toda actividad comunicativa ampliando los límites de lo político más allá del Estado”.*<sup>4</sup>

Si despojamos artificiosamente a la sociedad civil de su dimensión política, no solo abrimos las puertas al uso retórico y demagógico de los conceptos gramscianos – que devienen así meras palabras vacías de contenido – sino que también se llega a concebir a la ideología y a la política como fenómenos independientes con respecto a la economía. La causa estriba en no prestar atención a la organicidad de los modos de existencia y actuación de las distintas clases y grupos sociales con respecto a la hegemonía existente, premisa para dilucidar históricamente la relación entre la estructura y la superestructura.

Para Gramsci, la sociedad civil no es un espacio situado más allá del Estado y la economía. Por el contrario, la importancia de su reflexión sobre aquella se asienta precisamente en el esfuerzo sostenido que realizó por establecer la interacción entre estos tres momentos. No redujo la sociedad civil a su sola dimensión ideológica, ni excluyó de ella el aspecto económico.

El tema de la relación de la sociedad civil con la economía ha sido siempre central en la historia del desarrollo del análisis teórico de esta categoría. El pensamiento liberal temprano situó al mercado como núcleo de la sociedad civil, sin por ello despolitizarla. El neoliberalismo, para legitimar sus políticas reaccionarias, reduce a la sociedad civil al mercado, y la presenta como lo opuesta al Estado y lo político. Otros autores actuales, animados por posiciones de izquierda, pero sin poder desembarazarse de los esquemas dicotómicos liberales, buscan en la exclusión de lo político y la economía de la sociedad civil el fundamento teórico para rechazar la creciente mercantilización y privatización de lo social. Ni en un caso, ni en el otro, las razones para tan tajantes exclusiones son convincentes.

En capítulos anteriores ya hemos visto el carácter complejo que adquiere el mercado en las condiciones del modo de producción capitalista. En este, la producción de mercancías no significa tan sólo la creación de un objeto, sino ante todo la producción de un tipo específico de subjetividad humana, como premisa y resultado - a

---

<sup>4</sup> G. Vacca, *Vida y Pensamiento de Gramsci*, México, Plaza y Valdés, 1995, p. 28-29.

la vez - de su existencia. *“Mercado no es compra. Es la generalización de un modo de representar sujetos, procesos y objetos regido por la lógica del fetichismo”*.<sup>5</sup> El mercado capitalista es una importantísima agencia de socialización de los individuos, y por ende de “civismo”, de producción, difusión y reafirmación de normas y valores, y de los códigos simbólicos distintivos que le dan un significado concreto al sentido de la socialidad, la solidaridad y la comunidad.<sup>6</sup> En un pasaje de los *Cuadernos* donde se reflexiona sobre “el hombre individuo y el hombre masa”, es decir, sobre la producción y difusión de una concepción del mundo a nivel social, leemos el siguiente fragmento: *“La base económica del hombre-colectivo: grandes fábricas, taylorización, racionalización, etc. Pero en el pasado, ¿existía o no el hombre colectivo? Existía bajo la forma de dirección carismática... es decir, se obtenía una voluntad colectiva bajo el impulso y la sugestión inmediata de un <héroe>, de un hombre representativo; pero esta voluntad colectiva se debía a factores extrínsecos y se componía y descomponía continuamente. El hombre-colectivo moderno, en cambio, se forma esencialmente desde abajo hacia arriba, sobre la base de la posición ocupada por la colectividad en el mundo de la producción”*.<sup>7</sup>

No se puede excluir el proceso de producción económica del conjunto de factores que condicionan la conformación y la dinámica interna de funcionamiento de una sociedad civil concreta. Es imposible proyectar la creación de nuevas formas ideológicas sin emprender la transformación de la práctica social, de los elementos que la conforman, entre los que la actividad de producción material de la vida es elemento fundamental. De ahí este importantísimo pasaje de los *Cuadernos*: *“No es posible pensar en la vida y en la difusión de una filosofía que no esté unida a la política, estrechamente ligada a la actividad preponderante en la vida de las clases populares, el trabajo, y no se presente, dentro de ciertos límites, conectada necesariamente a la*

---

<sup>5</sup> José Miguel Marinas, “La verdad de las cosas (en la cultura del consumo)”, revista *Agora*, Universidad de Santiago de Compostela, 1997, volumen 16, nr. 1, p. 92.

<sup>6</sup> Jeffrey Alexander distingue entre agencias productoras de civismo y aquellas que no lo son. Excluye al mercado de las primeras, pero no es capaz de dar ninguna razón para ello (véase su introducción al volumen colectivo *Real Civil Society*, Londres, Sage Publications, 1998). Tal vez la causa esté en su desconocimiento de lo que significa, en una perspectiva teórico-sistematizadora, el concepto de “capitalismo”. En la p. 11 de dicha introducción señala su deseo de enfrentarse a *“la noción misma de que la sociedad en la que vivimos puede ser entendida bajo la denominación de capitalismo”*.

<sup>7</sup> A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado Moderno*, Buenos Aires, Lautaro, 1962, p. 185.

*ciencia*”.<sup>8</sup> Por otra parte, si el mercado existente en las sociedades modernas fuera tan sólo un elemento circunscrito a la economía, tal vez pudiera excluirse del contenido de la sociedad civil. Pero la realidad del capitalismo es otra, y el mercado capitalista rebasa estos confines. Como instancia esencial de los procesos de producción sociales de subjetividad, y precisamente en tanto tal, ha de ser entendido como integrante de aquella.

La importancia de la sociedad civil no fue subrayada por Gramsci como una idea que justificara la subvaloración o el olvido de la importancia de los procesos estructurales en la articulación de la hegemonía burguesa, ni mucho menos en la conformación de la hegemonía socialista. Resaltar el componente ético-cultural de la hegemonía no significó nunca, para Gramsci, desconocer el necesario componente económico de la misma. En un momento cenital de la lucha revolucionaria, en junio de 1919, había escrito: *“El que funda la acción misma sobre fraseología ampulosa, sobre el frenesí de las palabras, sobre el entusiasmo semántico, no es más que un demagogo, no un revolucionario. Lo que hace falta para la revolución son hombres de espíritu sobrio, hombres que no hacen faltar el pan en las panaderías, que hacen rodar los trenes, que proporcionan materias primas a las fábricas y saben cambiar en productos industriales los productos agrícolas, que aseguran la integridad y la libertad de las personas contra las agresiones de los malhechores, que hacen funcionar el complejo de los servicios sociales y no reducen el pueblo a la desesperanza y a una horrible carnicería”*.<sup>9</sup>

Consecuente con esto, en un pasaje de los *Cuadernos* escribió: *“si la hegemonía es ético-política, no puede dejar de ser también económica, no puede menos que estar basada en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo rector de la actividad económica”*.<sup>10</sup> Para la construcción de la nueva hegemonía liberadora, el “papel rector del núcleo dirigente” en la “actividad económica” significa algo mucho más complejo y profundo que despojar a la burguesía del control de los medios de producción y transferirlo al Estado. Implica la transformación de la dinámica interna de funcionamiento de la economía, de sus leyes de funcionamiento, de sus

---

<sup>8</sup> A. Gramsci, *Cuaderni*, edición citada, p. 1295.

<sup>9</sup> Citado en: AA. VV., *Revolución y Democracia en Gramsci*, Barcelona, Fontamara, 1981, p. 148.

<sup>10</sup> A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo ...*, edición citada, p. 55.



finalidades. Si todo modo de producción es también un modo de apropiación, la hegemonía de la burguesía sólo puede destruirse si se instaura un nuevo modo de producción, que permita una apropiación desenajenante de la realidad. La hegemonía cultural tiene su fundamento ontológico imprescindible en la hegemonía económica. Gramsci planteó el problema claramente: “¿Puede haber una reforma cultural, es decir, una elevación civil de los estratos deprimidos de la sociedad, sin una precedente reforma económica y un cambio en la posición social y en el mundo económico? Una reforma intelectual y moral no puede dejar de estar ligada a un programa de reforma económica, o mejor, el programa de reforma económica es precisamente la manera concreta de presentarse de toda reforma intelectual y moral”.<sup>11</sup> Un momento fundamental de esta transformación es explicitado en otro pasaje: “en el sistema hegemónico (se hace referencia al del socialismo) existe democracia entre el grupo dirigente y los grupos dirigidos, en la medida en que el desarrollo de la economía, y por consiguiente de la legislación que expresa tal desarrollo, favorece el paso molecular de los grupos dirigidos al grupo dirigente”.<sup>12</sup> Para Gramsci, la esencia de la nueva hegemonía anticapitalista residía en su carácter democrático, y no limitaba esa democracia solo al plano de lo político, sino que, superando los esquemas al uso en la teoría tradicional, la pensaba también en el campo de las relaciones económicas. La hegemonía económica del nuevo modo de producción no puede reducirse a una transformación de elementos cuantitativos (a saber, su capacidad de producir más máquinas y objetos de consumo, o de aumentar el consumo de bienes materiales), sino que ha de cifrarse en su capacidad de lograr la socialización de la propiedad, la introducción de la democracia económica. Es la única garantía real del “paso molecular” de las clases anteriormente explotadas al control efectivo del poder, a la conformación de la hegemonía liberadora.

El propósito hacia el que estuvieron enfocadas las reflexiones de Gramsci durante sus años de encarcelamiento, fue precisamente el del estudio de las condiciones objetivas que toda empresa política exige como condición para su realización. Distanciado por completo de las posiciones del materialismo prekantiano naturalista, presentes en el marxismo que se imponía como versión “oficial” de la III Internacional,

---

<sup>11</sup> Idem, p. 31.

<sup>12</sup> Idem, p. 200-201.

no identificaba lo objetivo en exclusivo con lo material. Lo objetivo incluía, para él, tanto el grado de desarrollo de la actividad práctica humana y sus resultados materiales como también los espirituales, las producciones ideales colectivas vinculadas a aquella. Para expresar esta unidad dialéctica entre los momentos estructurales y superestructurales, Gramsci utilizó el concepto de “bloque histórico”.

Asimilada en su valor metodológico, la categoría de bloque histórico debía evitar tanto las posiciones del economicismo como también las del voluntarismo. *“El error en que se cae frecuentemente en el análisis histórico-político consiste en no saber encontrar la relación justa entre lo orgánico y lo ocasional. Se llega así a exponer como inmediatamente activas, causas que operan en cambio de una manera mediata, o por el contrario a afirmar que las causas inmediatas son las únicas eficientes. En un caso se tiene un exceso de <economicismo> o de doctrinarismo pedante; en el otro, un exceso de <ideologismo>; en un caso se sobrestiman las causas mecánicas, en el otro se exalta el elemento voluntarista e individual”*.<sup>13</sup> De hecho, el economicismo y el ideologismo proceden de un mismo error: la no comprensión de la naturaleza orgánica del vínculo entre estructura y superestructura. Es en esta intención dialéctica donde reside el significado esencial de la noción de bloque histórico. La teoría gramsciana de la hegemonía no establece la coartada para justificar la incapacidad de un grupo revolucionario para lograr la transformación efectiva de los elementos materiales que condicionan la actividad humana, ni puede entenderse como una “teoría del palique”, que hiperboliza una supuesta capacidad eternamente movilizativa del discurso de barricada, con desprecio del papel de las influencias que sobre la acción y el pensar de los individuos ejercen las estructuras sociales objetivamente existentes. Por el contrario, el concepto de hegemonía apunta a destacar la necesaria integración y correspondencia entre los elementos que conforman la sociedad, y a analizar esta como un sistema. Fue por ello que Gramsci afirmó que un momento fundamental de la filosofía marxista reside precisamente en explicar *“cómo nace el movimiento histórico sobre la base de la estructura”*.<sup>14</sup>

Aquí es necesario hacer una precisión importante. En estos tiempos en los que, en nuestro país, se vive un cierto renacer del interés por la obra de Gramsci, algunos han

---

<sup>13</sup> A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo ...*, edición citada, p. 68.

<sup>14</sup> A. Gramsci, *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*, edición citada, p. 133.

interpretado su concepto de bloque histórico desde la óptica del viejo marxismo autoritario y centralista, confundiéndolo con bloque-alianza de clases o bloque de poder. No es eso a lo que se está refiriendo el autor de los *Cuadernos* cuando utiliza esta categoría. Si el valor de la misma se cifrara en su capacidad de indicar la necesidad, para la clase dominante, de crear una alianza con otros grupos sociales, entonces simplemente se estaría repitiendo una vieja verdad ya presente en la teoría revolucionaria comunista desde Marx. En esta lectura, simplemente se ha escamoteado la novedad de esta idea. Peor aún, se ha querido interpretar la concepción gramsciana como la repetición de la vieja consigna totalitaria que interpretó dicha alianza como creación de un bloque monolítico y homogéneo, donde las diferencias, naturales por otra parte, entre esas clases y grupos sociales aliados para la revolución desaparecen por arte de magia. Es la superposición de una lógica militar a la lógica de la lucha política, algo contra lo que Gramsci expresamente había alertado. Del escamoteo se ha pasado a la tergiversación. A diferencia de lo que algunos han afirmado después de una muy superficial lectura de su obra, la propuesta de Gramsci no consistió en repetir la vieja y sabida verdad de la necesidad de “forjar” esa alianza dentro de cada país, sino en indicar algo mucho más complejo, por cierto incomprendible para los que leen su obra desde las coordenadas gnoseológicas del marxismo dogmático y estatalista. La alianza de clases es base y condición del bloque histórico, pero éste es algo más; implica la transformación de la estructura y las superestructuras. El concepto gramsciano de bloque histórico destaca la interrelación orgánica entre la base y las superestructuras, y la imposibilidad de estructurar un nuevo sistema de relaciones sociales si no se logra esta organicidad. Con la categoría de bloque histórico se rechazan las concepciones voluntaristas sobre la posibilidad (incluso la necesidad) de construir una superestructura comunista sobre una base económica en la que aún existen, y con un peso relativamente importante, elementos de producción mercantil. La hegemonía de la clase dominante sólo se alcanza cuando se ha logrado establecer esta necesaria imbricación y presuposición entre los procesos de producción material de la vida y los procesos sociales de producción espiritual.

La construcción de la voluntad colectiva, para Gramsci, era vehículo fundamental para la articulación progresiva de la nueva hegemonía. Vio en la guerra de

posición la estrategia más práctica para garantizarla. En los *Cuadernos* escribió que “*la guerra de posición, en política, es el concepto de hegemonía*”.<sup>15</sup>

La utilización de términos extraídos del vocabulario militar no es casual. Gramsci relacionó permanentemente la lucha política y lo que denominó “arte militar”. Para él, “*toda lucha política tiene siempre un sustrato militar*”.<sup>16</sup> Con ello quiso significar que la lucha de clases preside siempre la dinámica política, y que la coerción violenta es el eslabón último e inevitable para la implantación de un nuevo poder. Pero esto no significaba para él la asunción de una óptica militarista. “*Los parangones entre el arte militar y la política deben ser establecidos siempre <cum grano salis>, es decir sólo como estímulos para el pensamiento y como términos de simplificación <ad absurdum>. ... La disposición de las fuerzas políticas no es ni de lejos comparable al encuadramiento militar. ... Fijarse en un modelo militar es una tontería: la política debe ser, también aquí, superior a la parte militar. Sólo la política crea la posibilidad de la maniobra y del movimiento*”.<sup>17</sup> La utilización de un término militar como el de “guerra de posición” para reflexionar sobre temas políticos, tenía como objetivo indicar que la obtención de la nueva hegemonía se correlaciona con un tipo peculiar de ataque a la sociedad capitalista.

Como ya indiqué más arriba, las tesis gramscianas sobre la guerra de posición no significan en modo alguno la asunción de posiciones reformistas. Se insertan dentro de su interpretación de la revolución como un proceso, y no como simple de golpe de fuerza para la toma del aparato estatal de coerción. La nueva teorización de la revolución nace, sobre todo, del análisis de las diferencias de los países europeos con respecto a Rusia. Del estudio de la naturaleza específica de la dominación capitalista en Occidente nació la reflexión gramsciana sobre los sistemas de “defensa” y “ataque” en política. La línea de “defensa” más sólida de la burguesía se encuentra en la sociedad civil. Es la realidad la que determina que “*no se puede escoger la forma de guerra que se desea*”.<sup>18</sup> La “guerra de posición” es impuesta “*por las relaciones generales de las fuerzas que se enfrentan*”.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> A. Gramsci, *Quaderni ...*, edición citada, p. 973.

<sup>16</sup> Idem, p. 123.

<sup>17</sup> A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo ...*, edición citada, p. 90-91.

<sup>18</sup> Idem, p. 93.

<sup>19</sup> Idem.

Para que la hegemonía sea sólidamente establecida, es necesario que sociedad civil y sociedad política estén igualmente desarrolladas y orgánicamente ligadas. De esa manera la clase dominante podrá utilizarlas alternativa y armoniosamente para perpetuar su dominación. Este es el caso de aquellas sociedades (a las que Gramsci denomina “Occidente”) donde se han desarrollado las relaciones sociales capitalistas, en las cuales existe “entre Estado y sociedad civil ... una justa relación, y bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil”.<sup>20</sup> En estos países, la hegemonía descansa esencialmente sobre la “dirección intelectual y moral” de la sociedad, sobre la impregnación ideológica de todo el sistema social. De ahí que cualquier tentativa por subvertir el bloque histórico deba pasar por una lucha de largo alcance para disgregar la sociedad civil: “El Estado sólo era una trinchera avanzada, detrás de la cual existía una robusta cadena de fortalezas y casamatas”.<sup>21</sup> La situación, empero, es radicalmente diferente en otros países (“Oriente”, en la terminología de los Cuadernos) donde, debido a la incompleta difusión de las relaciones capitalistas, la sociedad civil es “primitiva y gelatinosa”.<sup>22</sup>

En todo este análisis sobre la cuestión de la diversidad entre Oriente y Occidente no hay ningún elemento que autorice a pensar que se están haciendo concesiones a posiciones reformistas. El objetivo de Gramsci era el de fundar la estrategia de la revolución sobre una total autonomía ideológica, política y organizativa con relación a la democracia burguesa y la social-democracia, para preparar un bloque revolucionario en condiciones de modificar completamente las instituciones y estructuras de la sociedad burguesa.

Las tesis gramscianas sobre la guerra de posición fueron maduradas por su autor al calor de su oposición, mantenida desde la cárcel, a la decisión tomada por la III Internacional de abandonar la política del “frente único”, rechazando cualquier alianza con otras fuerzas, y de pasar a una estrategia encaminada al “asalto final”. Consideró que, además de las circunstancias políticas y sociales existentes, la estrategia de la guerra de posición podía fundamentarse en el pensamiento de Lenin: “Me parece que Ilich había comprendido que se necesitaba un cambio de guerra de maniobra, aplicada

---

<sup>20</sup> Idem, p. 95-96.

<sup>21</sup> Idem, p. 96.

<sup>22</sup> Idem, p. 95.

*victoriosamente en Oriente en el 17, a la guerra de posición que era la única posible en Occidente*".<sup>23</sup> Conscientemente, en los *Cuadernos* se sitúa esta reflexión como una prolongación del leninismo en una época en la que la III Internacional defendía una estrategia de confrontación frontal. Para Gramsci el paso a la guerra de posición no se debía a un repliegue reformista, sino que obedecía a un análisis riguroso de las condiciones objetivas para la revolución. La guerra de posición no era una mera estrategia de desgaste, sino de ataque ofensivo. Esa fórmula no fue sinónimo de un inevitable atrincheramiento en la defensiva, sino que en ella se condensaba la estrategia de una contraofensiva posible. No constituye una finalidad en sí misma, sino una modalidad para hacer posible la guerra de movimiento, la toma del poder político. Alejado del voluntarismo, el realismo revolucionario significaba la interpretación de la construcción de la hegemonía del proletariado como un proceso de larga duración basado en un estudio riguroso de la posibilidad de la revolución y en un proyecto político capaz de ir sumando posiciones en la sociedad civil. De ahí que afirmara que *"el paso de la guerra de maniobra a la de posición en política me parece la cuestión de teoría política más importante puesta por el período de después de la guerra... en la política la <guerra de posición>, una vez ganada, es decisiva definitivamente"*.<sup>24</sup> La complejidad del modo específico de hegemonía de la burguesía conducía a una nueva estrategia de lucha, en la que la destrucción del Estado burgués sólo era posible si se diluían sus bases de apoyo y se minaban sus pilares en una lucha larga y multilateral en la sociedad civil. La guerra de posición ha de utilizarse hasta que maduren las condiciones para la guerra de movimiento, pero ambas están entrelazadas. Consecuente hasta el final con el rechazo a los esquemas dicotómicos positivistas, Gramsci no pensaba que la guerra de posición suprimía el momento del "movimiento", de la ruptura, sino que se le subordina como momento táctico. No se contraponen ambos elementos, sino que se entienden en su relación funcional.

La comprensión de la necesidad de esta reformulación estratégica está condicionada, además, porque, como afirma Hobsbawm, Gramsci no consideró que *"las clases subalternas sean una especie de bella durmiente del bosque, destinada por la*

---

<sup>23</sup> A. Gramsci, *Cuaderni ...*, edición citada, p. 866.

<sup>24</sup> Idem, p. 801-802.

*magia de la historia a despertar en el momento justo*".<sup>25</sup> La clase obrera ha surgido como resultado del modo de producción capitalista, ha sido creada por la burguesía, y ha existido en el seno de la hegemonía cultural de esta clase. Su "subalternidad" es resultado de ese condicionamiento social. Los grupos revolucionarios no pueden aspirar a "encontrarlo todo hecho", a construir la nueva hegemonía cultural simplemente tomando los productos y formas de conciencia colectiva de esas clases subalternas, generalizándolos a toda la sociedad. Ya en *El Manifiesto Comunista* se había lanzado la siguiente advertencia: "*Todas las clases que en el pasado lograron hacerse dominantes trataron de consolidar la situación adquirida sometiendo a toda sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor*".<sup>26</sup> No existe algo que pudiera llamarse "un modo proletario" de apropiación de la realidad. En la sociedad capitalista, el modo burgués de apropiación es el predominante y hegemónico, pues lo ha expandido a todas las demás clases sociales. Por eso debe ser abolido, para crear uno nuevo, todavía no existente plenamente en la sociedad capitalista, presente sólo como posibilidad, como potencialidad, como conjunto de momentos específicos y aislados actuantes en el conjunto de la producción espiritual de los grupos subalternos, la cual está funcionalizada por la hegemonía burguesa. La destrucción de esa hegemonía implica la destrucción y superación de la cultura de las clases sociales explotadas. Es siguiendo esta línea de razonamiento que deben leerse las numerosas páginas dedicadas en los *Cuadernos* al tema de la cultura revolucionaria, páginas que ha sido muchas veces objeto de interpretaciones erróneas.

Al elaborar su teoría de la hegemonía, Gramsci fijó un importante punto de partida para pensar la relación entre la política y la cultura. Es de por sí evidente la centralidad de esta relación para pensar el fundamento esencial del poder, tema central de cualquier teoría política. El interés de Gramsci por esta cuestión se había manifestado ya desde los inicios de su militancia. En su artículo "Socialismo y Cultura", de 1916, afirmó que la cultura es "*organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior conciencia por la cual se llega a*

---

<sup>25</sup> Eric Hobsbawm, "De Italia a Europa", en: AA. VV., *Revolución y Democracia en Gramsci*, Barcelona, Fontamara, 1981, p. 35-36.

<sup>26</sup> Carlos Marx, Federico Engels, *Manifiesto Comunista*, La Habana, Editora Política, 1966, p. 70.

*comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y sus deberes*".<sup>27</sup> La cultura es entendida no como acumulación de conocimientos, sino como modo de pensar, y es esta interpretación la que lo lleva a destacar su nexo con la lucha política liberadora: *"toda revolución ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas"*.<sup>28</sup> En ese escrito juvenil, el nexo entre cultura y pensamiento crítico es resaltado con tanto énfasis que se llega a afirmar que *"crítica quiere decir cultura"*.<sup>29</sup> La cultura que Gramsci sitúa como condición del cambio revolucionario, evidentemente, tiene que ser una cultura crítica.

Destaquemos una afirmación contenida en el Cuaderno número 3: *"el principio teórico-práctico de la hegemonía tiene también un significado gnoseológico"*.<sup>30</sup> Se trata de una idea importante. Con ella Gramsci expresó, en forma condensada, la esencia de su ruptura con el episteme liberal, y el establecimiento de una perspectiva dialéctica para la interpretación de la política, precisamente porque con esta tesis afirmó el carácter orgánico de la relación entre política y cultura, entre poder y saber. A la luz de la misma se comprende que no es desde la filosofía desde donde se debe entender al conocimiento, sino desde la política. Las relaciones de poder funcionan como elemento condicionador del proceso de producción y difusión de las formas de saber, de los códigos de representación, de los procesos de apropiación espiritual de la realidad.

Con su teoría de la hegemonía, Gramsci planteó un conjunto de ideas inéditas para el pensamiento político hasta entonces. Ideas que prefiguraron muchas de las que, varios decenios después de la redacción de los *Cuadernos*, serían presentadas – como resultado independiente de sus propias reflexiones – por Michel Foucault. Sólo el cerco de silencio en que se intentó mantener la herencia teórica gramsciana, tanto por parte de los aparatos ideológicos de la burguesía como de las burocracias dominantes en los países del socialismo de Estado, permiten explicar el deslumbramiento con el que fueron acogidas en un primer momento las tesis foucaultianas, e incluso su rechazo

---

<sup>27</sup> Antonio Gramsci, *Antología* (selección de Manuel Sacristán), La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1973, p. 15.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 16.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>30</sup> A. Gramsci, *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*, edición citada, p. 48.



inicial por parte de ciertos sectores marxistas, desconociendo el desarrollo anterior que muchas de ellas habían encontrado en la obra del comunista italiano.<sup>31</sup>

La tesis del significado gnoseológico del principio de la hegemonía abrió una nueva dimensión para la interpretación de la política y de los procesos de dominación, en consonancia con la comprensión de la importancia y significación de la sociedad civil en la estructuración de las relaciones de poder. Gramsci apuntó a la necesidad de pensar los soportes culturales del poder y la dominación. Lo que, a su vez, implica la consideración de la subversión de esa dominación como proceso que atañe no sólo a lo económico y a lo estatal, sino también a lo cultural. *“La valorización del hecho cultural es necesario junto a lo meramente económico y político”*.<sup>32</sup>

En la base de la teoría gramsciana de la hegemonía subyace una comprensión relacional del poder. Fue esta perspectiva la que le permitió superar el reduccionismo de la concepción tradicional, que limitaba el poder a los aparatos de coerción del Estado.

A todo lo largo de los *Cuadernos* resalta el esfuerzo de su autor por pensar al poder no como un epifenómeno, ni como algo instrumental o meramente subordinado, sino como algo inherente a cada acontecimiento, presente en todo fenómeno o proceso social. De aquí algunos elementos distintivos de la reflexión gramsciana sobre la hegemonía, presentes implícitamente en ella, y que en buena medida prefiguran algunas de las ideas a las que posteriormente llegará por su cuenta M. Foucault.

Al igual que este autor francés cuarenta años después, la concepción del poder sobre la que se alzó la teoría gramsciana de la hegemonía surgió en contraposición a la interpretación que del mismo se contenía tanto en el pensamiento liberal, por un lado, como a la existente en el marxismo economicista de la II Internacional, por el otro.

La concepción liberal asume la relación de poder según el modelo del intercambio mercantil. El poder es concebido como un bien que se posee y que mediante acuerdo se cede, se aliena. Entiende que el poder estatal se constituye en una cesión originaria por parte de los individuos, y toma como punto de partida la idea de un sujeto primario de derechos naturales y poderes, sin entender que es la relación misma

---

<sup>31</sup> Véase al respecto mi artículo “De Marx a Foucault: Poder y Revolución”, contenido en: AA. VV., *Inicios de Partida. Coloquio sobre la obra de Michel Foucault*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, Cátedra de Estudios Antonio Gramsci, 2000.

<sup>32</sup> A. Gramsci, *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*, edición citada, p. 189.

de poder la que configura a los individuos. La forma de expresión del poder es invariablemente la prohibición, con lo que sus efectos serían siempre negativos, de limitación, rechazo y represión. En esencia, se trata de una concepción reductiva y unilateral del poder, incapaz de aprehenderla en la pluralidad de sus formas de existencia en las sociedades modernas.

A su vez, el marxismo economicista asume una concepción del poder que, en lo fundamental, no se aparta del patrón conceptual liberal. Coincide con ella en la idea de un poder que opera siempre negativamente, solo como represión, y en la tendencia a entender el poder como sustancia, identificable con una institución o aparatos, con algo que las clases sociales en lucha tratan de ocupar. Como consecuencia, también en este marxismo está presente una concepción no inmanentista del poder, sino de exterioridad en la ubicación de la dimensión política. El poder es entendido sólo como el Estado, y por ende como algo perteneciente en exclusiva al espacio de una superestructura que, a su vez, es interpretada como directa y mecánicamente determinada por una base económica existente antes que esa superestructura. La función del poder se limita a la de velar por el mantenimiento de las relaciones económicas de producción existentes. Una posición por lo tanto secundaria y de exterioridad respecto a lo económico, función que cumpliría exclusivamente mediante el ejercicio de la violencia.

Al contrario de estas dos teorías, que presentan una comprensión institucional del poder, que lo limita a la actividad de los aparatos de Estado, Gramsci nos confronta, desde las páginas de sus *Cuadernos*, con un poder que es siempre inmanente al medio en que se ejerce. Su gran aporte en la historia del pensamiento político y social estriba precisamente en esto, en su descubrimiento de la especificidad de la dinámica característica de la relación de poder, en el sentido de que esta no es reductible a otra instancia. El poder no es visto como una cosa que se adquiere o se pierde. El estatuto del poder no es el de “ente objeto” sino el de relación. Por ende, no es posible identificar al poder sólo con la acción represiva, de barrera, negadora de posibilidad de otra acción. Al interpretar al poder como hegemonía, Gramsci está destacando la positividad de aquel, su modo operativo también (y sobre todo) productivo, posibilitador. El poder es relación de fuerzas, actividad. Implica confrontación permanente, conflicto, contraposición de vectores. El concepto gramsciano de

“relaciones de fuerza” es clave en este sentido, pues señala la necesidad de tener una comprensión dinámica del poder, de asumirlo en la complejidad de los encadenamientos, enlaces, superposiciones e imbricación de fuerzas que se potencian o se debilitan. Es preciso estudiar ese conjunto de relaciones, esa red de “relaciones de fuerza” para poder entender como existe y se manifiesta la hegemonía. No es posible aislar una línea de fuerza de las demás, pues nunca se trata de una conexión entre un simple par de elementos.

La comprensión del carácter productivo y fundante de las relaciones de poder llevó a Gramsci a comprender que no existe ningún sector social o alguna relación social que escape al condicionamiento del poder existente. Estas ideas funcionaron como principio rector en sus reflexiones sobre la cultura y sus vinculaciones con la política y el poder.

Si comprendemos el carácter dialéctico de su pensamiento, queda entonces claro que en los *Cuadernos* no se analiza la cultura y la política, la cultura y el poder, como fenómenos separados, que sólo se relacionarían externa y tangencialmente, tal y como se hace en las teorías liberal-positivistas. Para Gramsci cultura es política, y viceversa.

El establecimiento de esta relación orgánica entre cultura y política condujo necesariamente a Gramsci a ocuparse del papel de los intelectuales en los procesos de estructuración y desestructuración de la hegemonía.

### La hegemonía y los intelectuales orgánicos.

La teoría gramsciana de la hegemonía permite comprender la relación orgánica entre la economía y la política, desembarazándola de las interpretaciones mecanicistas del marxismo vulgar. Y también nos presenta elementos esenciales para comprender la dimensión cultural de la política, a la vez que la dimensión política de la cultura. La concepción gramsciana sobre la organicidad de las funciones de la intelectualidad en la estructuración de la hegemonía en las sociedades modernas constituye un aspecto fundamental. En este capítulo me referiré al muy mentado concepto del intelectual orgánico, y a su lugar en funciones en los procesos políticos.

La así llamada “cuestión de los intelectuales” ha estado presente a todo lo largo del movimiento obrero, del movimiento comunista y del movimiento revolucionario (tres cosas que no son idénticas, y que a veces han coincidido, pero otras no). Tiene por lo tanto bastante más de siglo y medio de existencia. A lo largo de ese período, de “cuestión de los intelectuales” pasó a denotarse como “problema de los intelectuales”, y en algunos lugares y épocas llegó a constituirse en lo que, parafraseando a Freud, podemos llamar “el malestar de los intelectuales”. ¿Por qué “problema”? Puede avanzarse una primera respuesta que parece obvia: la persistencia del tema se debe a una razón de carácter ontológico-social: dadas las características específicas del modo de producción capitalista, la clase obrera no puede producir natural o espontáneamente sus propios intelectuales. Pero los necesita, porque sin intelectuales no hay ni movimiento obrero, ni comunista ni revolucionario. Marx, Lenin, Stalin, Mao, Fidel, los grandes organizadores y propulsores de la revolución comunista, no han sido otra cosa que intelectuales. Intelectuales son los que han organizado y dirigido a la clase obrera y a la revolución. Se crea así una dificultad para esa clase obrera, dificultad que tiene permanentemente que superar. Pero esa respuesta inicial no nos aclara mucho, pues la historia nos dice que la relación de contradicción no se ha dado, como pudiera pensarse superficialmente, entre la clase obrera y la intelectualidad, sino que se produce y se reproduce, permanentemente, en el seno de la propia intelectualidad vinculada a la revolución, enfrentando a una parte de ella con otra. Es algo cuando menos curioso, para no decir verdaderamente trágico, que la situación de los intelectuales en ese movimiento haya sido rica en conflictos, y más aún, en rechazos y antagonismos. ¿Para quién son los intelectuales un problema, y más aun, un malestar? Podemos decir que no se trata de la contradicción entre clase obrera e intelectuales, sino entre intelectuales e intelectuales. Más exactamente, entre un grupo de intelectuales situados en la posición de poder político dentro del movimiento comunista, y otro grupo intelectual carente de ese poder. Estos han constituido, permanentemente, un problema para aquellos. Si ya sabemos para quién son un problema, tenemos entonces que plantearnos esta otra pregunta: ¿por qué lo son?

No sería cierto afirmar que todo se reduce a la contradicción entre la intelectualidad conservadora y la intelectualidad revolucionaria. La cuestión de los

intelectuales, que no es otra cosa que la de sus funciones y papel en el movimiento comunista, ha sido planteada por los propios intelectuales que estaban activos en las filas de este o colocados en la dirección del mismo. Y muy a menudo ha tomado la forma de debates cargados de conflictos entre los miembros del primer grupo y los del segundo. De ahí que la “cuestión de los intelectuales” haya sido presentada, a lo largo de la historia del movimiento comunista, como el conflicto entre intelectuales y partido, entre intelectuales y políticos. ¿Es legítimo presentarla de esta forma? Para poder responder a esta interrogante, tenemos primero que plantearnos esta otra: ¿qué debemos entender por intelectuales, y qué por “políticos”?

Ya desde fines del siglo XIX, con el desarrollo del capitalismo monopolista y la expansión de los mecanismos de la racionalización capitalista, los más avisados representantes de la teoría social burguesa comprendieron la necesidad de estudiar las nuevas e importantes funciones que asumían los sectores sociales vinculados a la producción, reproducción y circulación del conocimiento. La teoría de Weber sobre el papel creciente de la burocracia, las reflexiones de otros autores sobre lo que se dio en llamar “la nueva clase”, etc., son ejemplos de esto. Aquí, como en otros campos, el marxismo tradicional se quedó rezagado. Podemos decir que en él existió un vacío con respecto a este tema. Su concepción sobre la intelectualidad la recordamos todos aquellos que tuvimos que lidiar con los manuales soviéticos. Se la interpretaba exclusivamente desde un punto de vista muy economicista, teniendo en cuenta sólo su tipo de actividad laboral y su relación de propiedad con los medios de producción, y se la presentaba como un sector o grupo social intermedio y ambivalente, que oscila entre la burguesía y la clase obrera. Explotada por la primera, se inclinaba a aliarse con el proletariado, pero condenada al individualismo por la propia característica del trabajo que realizan, es portadora de vicios e inclinaciones pequeñoburgueses. En conclusión, no es digna de fiar, y debe ser sometida a vigilancia permanente por la clase obrera, incluso cuando el nuevo estado socialista ya ha creado una intelectualidad nueva, proveniente de las filas de los obreros y campesinos. Y se concluía haciendo una diferenciación entre la intelectualidad científico-técnica, responsabilizada con el desarrollo de las fuerzas productivas, y por ende muy importante para la construcción de un socialismo que se entendía desde una visión cosificada, y que supuestamente realiza

una actividad sin contenido ideológico, y la intelectualidad humanista, que no contribuye al desarrollo de las fuerzas productivas, por lo que es menos importante que los ingenieros y los químicos, y que, para justificar su existencia en el socialismo, ha de devenir en propagandista de la línea del partido, reflejando en sus poemas, novelas, pinturas y esculturas, los ideales del realismo socialista, y apoyando las directivas del partido con sus investigaciones y monografías

En este alborar del siglo XXI no solo sabemos ya que esta concepción era simplista, sino también que se utilizó como justificación de políticas represivas con respecto a ciertos sectores de la intelectualidad en más de un país del así llamado “socialismo real”. Pero ella no encierra, en exclusiva, todo lo que el marxismo puede decirnos sobre la cuestión de la intelectualidad y su papel en la revolución. En la obra de Antonio Gramsci encontramos abundantes y profundas reflexiones sobre el tema.

La teoría gramsciana sobre los intelectuales cumple un conjunto de tareas: En primer lugar, está dirigida contra la falta de comprensión en el movimiento socialista del papel y la importancia de la intelectualidad en las sociedades tardocapitalistas y para la realización de la revolución socialista. En segundo lugar, también critica la visión común, de carácter idealista, que concibe a los intelectuales como un grupo que existe encima y por fuera de las relaciones de producción, y destaca la profunda inserción de este grupo social en la reproducción del sistema de las relaciones sociales, sobre todo en la modernidad capitalista. Y, por último, busca establecer las características esenciales de la actividad intelectual en su relación con la existencia y reproducción del todo social.

Es cierto que la sola mención del término “intelectual orgánico” levanta muchas ronchas, y no es para menos. Muchas veces se le ha utilizado en un sentido muy estrecho y bastante alejado del que le diera Gramsci. En un sentido en el que organicidad se identificaba con disciplina, encuadramiento, subordinación. El intelectual orgánico sería aquel que subordinaba su pensar y su acción a la disciplina debida al acatamiento de las directivas emanadas de la cúpula del organismo político al que pertenecía. Esta acepción se personificaba en la lamentable historia de las sucesivas claudicaciones de una figura como Georg Lukacs, y se expresaba a las mil maravillas en aquella famosa frase que tengo entendido se le adjudica a Louis Aragon: “*no hay verdad*

*fuera de mi partido*". Es comprensible, y del todo legítimo, que muchos intelectuales se opongan a esta interpretación, en la que la organicidad no implicaba más que la cortapisa al ejercicio del criterio.

Comencemos entonces por aclarar lo que significaba, en el pensamiento gramsciano, tanto el concepto de intelectual como el concepto de organicidad. En el vocabulario cotidiano se ha fijado la identificación del término intelectual con el creador artístico. Intelectuales serían sólo los escritores, poetas, actores, artistas plásticos, etc. Pero en Gramsci vamos a encontrar una concepción distinta. A diferencia del marxismo ramplón, buscó la identidad definitoria de éstos no en su actividad intrínseca, sino en el conjunto de relaciones sociales en el que desarrollan su función. *"¿Cuáles son los límites <máximos> que admite el término intelectual? ¿Se puede encontrar un criterio unitario para caracterizar igualmente todas las diversas y variadas actividades intelectuales y para distinguir a éstas al mismo tiempo y de modo esencial de las actividades de las otras agrupaciones sociales? El error metódico más difundido, en mi opinión, es el de haber buscado este criterio de distinción en el conjunto del sistema de relaciones que esas actividades mantienen (y por lo tanto los grupos que representan) en su situación dentro del complejo general de las relaciones sociales"*.<sup>33</sup> Este es un principio importante, pues fue el que le permitió establecer un concepto ampliado, expandido, de intelectual. Por cierto, que lo de expandido no lo digo por gusto. En los *Cuadernos de la Cárcel* encontramos una concepción expandida de fenómenos tan complejos como el Estado, la política, la sociedad civil, etc. Con ello, Gramsci cumplía un principio metodológico que caracteriza toda su obra y le proporciona profundidad y radicalidad (en el sentido de develamiento de las raíces) a su construcción teórica: investigar los fenómenos sociales desde la comprensión del carácter difuso, molecular, capilar, del poder y de las relaciones de poder. De ahí que para Gramsci - y esta es una precisión que debemos hacer desde el inicio - por intelectuales ha de entenderse a todos aquellos que desarrollan funciones organizativas en la producción, la política, la administración, la cultura, etc. No sólo los escritores y artistas, sino también los maestros de escuela, los políticos profesionales, los administradores, los técnicos, los arquitectos, etc., en tanto participan en la labor de producción, reproducción y difusión

---

<sup>33</sup> A. Gramsci, *Los Intelectuales y la Organización de la Cultura*, Buenos Aires, Lautaro, 1960, p. 14.

de valores, modos de vida, modos de actividad, principios de organización del espacio, etc., son intelectuales. En tanto el poder se estructura, existe y se ejerce en todos estos intersticios de lo social, y la hegemonía de la clase dominante se enraíza en ellos, intelectuales serán los encargados del funcionamiento del aparato hegemónico, o aquellos que con su actividad contribuyen a la construcción de espacios de contrahegemonía.

Pero además, debemos destacar que son las mismas características del modo de producción capitalista las que llevan a Gramsci a la ampliación del concepto de intelectual. Como señaló Weber, el desarrollo del capitalismo implica la expansión de la racionalidad formal o instrumental. Todos los espacios de la vida social quedan sometidos a los dictados de esa racionalidad. Ello está muy vinculado a lo que Marx denominó como mercantilización creciente de toda relación social en el capitalismo. En el capitalismo el mercado pasa a jugar un papel central. Ya no es simplemente un espacio de intercambio de equivalentes, con una significación muy limitada en la organización de las relaciones sociales, como en las sociedades anteriores, sino que en virtud de la universalización de la forma mercancía, se convierte en el mediador universal entre los individuos, el lugar donde los productos y las formas de la actividad humana adquieren su significación y su existencia social. Los sectores sociales encargados de la organización y funcionamiento de ese proceso de mercantilización expansiva son, por lo tanto, también grupos objetivamente encargados del funcionamiento de importantísimos procesos de producción de representaciones. En el capitalismo toda actividad y todo producto sociales devienen mercancía. La mercancía es un fenómeno muy complejo, pues a diferencia de lo que consideran la mayoría de los profesores de economía, la mercancía no se crea para satisfacer necesidades, sino para crear necesidades. Pero no necesidades vinculadas al desarrollo del ser humano, sino necesidades de consumo de más mercancías. El objetivo de la producción mercantil capitalista es el de crear un ser humano que sólo pueda satisfacer sus necesidades convirtiéndose en un consumidor ampliado de mercancías. El objetivo de la producción mercantil no es la producción material, sino la producción de una subjetividad social específica. Como afirmó Gramsci en los *Cuadernos*, la necesidad de “*profundizar y dilatar la <intelectualidad> de cada individuo*” como condición necesaria de existencia



del capitalismo, determina “la importancia que han alcanzado en el mundo moderno las categorías y las funciones intelectuales”.<sup>34</sup> Por ello en el capitalismo lo cultural adquiere una importancia extraordinaria para la reproducción del sistema de relaciones sociales, importancia que no tenía en los modos de producción anteriores. De hecho, las fronteras entre lo cultural y lo económico se esfuman. Lo cultural deviene parte integrante del proceso de producción, y del proceso de reproducción ampliada del valor, es decir, del proceso de producción de plusvalía, que es la esencia del capitalismo. No se puede entender la relación dialéctica que se establece entre cultura y economía en el modo de producción capitalista si no se entiende la teoría marxiana sobre el fetichismo de la mercancía, a la que ya he hecho referencia antes. La mercancía capitalista tiene que despertar en el individuo necesidades, deseos, motivaciones, para apoderarse de su subjetividad y convertirlo en un consumidor ampliado de mercancías. La mercancía tiene que tener un “efecto de llamada” sobre el individuo. El proceso de explotación en el capitalismo es algo mucho más complejo que la simple exacción del plusproducto al productor directo. Se trata de la expropiación de la subjetividad del ser humano para ponerla en función de las necesidades de la producción ampliada de valor.

Las características del modo de producción capitalista, en tanto modo de producción del sistema de relaciones sociales y de la espiritualidad humana, condiciona el surgimiento de un grupo social con un peso relativo importante, encargado de realizar una actividad intelectual que ya no es simplemente de legitimación ideológica del orden existente, o de difusión de alta cultura, sino sobre todo de aseguramiento de la reproducción material del modo de producción existente. “*El modo de ser del nuevo intelectual ya no puede consistir en la elocuencia motora, exterior y momentánea, de los afectos y de las pasiones, sino que el intelectual aparece insertado activamente en la vida práctica, como constructor, organizador, <persuasivo permanentemente>, no como simple orador ...*”.<sup>35</sup> Un grupo que está vinculado a la hegemonía de la nueva clase dominante - en este caso la burguesía - de una forma mucho más profunda y compleja que sus antecesores. Es por ello que Gramsci acuñó el concepto de intelectual orgánico. Y también el de “intelectual de masa”, para indicar la aparición y expansión de este grupo social heterogéneo, masivo y multiforme.

---

<sup>34</sup> A. Gramsci, *Los Intelectuales y la Organización de la Cultura*, edición citada, p. 16.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 15.

¿Qué significa organicidad? Es un concepto que no inventó Gramsci, sino que existe en el pensamiento teórico-social, sobre todo en el pensamiento crítico, desde fines del siglo XVIII, y que es desarrollado por la teoría crítica precisamente a partir de las exigencias de su lucha contra el positivismo. La idea de organicidad tiene como objetivo establecer la relación de dependencia interna entre dos o más objetos. Dos fenómenos son orgánicos entre si cuando uno es la condición de existencia, funcionamiento y reproducción del otro.

Por lo tanto, debemos rechazar la falsa idea de que sólo la clase obrera tiene intelectuales orgánicos, o que un intelectual orgánico es tan sólo aquel que, conscientemente, se enrola en una organización política o se decide a actuar en defensa de determinados intereses clasistas. La organicidad de un intelectual viene dada por la funcionalidad intrínseca a su actividad, en tanto ella tienda a la reproducción de la hegemonía existente o, por el contrario, a la subversión de la misma. El carácter orgánico o no de la actividad del intelectual se determina a partir del análisis de la función que ejerce en el seno de la superestructura. Toda clase necesita intelectuales. Siempre existe un vínculo orgánico entre los intelectuales y las distintas clases sociales. Sean conscientes o no de ello, los intelectuales son funcionarios de una lógica macropolítica de carácter incluyente, sea del Estado, del capital, de la clase obrera, de la nacionalidad, etc. El intelectual, en la sociedad moderna, es orgánico a la hegemonía o a la contrahegemonía, más allá de que milite o no en algún organismo político. De hecho, puede ser más orgánico un intelectual sin militancia política que otro que si la tenga, simplemente porque la actividad intelectual del primero está más vinculada orgánicamente a la reproducción de una cierta hegemonía que la del segundo. Ochenta años de distintas experiencias en el intento de construcción del socialismo permiten afirmar que la *nomenklatura*, la burocracia enquistada en las estructuras partidistas y estatales y devenida aparato de poder, no constituye en modo alguno un sector cuya actividad intelectual sea orgánica al desarrollo de una revolución comunista. El carácter de clase de la organicidad de un intelectual no depende de su voluntad, de sus inclinaciones o preferencias políticas, sino de la dimensión intrínseca de su actividad intelectual. Se puede militar en el partido comunista y no ser un intelectual orgánico del proletariado, y viceversa.

Observemos que, para Gramsci, la categoría de intelectual incluye también a los políticos. Y ello es lógico, porque los cuadros de dirección política ejercen una función esencialmente intelectual. No hay cabida entonces, desde la interpretación expuesta en los *Cuadernos de la Cárcel*, para referirse a los intelectuales y a los políticos como dos grupos necesaria y esencialmente antitéticos. Gramsci afirmó que la así llamada clase política “*no es otra cosa que la categoría intelectual del grupo social dominante*”. Todos los intelectuales ejercen una función “política”. En los países del comunismo estatista, un grupo de intelectuales logró monopolizar las funciones de dirección tanto de las instituciones públicas coercitivas (el Estado, en el sentido estrecho del término) como del aparato de dirección partidista, e intentó presentarse como la única fuerza capaz de dirigir la actividad política de las masas. Ellos, en tanto “políticos” o “dirigentes”, serían los encargados de articular y lograr la realización de la práctica política, y a los “intelectuales” (entendidos aquí en el sentido estrecho) quedaría la creación de las formas discursivas que legitimaran y facilitarían la difusión de esas formas y direcciones de la práctica política previamente establecidas. Así, la teoría pasó a entenderse como un momento secundario y posterior con respecto a la práctica. Esta maniquea interpretación alcanzó carta de ciudadanía, hasta el punto de que, en muchos círculos, la expresión “intelectualizar un problema” pasó a ser sinónimo de inútil y vacío rejeo de palabras, cuando, si tomamos los conceptos en su verdadero sentido, la percepción de la existencia de un problema, y su comprensión, son en sí mismos resultados de una actividad intelectual.

Pero frente a estas deformaciones, se alza la propia historia del movimiento comunista. Recordemos que Lenin dijo alguna vez que sin teoría revolucionaria no puede haber práctica revolucionaria. Y Gramsci, desde su experiencia como fundador y líder del partido comunista italiano, destacó que la conciencia política de una clase es, en primer lugar, autoconciencia o conciencia de sí, “*comprensión crítica de sí mismo*”.<sup>36</sup> Representa una etapa superior, pues sólo en ella se alcanza la unión de teoría y práctica. Y a continuación hizo la siguiente advertencia: “*en los más recientes desarrollos de la filosofía de la praxis la profundización del concepto de unidad entre la teoría y la práctica se halla aún en su fase inicial; quedan todavía residuos de*

---

<sup>36</sup> A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, La Habana, Edición Revolucionaria, 1966, p. 20.

*mecanicismo, puesto que se habla de la teoría como <complemento>, como <accesorio> de la práctica, de la teoría como sierva de la práctica. Parece correcto que también este problema deba ser ubicado históricamente, es decir, como un aspecto del problema práctico de los intelectuales. Autoconciencia crítica significa, histórica y políticamente, la creación de una élite de intelectuales; una masa humana no se <distingue> y no se torna independiente <per se> sin organizarse (en sentido lato), y no hay organización sin intelectuales, o sea, sin organizadores y dirigentes, es decir, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en una capa de personas <especializadas> en la elaboración conceptual y filosófica”.*<sup>37</sup>

La organicidad de la relación entre los intelectuales y la clase que éstos representan no es mecánica: el intelectual goza de una relativa autonomía respecto a la estructura socioeconómica, y no es su reflejo pasivo. Esta autonomía es, en primer lugar, consecuencia del origen social de los intelectuales. Si bien una parte de ellos, en especial los grandes intelectuales, surge directamente de la clase que representan, la gran mayoría proviene de las clases auxiliares aliadas a la clase dirigente.

A esta autonomía estructural se suma la autonomía debida a la función misma de los intelectuales como agentes de la superestructura: el intelectual no es el agente pasivo de la clase que representa, así como la superestructura no es el reflejo puro y simple de la estructura. La autonomía es, por otra parte, indispensable para el ejercicio total de la dirección cultural y política. A este respecto resultan de gran interés algunas notas escritas en los *Cuadernos* a propósito de la lectura por Gramsci de la novela *Babbitt* de Sinclair Lewis. En ellas se afirma que la existencia de una “*corriente literaria realista*” que realice “*la crítica de las costumbres es un hecho cultural muy importante*”, pues la expansión de la autocrítica significa el nacimiento de “*una nueva civilización... consciente de sus fuerzas y de sus debilidades*”. Esa autocrítica, por supuesto, han de realizarla los intelectuales orgánicos del sistema, que “*se distancian de la clase dominante para unirse luego a ellas más íntimamente, para ser una verdadera superestructura y no sólo un elemento inorgánico e indiferenciado de la estructura-corporación*”. Estos intelectuales orgánicos constituyen “*la autoconciencia cultural*” de ese sistema hegemónico precisamente porque representan “*la autocrítica de la clase*

---

<sup>37</sup> Ibidem, p. 20-21.

*dominante*".<sup>38</sup> La incapacidad de un Estado para garantizar esta función de (auto)crítica por parte de su intelectualidad orgánica, y el intento de convertir a estos intelectuales en "*agentes inmediatos de la clase dominante*", representan para Gramsci un signo inequívoco de que ese Estado no ha logrado rebasar la fase económico-corporativa y arribar a la fase ético-política. Es decir, que esa estructura estatal no ha logrado alcanzar el grado de madurez necesario para representar los intereses esenciales de las clases revolucionarias, y para poder constituirse en agente de la "reforma cultural", en fuerza que promueva la construcción de una hegemonía de un signo inverso, subvertido, liberador y desenajenante.

La actividad crítica de la intelectualidad (entendiendo por tal, como ya hemos visto, a los escritores, maestros, dirigentes técnicos, dirigentes políticos, artistas, etc.) con respecto a las nuevas relaciones sociales que se van erigiendo, es una labor de autocrítica, pues esas nuevas relaciones son estructuradas y puestas a funcionar por ella. Y es una labor necesaria, pues sólo así la revolución logra ser una empresa colectiva y consciente, y por tanto verdadera. La labor crítica de la intelectualidad es condición orgánica, y por tanto imprescindible, del desarrollo de la revolución.

Es preciso detenerse a reflexionar en la contraposición que estableció Gramsci entre el intelectual orgánico y lo que llamó el "intelectual tradicional". Algunos interpretan esto como que el intelectual tradicional es el que resiste políticamente al cambio, en el feudalismo o el capitalismo, y el orgánico el que actúa a favor del socialismo. Pero es una deformación del sentido en que se usaron estas categorías en los *Cuadernos*. Muy por el contrario de lo que muchos piensan, Gramsci creó el concepto de "intelectual orgánico" teniendo en cuenta precisamente el papel de la intelectualidad en el modo de producción capitalista, para destacar lo específico de las funciones de la intelectualidad de la burguesía a diferencia de las tareas de la intelectualidad en las sociedades precapitalistas.

En aquellas sociedades precapitalistas existió lo que Gramsci denominó el "intelectual tradicional": los sacerdotes, escribas, funcionarios del gobierno, etc., que cumplían funciones intermediarias entre las masas y los distintos aparatos del Estado, y que legitimaban el status quo. El intelectual tradicional es un retórico, que crea y

---

<sup>38</sup> *Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado Moderno*, Buenos Aires, Lautaro, 1962, p. 325.

disemina la alta cultura. No desapareció con el advenimiento del capitalismo, y Gramsci consideraba a Benedetto Croce un ejemplo de intelectual tradicional. El intelectual orgánico es un nuevo tipo de intelectual, un producto del proceso capitalista y del cambio industrial, un intelectual que deviene “*organizador técnico, un especialista en ciencias aplicadas*”. Se trata del nuevo intelectual de la racionalización y la tecnologización. A los abogados, maestros, sacerdotes y doctores, que siempre han sido incluidos en las filas de los intelectuales, Gramsci añadió ahora también a los farmacéuticos, científicos naturales, investigadores, arquitectos, ingenieros y personal técnico en general, al personal militar, a los jueces y el personal de la policía. Tal vez todos ellos no produzcan formas de conocimiento, pero juegan un papel clave en la diseminación de información al servicio de la tarea de disciplinar el cuerpo y la mente para los poderes existentes. Propagan una “estructura de sentimientos”, una racionalidad instrumental. Se trata de los nuevos intelectuales de la racionalización capitalista. Así como los aparatos coercitivos del Estado, en la sociedad política, son movilizados cuando se les necesita para asegurar el *status quo*, los aparatos de la sociedad civil promueven el “consenso espontáneo”.

Debo alertar sobre algo: las distintas nociones de intelectual que presenta Gramsci en sus *Cuadernos* no se excluyen entre sí, ni uno cancela al otro. La distinción entre intelectual tradicional e intelectual orgánico es una distinción compleja. En la historia de los intelectuales italianos, Gramsci encontró que todo grupo social crea orgánicamente uno o más estratos de intelectuales, que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función, no sólo en el campo económico, sino también en el social y el político. En este sentido, los intelectuales tradicionales de las sociedades precapitalistas fueron también intelectuales orgánicos, pues propagaban y legitimaban, estuvieran conscientes de ello o no, la concepción del mundo de la clase social que poseía el poder económico y político. A su vez, algunos de los intelectuales orgánicos del capitalismo son también intelectuales tradicionales, por su forma de actividad, que realizan en el campo de la alta cultura, desempeñando el papel de árbitros del gusto filosófico y literario, difundiendo hacia abajo, hacia el común de los mortales, las normas del buen gusto y del buen hacer. Como ya dije, Gramsci señaló el ejemplo de Croce como una figura en la que ambas caracterizaciones se integraban.

Cuando Gramsci estudió la comunidad intelectual del capitalismo, la describió como una comunidad intelectual que es tanto orgánica como tradicional a la vez. Es orgánica en tanto los empresarios capitalistas la han creado orgánicamente junto con ellos, y como condición necesaria de su reproducción como clase dominante, no sólo en el campo de la legitimación espiritual, sino también en el de su reproducción económica. Es tradicional en tanto este grupo humano, como toda intelectualidad encargada de la legitimación de la dominación, incorpora los valores predominantes y modos de ver de la clase económica dominante y produce una alta cultura acorde con estos valores. Esta comunidad intelectual, surgida orgánicamente del modo de producción capitalista, contiene tanto al filósofo y al escritor, a los organizadores de la nueva alta cultura, como también al técnico industrial, al especialista en economía política, al diseñador de los espacios urbanos, al administrador del nuevo sistema legal, en tanto ellos propagan las normas de la cultura cotidiana. Tanto aquellos como estos difunden la concepción del mundo propia del modo de producción capitalista, caracterizada por la idolatría del progreso tecnológico, la visión tecnocrática-funcionalista del progreso, y la racionalidad instrumental.

Debe hacerse notar que Gramsci diferenció una serie de comunidades intelectuales orgánicas dentro de los escalones superiores del capitalismo. Mientras que los empresarios capitalistas pueden crear una elite administrativa de economistas, ingenieros, abogados y políticos culturales para cumplir complejas tareas de organización de alto nivel, los empresarios mismos representan una especie de comunidad intelectual, en tanto ellos organizan la administración de estos niveles superiores de organizaciones sociales. Esto presupone de su parte una combinación de cualidades de liderazgo, conocimiento del comportamiento y la psicología individuales y colectivas, conocimiento técnico y capacidad económica. En los *Cuadernos*, Gramsci escribió que el modo de ser del nuevo intelectual no puede seguir consistiendo en la elocuencia, sino en la participación activa en la vida práctica, como constructor, organizador, persuasor permanente, y no simplemente como orador.

Esta concepción compleja sobre la composición de la intelectualidad orgánica tiene mucho que ver con la interpretación gramsciana sobre la hegemonía. La intelectualidad es el agente social de afianzamiento de la hegemonía, pero para Gramsci

la hegemonía no es un fenómeno exclusivamente ideológico. No utilizó este concepto como idea que justificara la subvaloración o el olvido de la importancia de los procesos estructurales en la articulación de la hegemonía burguesa, ni mucho menos en la conformación de la hegemonía comunista. Resaltar el componente ético-cultural de la hegemonía no significó nunca, para Gramsci, desconocer el necesario componente económico de la misma. En un momento cenital de la lucha revolucionaria, en junio de 1919, escribió lo siguiente: “... *el que funda la acción misma sobre pura fraseología ampulosa, sobre el frenesí de las palabras, sobre el entusiasmo semántico, no es más que un demagogo, no un revolucionario. Lo que hace falta para la revolución son hombres de espíritu sobrio, hombres que no hagan faltar el pan en las panaderías, que hacer rodar los trenes, que proporcionan materias primas a las fábricas y saben cambiar en productos industriales los productos agrícolas, que aseguran la integridad y la libertad de las personas contra las agresiones de los malhechores, que hacen funcionar el complejo de los servicios sociales y no reducen el pueblo a la desesperanza y a una horrible carnicería*”.<sup>39</sup> Años más tarde, en los *Cuadernos de la Cárcel*, insistió en que “*si la hegemonía es ético política no puede dejar de ser también económica, no puede menos que estar basada en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo rector de la actividad económica*”.<sup>40</sup> De ahí la importancia de los grupos que realizan su actividad intelectual en la organización del proceso económico, pues con ello ejercen una influencia decisiva sobre la conformación de la subjetividad socialmente establecida. Ello se reafirma en este otro fragmento: “*La base económica del hombre colectivo: grandes fábricas, taylorización, racionalización, etc. Pero en el pasado, ¿existía o no el hombre colectivo? Existía bajo la forma de dirección carismática... es decir, se obtenía una voluntad colectiva bajo el impulso y la sugestión inmediata de un “héroe”, de un hombre representativo; pero esta voluntad colectiva se debía a factores extrínsecos y se componía y descomponía continuamente. El hombre-colectivo moderno, en cambio, se forma esencialmente desde abajo hacia arriba, sobre la base de la posición ocupada por la colectividad en el mundo de la producción*”.<sup>41</sup> Es

---

<sup>39</sup> Citado en: AA. VV., *Revolución y Democracia en Gramsci*, Barcelona, Editorial Fontamara, 1981, p. 148.

<sup>40</sup> A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo*, edición citada, p. 55.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 185.



ahí precisamente donde reside la importancia de la intelectualidad orgánica revolucionaria, y de su labor crítica: sólo ella permite la estructuración, incesante y progresiva de la “voluntad colectiva” y del nuevo tipo de subjetividad social en el que se encarna.

Veamos ahora la interpretación que hizo Gramsci sobre el intelectual orgánico de la clase obrera. Como ya expliqué en un capítulo anterior, los grupos revolucionarios no pueden aspirar a “encontrarlo todo hecho”, a construir la nueva hegemonía cultural simplemente tomando los productos y formas de conciencia colectiva de esas clases subalternas, generalizándolos a toda la sociedad. Una vez más es preciso alertar contra las interpretaciones simplistas y deformadas del legado gramsciano. Gramsci no es un “populista”. No consideraba que “el pueblo”, por alguna razón milagrosa, ha logrado crear una cultura que, por “popular”, es antitéticamente diferente a la cultura de la clase en el poder, una cultura libre de toda influencia hegemónica de la cultura dominante. Sería un error pensar que la clase dominante ejerce su hegemonía sólo a través de la cultura “oficial” o “alta cultura”, y entender a la cultura popular exclusivamente como cultura de la resistencia. Esta es una concepción que, desde el punto de vista gnoseológico, repite los esquemas dicotómicos y mecanicistas, y que, desde una perspectiva política, lleva a dispensar, injustificadamente, a las fuerzas revolucionarias de la tarea, larga y sumamente compleja, de tener que construir una nueva cultura, pues conduce a la creencia de que basta con tomar algo ya dado con anterioridad a la propia revolución, entregando a la cultura popular a su dinámica interna de desarrollo, y que con ello aparecería espontáneamente la cultura revolucionaria. Esta concepción, además de establecer una coartada para las posiciones de subvaloración de lo cultural y del papel de los intelectuales (posiciones que caracterizaron a las élites dirigentes de muchos países que intentaron la construcción del socialismo), implica una posición antidialéctica, pues ignora el carácter internamente contradictorio de la cultura popular, en tanto producto social, y por ende resultado del entrecruzamiento de relaciones de fuerza de signo muy diverso, y portadora, en consecuencia, no sólo de elementos de oposición y resistencia de las clases subordinadas al poder, sino también de elementos de la hegemonía de la clase dominante. Es preciso descubrir la presencia de relaciones hegemónicas de dominación en el seno de la propia cultura de los “simples”. La noción

de hegemonía implica un elemento de consenso, no reductible al efecto ideológico del engaño o la ocultación. La concepción gramsciana rompe con los esquemas verticalistas, y establece que el poder no se impone desde arriba, sino que su éxito depende del consentimiento de los de abajo. El poder se produce y reproduce en los intersticios de la vida cotidiana. Es, por ende, ubicuo, y se halla presente en cualquier producto o relación sociales.

La cultura es siempre políticamente funcional a los intereses de las distintas clases. La clase dominante es hegemónica precisamente por su control de la producción cultural. Este es el punto de anclaje fundamental de la dominación. Es por ello que la emancipación político-económica de las clases subalternas es imposible sin su emancipación cultural. Emancipación que es también liberación de su sujeción a la cultura popular, a la cultura que ha creado bajo las condiciones de la hegemonía burguesa. De ahí que desde el punto de vista de su capacidad liberadora, Gramsci juzgue negativamente a la cultura popular, pues la considera incapaz de, por sí sola, liberar a las masas populares. Por lo tanto, éstas, para emanciparse, deben trasmutarse y abandonar los contenidos de su identidad cultural, avanzando hacia la constitución de una nueva identidad que supere a la anterior. Un elemento característico de las propuestas gramscianas consiste precisamente en que ellas marcan más el momento de la escisión que el de la continuidad entre la cultura popular y la cultura revolucionaria.<sup>42</sup>

Para Gramsci es necesario crear y difundir entre los individuos una nueva concepción del mundo. Hay que liberar a las masas de su cultura y llevarlas a una visión del mundo diferente en tanto coherente, crítica y totalizadora. La cultura popular no es concebida como un punto de llegada, sino como un punto de partida para el desarrollo de una nueva conciencia política, cuyas raíces estén echadas en la cultura popular, pero para modificarla y superarla. Esta operación exige una pedagogía adecuada y un saber apropiarse de los elementos progresivos de la cultura y del espíritu popular creativo. La nueva cultura no nace y se desarrolla por sí misma, sino que es menester organizarla y tomar medidas que la desarrollen. Es a la intelectualidad orgánicamente revolucionaria, a través de su labor de difusión de un pensamiento crítico y de una “estructura de sentimiento” acorde a ello, a quien toca tomar esas medidas. Terry Eagleton ha

---

<sup>42</sup> Rafael Díaz-Salazar, *El Proyecto de Gramsci*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 154.

explicado esto muy bien: *“Uno de los objetivos de la práctica revolucionaria debe ser elaborar y hacer explícitos los principios potencialmente creativos implícitos en la comprensión práctica de los oprimidos – sacar estos elementos, de otro modo incoados y ambiguos, de su experiencia para elevarlos al estatus de una filosofía coherente o una <concepción del mundo> ... El intelectual orgánico será así el punto de unión o el eje entre la filosofía y el pueblo, adepto a la primera pero activamente identificado con el segundo. Su meta será construir, a partir de la conciencia común, una unidad <social y cultural>, en la que voluntades de otro modo individuales y heterogéneas se unirán sobre la base de una <concepción del mundo> común”*.<sup>43</sup>

Una vez más es preciso alertar contra las interpretaciones simplistas y deformadas del legado gramsciano. Gramsci no es un “populista”. No consideraba que “el pueblo”, por alguna razón milagrosa, ha logrado crear una cultura que, por “popular”, es antitéticamente diferente a la cultura de la clase en el poder, una cultura libre de toda influencia hegemónica de la cultura dominante. Sería tener una interpretación equivocada de la concepción gramsciana de la hegemonía pensar que la clase dominante ejerce su hegemonía sólo a través de la cultura “oficial” o “alta cultura”, y entender a la cultura popular exclusivamente como cultura de la resistencia. Esta es una concepción que, desde el punto de vista gnoseológico, repite los esquemas dicotómicos y mecanicistas, y que, desde una perspectiva política, lleva a dispensar, injustificadamente, a las fuerzas revolucionarias de la tarea, larga y sumamente compleja, de tener que construir una nueva cultura, pues conduce a la creencia de que basta con tomar algo ya dado con anterioridad a la propia revolución, entregando a la cultura popular a su dinámica interna de desarrollo, y que con ello aparecería espontáneamente la cultura revolucionaria. Esta concepción, además de establecer una coartada para las posiciones de subvaloración de lo cultural que caracterizaron a las élites dirigentes de muchos países que intentaron la construcción del socialismo, asume una posición antidialéctica, pues ignora el carácter internamente contradictorio de la cultura popular, en tanto producto social, y por ende resultado del entrecruzamiento de relaciones de fuerza de signo muy diverso, y portadora, en consecuencia, no sólo de elementos de oposición y resistencia de las clases subordinadas al poder, sino también

---

<sup>43</sup> Terry Eagleton: *Ideología. Una introducción*. Paidós, Barcelona, 1997, p. 157.

de elementos de la hegemonía de la clase dominante. Es preciso descubrir la presencia de relaciones hegemónicas de dominación en el seno de la propia cultura de los “simples”. La noción de hegemonía implica un elemento de consenso, no reducible al efecto ideológico del engaño o la ocultación. La concepción gramsciana rompe con los esquemas verticalistas, y establece que el poder no se impone desde arriba, sino que su éxito depende del consentimiento de los de abajo. El poder se produce y reproduce en los intersticios de la vida cotidiana. Es, por ende, ubicuo, y se halla presente en cualquier producto o relación sociales.

La cultura es siempre políticamente funcional a los intereses de las distintas clases. La clase dominante es hegemónica precisamente por su control de la producción cultural. Este es el punto de anclaje fundamental de la dominación. Es por ello que la emancipación político-económica de las clases subalternas es imposible sin su emancipación cultural. Emancipación que es también liberación de su sujeción a la cultura popular, a la cultura que ha creado bajo las condiciones de la hegemonía burguesa. De ahí que desde el punto de vista de su capacidad liberadora, Gramsci juzgue negativamente a la cultura popular, pues la considera incapaz de, por sí sola, liberar a las masas populares. Por lo tanto, éstas, para emanciparse, deben trasmutarse y abandonar los contenidos de su identidad cultural, avanzando hacia la constitución de una nueva identidad que supere a la anterior. Un elemento característico de las propuestas gramscianas consiste precisamente en que ellas marcan más el momento de la escisión que el de la continuidad entre la cultura popular y la cultura revolucionaria.

Para Gramsci es necesario crear y difundir entre los individuos una nueva concepción del mundo. Hay que liberar a las masas de su cultura y llevarlas a una visión del mundo diferente en tanto coherente, crítica y totalizadora. La cultura popular no es concebida como un punto de llegada, sino como un punto de partida para el desarrollo de una nueva conciencia política, cuyas raíces estén echadas en la cultura popular, pero para modificarla y superarla. Esta operación exige una pedagogía adecuada y un saber apropiarse de los elementos progresivos de la cultura y del espíritu popular creativo. La nueva cultura no nace y se desarrolla por sí misma, sino que es menester organizarla y tomar medidas que la desarrollen.

Las reflexiones sobre el sentido común contenidas en los *Cuadernos* son de gran importancia para aprehender la esencia de la teoría de la hegemonía. Por “sentido común” se entiende la conciencia cotidiana, la concepción del mundo popular tradicional propia del hombre medio, la “*filosofía de los no filósofos*”.<sup>44</sup> Es una filosofía espontánea impuesta por el medio ambiente y configurada por la absorción acrítica de residuos de múltiples corrientes culturales precedentes. Se caracteriza por ser una concepción del mundo ingenua, desarticulada, caótica, disgregada, dogmática y conservadora. Su estructura interna conduce a una conciencia escindida, alienada y rígida que favorece la pasividad y la aceptación del orden social existente. En esencia, podemos decir que, para Gramsci, el sentido común constituye un obstáculo de gran envergadura para la conformación de la nueva hegemonía revolucionaria. La capacidad hegemónica de la clase gobernante (en este caso, la burguesía) se ha manifestado precisamente en su capacidad para hacer que su ideología se convierta en algo popular, común y “evidente” para todos, hasta el punto de ser asumida mecánicamente por el pueblo, que la acepta debido a su carencia de educación crítica. El sentido común es un instrumento de dominación de clase. De ahí que en los *Cuadernos* se afirme que la nueva concepción revolucionaria del mundo “*sólo puede presentarse inicialmente en actitud polémica y crítica, como superación del modo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente (o del mundo cultural existente). Es decir, sobre todo, como crítica del <sentido común>*”.<sup>45</sup> Esta valoración negativa no significa para Gramsci afirmar que “*en el sentido común no haya verdades ... significa que el sentido común es un concepto equívoco, contradictorio, multiforme, y que referirse al sentido común como prueba de verdad es un contrasentido*”.<sup>46</sup> La crítica del sentido común es un antídoto contra todo intento de desarrollar una política que no tome en cuenta las condiciones culturales que han configurado la ideología de las masas y que impiden o posibilitan la superación de la hegemonía burguesa. La construcción de la nueva hegemonía revolucionaria implica la necesidad de ejercer una acción sobre las formas espontáneas de pensamiento popular, a las que Gramsci agrupa bajo el concepto “*pensamiento negativamente original de las masas*”, y de influir positivamente sobre

---

<sup>44</sup> Idem, p. 122.

<sup>45</sup> Idem, p. 18.

<sup>46</sup> Idem, p. 125.

este, “*como fermento vital de transformación íntima de lo que las masas piensan en forma embrionaria y caótica acerca del mundo*”.<sup>47</sup>

Gramsci distingue entre sentido común y “buen sentido”, o núcleo sano de la concepción del mundo espontánea de las masas. Al hablar de “buen sentido” se refiere a la presencia, en el sentido común, de elementos de humanización y racionalidad, de elementos de un pensamiento crítico y verdaderamente contrahegemónico. El buen sentido ejerce una función crítica con respecto a las cristalizaciones y dogmatizaciones presentes en el sentido común. Es en este núcleo sano en el que deben apoyarse los intelectuales orgánicos de la revolución a los efectos de proveer de una base real para la construcción de la nueva hegemonía. La tarea no es la de aceptar la cosmovisión popular y las normas prácticas de conducta de las masas, sino la de construir un nuevo sentido común, pues el ya existente en la sociedad capitalista es incapaz de crear libremente una conciencia individual y colectiva coherente, crítica y orgánica. “*La filosofía de la praxis no tiende a mantener a los <simples> en su filosofía primitiva de sentido común, sino al contrario, a conducirlos hacia una concepción superior de la vida ... para construir un bloque intelectual-moral que haga posible un progreso intelectual de masas*”.<sup>48</sup>

Para Gramsci, la construcción de la nueva hegemonía liberadora implica la realización de una reforma intelectual y moral que sea capaz de crear una nueva cosmovisión e ideología del pueblo. No es casual que haya utilizado en los *Cuadernos* el concepto de “reforma cultural”, en vez del de “revolución cultural”, más común en el vocabulario marxista. Ello está relacionado a la valoración que hizo de la Reforma religiosa operada en el siglo XVI en Europa, en contraposición al Renacimiento. La Reforma devino un paradigma para su representación del cambio social, ya que representaba un modelo de lo que significa el desarrollo de una nueva hegemonía cultural. Gramsci estableció una comparación entre el Renacimiento y la Reforma. Aquel había originado el surgimiento de grandes intelectuales, pero no había provocado ninguna transformación efectiva en la cultura popular. La Reforma, por el contrario, había significado un cambio cultural profundo y radical, que se había expresado en la transformación de los modos de vida, los valores y las concepciones de los estratos

---

<sup>47</sup> Idem, p. 122.

<sup>48</sup> Idem, p. 19

intelectuales inferiores, de los “simples”. De la misma manera, la construcción de la hegemonía liberadora debía significar un cambio tan radical como aquel. La reforma intelectual y moral que ella ha de provocar consiste en una elevación del nivel cultural, político y económico de las clases subalternas. Una emancipación cultural que suprima el viejo modo de apropiación y los sistemas existentes de alienación ideológica mediante la creación de una nueva conciencia crítica de las masas.

La insistencia de Gramsci en la necesidad de construir un nuevo modo de pensar como esencia de la revolución, nos permite entender por qué consideró a la construcción de la nueva hegemonía como un “*hecho filosófico*”.<sup>49</sup> En los *Cuadernos* se establece la distinción entre el sentido común y el pensamiento crítico y coherente, al que se identifica con la filosofía. Las clases subalternas no tienen “*total autonomía histórica*”,<sup>50</sup> pues carecen de ese pensamiento “filosófico”. De ahí que ante los grupos que dirigen la revolución se alce como tarea imprescindible la de dotar a las masas populares con la “técnica de pensar”, puesto que el arte de operar con conceptos no es algo innato. Esa tarea, si bien difícil, no es imposible, pues “*no se trata de crear algo nuevo, sino de innovar y tornar crítica una actividad ya existente*”,<sup>51</sup> es decir, tomar la filosofía espontánea de los “simples” y transformarla en un pensamiento que logre captar la esencia de los fenómenos y descubrir sus nexos y concatenaciones, que logre liberarse de los dogmas y mitos recurrentes en el sentido común. En definitiva, ese pensamiento crítico y coherente a difundir entre el pueblo coincide “*con el buen sentido, que se contrapone al sentido común*”.<sup>52</sup> Esa técnica de pensar “*corregirá las deformaciones del modo de pensar del sentido común*”.<sup>53</sup>

Está claro que, para Gramsci, la producción de la hegemonía liberadora significa un proceso pedagógico inédito en la historia de la humanidad. Y ello por dos razones: por los contenidos a ser enseñados, y por la relación pedagógica entre educador y educado.

Como ya apunté anteriormente, en los *Cuadernos* encontramos un replanteamiento del socialismo en términos éticos-culturales. La nueva sociedad se ve

---

<sup>49</sup> Idem, p. 48.

<sup>50</sup> Idem, p. 13.

<sup>51</sup> Idem, p. 18.

<sup>52</sup> Idem, p. 14.

<sup>53</sup> Idem, p. 70.

como aquella que crea las condiciones para que las masas se apropien y produzcan un modo de pensar diferente al que ha predominado históricamente. La dominación y la explotación han marcado las características de todas las formaciones sociales existentes hasta el presente. Como premisa y resultado, a la vez, se ha universalizado un tipo de producción espiritual que reproduce la jerarquización asimétrica y la reificación, y que se caracteriza por la subordinación cognoscitiva, la asimilación acrítica, la cosificación, la enajenación, la naturalización de las relaciones sociales, la interpretación instrumental del saber, los métodos pedagógicos verticalistas y repetitivos, la persistencia del mesianismo y la modelación unilateral de los procesos del pensamiento. El socialismo estadolátrico no desestructuró esa armazón epistémica, ni se propuso la producción de un modo de pensamiento diferente, cuestionador, abierto, iconoclasta, desafiante de la autoridad y las falsas certezas, sino que intentó utilizar los viejos mecanismos de producción espiritual para crear, a marchas forzadas, la nueva sociedad. Los resultados son bien conocidos.

El objetivo es el educar a los seres humanos. Pero, ¿quién introduce la luz en la mente de los individuos? Según el esquema clásico, son otros hombres, ya educados, los que convierten a los “simples” en objetos de su actividad educativa, y son los que los conducen hacia la razón y la felicidad. Es decir, en la actividad educativa tradicional se objetualiza al otro. En esta concepción, las relaciones interpersonales dejan de ser relaciones entre sujetos, y se convierten en relaciones de un sujeto (el educador) con un objeto (el educado). La aspiración a la autodeterminación cabe tan sólo para los sujetos ilustradores, no para los individuos-objetos que son enseñados. Desde este patrón gnoseológico, la educación pierde su función emancipadora, pues cae prisionera de esta tendencia objetualizante y cosificadora. Los “simples” terminan siendo convertidos en objetos-cosas sobre las que se va a trabajar. La educación concebida según este esquema clásico (que se mantuvo en lo fundamental en los países del socialismo de Estado) se configuró bajo el signo de la dominación. Implica una asimetría de las relaciones sociales.

Hacia la crítica de esta concepción estuvo dirigida la tercera de las tesis marxianas sobre Feuerbach. En ella, por primera vez en la historia del pensamiento social, se sometió a crítica la interpretación objetualizante de las relaciones



interpersonales: *“La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad...”*<sup>54</sup>

El enfoque tradicional sobre el perfeccionamiento de la sociedad humana como acto pedagógico, divide a los hombres en dos grupos: los educadores y los educados. La deficiencia fundamental es que coloca a los “educadores” por encima de los demás individuos, y a los “educados” los deja fuera del proceso de la reflexión crítica sobre la sociedad.

La construcción de la hegemonía revolucionaria es un acto pedagógico. *“Cada relación de hegemonía es una relación pedagógica”*. Pero esa relación pedagógica *“no puede ser reducida a relaciones específicamente escolares”*.<sup>55</sup> Por ello Gramsci enfatiza en que la idea de que *“no se trata de una educación <analítica>, esto es, de una <instrucción>, de una acumulación de nociones, sino de educación < sintética>, de la difusión de una concepción del mundo convertida en norma de vida”*.<sup>56</sup> No se trata de difundir un conocimiento instrumental entre las masas, sino de universalizar la capacidad de pensamiento crítico.

Si el contenido de esa educación es diferente, también lo es su modo de realizarse. El objetivo de los grupos dirigentes de la revolución no puede ser el de mantener a los “simples” en su posición intelectualmente subalterna. *“La filosofía de la praxis... no es el instrumento de gobierno de grupos dominantes para tener el consentimiento y ejercitar la hegemonía sobre clases subalternas, sino que es expresión de estas clases subalternas, que desean educarse a sí mismas en el arte de gobierno”*.<sup>57</sup> Si la revolución socialista ha de ser la subversión de la hegemonía capitalista, y la construcción de una hegemonía de signo radicalmente diferente, en tanto humanista y liberadora, entonces la relación a establecer entre los “simples” y los grupos dirigentes

---

<sup>54</sup> Carlos Marx, *Tesis sobre Feuerbach*. En: C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1973, Tomo 1, p. 8.

<sup>55</sup> A. Gramsci. *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*. Edición citada, p. 34.

<sup>56</sup> Idem, p. 222.

<sup>57</sup> Idem, p. 234.

de esa revolución ha de estar marcada por la siguiente pregunta: “¿Se quiere que existan siempre gobernados y gobernantes, o por el contrario, se desean crear las condiciones bajo las cuales desaparezca la necesidad de la existencia de esta división?. O sea, ¿se parte de la premisa de la perpetua división del género humano o se cree que tal división es sólo un hecho histórico, que responde a determinadas condiciones?”.<sup>58</sup> La construcción de la hegemonía socialista no es sólo un proceso político, sino también gnoseológico, y es ello lo que torna el cambio político verdaderamente radical. No es posible transformar las relaciones sociales de producción capitalistas y eliminar la dominación, si las nuevas relaciones de poder siguen repitiendo los esquemas asimétricos. Es por ello que en los *Cuadernos* se establece una contraposición entre aquellas elites revolucionarias animadas de la voluntad de romper el patrón objetualizante de las relaciones intersubjetivas, y aquellas que, aunque animadas de los mejores deseos, no tienen en cuenta este importante factor, y conciben la función de las organizaciones políticas de lucha exclusivamente como la de búsqueda de una “fidelidad genérica de tipo militar a un centro político”.<sup>59</sup> La continuación de este fragmento es concluyente: “La masa es simplemente de <maniobra> y se la mantiene <ocupada> con prédicas morales, con estímulos sentimentales, con mesiánicos mitos de espera de épocas fabulosas, en las cuales todas las contradicciones y miserias presentes serán automáticamente resueltas y curadas”.<sup>60</sup>

A la luz de las experiencias históricas que condujeron al ominoso final de los experimentos anti-capitalistas en los países de Europa del Este, las ideas planteadas por Gramsci cobran un carácter admonitorio. Es imposible la construcción y mantenimiento de la hegemonía socialista si se mantienen los esquemas verticalistas y el carácter pastoral del poder. La subversión política es, en su sentido más amplio y profundo, pero también más estricto, revolución cultural. La conformación de una política para el desarrollo por primera vez libre y multilareal de la subjetividad humana, que, por lo tanto, tiene que superar los “unanimismos” impuestos y la interpretación de la unidad como excluyente de la diferencia y la discusión. Gramsci presentó de un modo nuevo el problema, vital y permanente para el marxismo, de la relación entre un centro

---

<sup>58</sup> A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado Moderno*, edición citada, p. 41.

<sup>59</sup> Idem, p. 45.

<sup>60</sup> Idem, p. 46.

organizador del proceso político – cuya existencia por demás es imprescindible – y la espontaneidad, creatividad y autonomía de las clases implicadas en la subversión del modo de apropiación capitalista. La cuestión cardinal de producir un ensamblaje entre ese centro y las formas de asociatividad revolucionarias surgidas en las propias masas en la lucha permanente por el desarrollo de la nueva hegemonía. Por ello distinguió entre el centralismo democrático y lo que llamó “centralismo burocrático”, en el que el aparato organizativo se autonomiza con respecto a las clases en lucha y pasa a defender sus intereses de autoconservación, y no los de aquellas. *“La burocracia es la fuerza consuetudinaria y conservadora más peligrosas; si ella termina por constituir un cuerpo solidario y aparte y se siente <independiente> de la masa, el partido termina por convertirse en anacrónico y en los momentos de crisis aguda desaparece su contenido social y queda como en las nubes”*.<sup>61</sup> Por el contrario, el centralismo democrático *“ofrece una fórmula elástica, que se presta a muchas encarnaciones, dicha fórmula vive en cuanto es interpretada y adaptada continuamente a las necesidades. Consiste en la búsqueda crítica de lo que es igual en la aparente disformidad, y en cambio distinto y aún opuesto en la aparente uniformidad”*.<sup>62</sup>

De ahí la importancia que Gramsci le concedió a la obtención del consenso “activo” como pieza clave de la hegemonía revolucionaria. La burguesía logra su hegemonía porque hace pasar sus intereses como intereses generales, de toda la sociedad. Obtiene un consenso que puede considerarse pasivo, pues es sólo ella, como sujeto excluyente de la reproducción social, quien fija el orden cultural existente en consonancia con lo que le sea de provecho. Pero la hegemonía liberadora sólo puede construirse si todas las clases y grupos empeñados en la subversión del modo de apropiación capitalista poseen las capacidades materiales y espirituales necesarias para plantear sus propios intereses y, en conjunto, establecer los puntos de encuentro. Para el socialismo, *“... es cuestión vital el logro de un consenso no pasivo e indirecto, sino activo y directo, es decir, la participación de los individuos aunque esto provoque la apariencia de disgregación y de tumulto. Una conciencia colectiva y un organismo viviente se forman sólo después que la multiplicidad se ha unificado a través de la fricción de los individuos y no se puede afirmar que el <silencio> no sea multiplicidad.*

---

<sup>61</sup> Idem, p. 78.

<sup>62</sup> Idem, p. 105.

*Una orquesta que ensaya cada instrumento por su cuenta, da la impresión de la más horrible cacofonía; estas pruebas, sin embargo, son la condición necesaria para que la orquesta actúe como un solo <instrumento> ”.*<sup>63</sup>

La importancia del consenso activo, y por ende de la conformación de un sustrato cultural que permita la independencia intelectual de cada individuo, confirma la idea gramsciana del papel esencial a jugar por la sociedad civil en la estructuración de la nueva hegemonía. La revolución socialista es el inicio de una larga etapa cuya finalidad consiste en la desaparición de la sociedad política y el advenimiento de lo que Gramsci denomina “sociedad regulada”. El derrocamiento del Estado capitalista no tiene como objetivo su sustitución por otra forma de Estado, sino la erección de “*una sociedad capaz de autodirección y que por ello no necesita más un Estado político*”.<sup>64</sup> La tarea del Estado transicional, surgido con la toma por las clases subalternas del aparato de poder coercitivo de la burguesía, consiste no en su perpetuación como instancia separada de la sociedad, sino en el desarrollo de una sociedad civil socialista que permita la realización de la reforma cultural que garantice la hegemonía revolucionaria.

Gramsci diferenció entre “*pequeña política*” y “*gran política*”,<sup>65</sup> por lo que me parece que es legítimo distinguir entre grandes políticos revolucionarios, o verdaderos políticos revolucionarios, en el sentido orgánico, y “pequeños políticos”. El verdadero político revolucionario concibe el poder que detenta como un instrumento en función de la realización de un proyecto ético-cultural que trasciende mezquinos intereses de grupo; el “pequeño político” no llega ni siquiera a ser un “pequeño político revolucionario”, pues no logra entender la dimensión desenajenante que necesariamente ha de tener la nueva hegemonía comunista, y agota su esfuerzo en el manejo de la coyuntura. Un estadista es un gran político revolucionario, pero también es un político revolucionario un maestro de escuela, o un director de programas de televisión, o un arquitecto, en tanto colocan su actividad intelectual en función del desarrollo de una “conciencia de sí” crítica y coherente entre el pueblo. Ellos serán siempre la piedra en el zapato de los politiquillos, el verdadero malestar en su existencia, por cuanto estos

---

<sup>63</sup> Idem, p. 193.

<sup>64</sup> A. Gramsci. *Quaderni...*, edición citada, p. 1050.

<sup>65</sup> A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, edición citada, p. 177.

últimos, pese a su posición consagrada en un calificador de cargos, no han sido, ni serán nunca, orgánicamente revolucionarios.