

LA IDEA DE LEGITIMIDAD EN EL MARXISMO CONTEMPORÁNEO: LUKÁCS Y GRAMSCI

SERGIO R. CASTAÑO

(CONICET)

RESUMEN

El artículo analiza las teorías de la legitimidad política de Lukács y Gramsci y establece una breve comparación entre ambas. En “Legalidad e ilegalidad”, Lukács critica (desde el punto de vista de una interpretación hegeliana de Marx) la legalidad del Estado burgués, así como algunas posiciones adoptadas por los socialistas a este respecto. Una evaluación adecuada del proceso histórico determina que la acción revolucionaria es legítima por principio, con una legitimidad que hace lícito cualquier acto revolucionario destinado a la conquista del poder. Sin embargo, el elemento fundamental de la lucha revolucionaria consiste en la *conciencia de clase*, i. e. la conciencia de su misión por parte del proletariado. Por su parte, la obra de Antonio Gramsci propone un cambio en la teoría marxista de la relación entre estructura y superestructura. También desde una perspectiva hegeliana, Gramsci sostiene la tesis del *bloque histórico*, integrado tanto por factores económicos como por fuerzas políticas y vigencias culturales, en el cual el papel axial lo desempeña la *hegemonía* ideológica, que tiene lugar en la superestructura –en el nivel de la sociedad civil-. A su vez, esta noción de hegemonía implica la idea de que el ejercicio de la dominación está basado en el consenso. Finalmente, se constata que Lukács anticipó algunas posiciones esenciales de Gramsci, como la atribución del papel revolucionario decisivo a un elemento *espiritual*, perteneciente a la superestructura.

PALABRAS CLAVE: Lukács – Gramsci – Legitimidad – Conciencia de Clase – Consenso.

ABSTRACT

The article aims to analyze the theories of political legitimacy of Lukács and Gramsci, and to sketch a brief comparison between them. In *Legality and Illegality*, Lukács criticizes, from the point of view of a Hegelian interpretation of Marx, the legality of the bourgeois State, as well as some positions often adopted by socialists. A proper appraisal of the historical process determines that revolutionary action is legitimate from the beginning, with a legitimacy that renders licit any revolutionary act meant for the conquest of power. Nevertheless the fundamental element of the revolutionary struggle consists upon the *class consciousness*, i. e., the proletariat's awareness of their mission. On the other side, the work of Antonio Gramsci proposes a change in the marxist view concerning the relationship base/superstructure. Also from a Hegelian perspective, Gramsci holds the thesis of the *historic bloc*, containing a set of economic, political and cultural forces, in which the main role is fulfilled by the ideological

hegemony, that takes place in the superstructure -in the level of civil society-. In turn, this notion of hegemony involves the idea that the exercise of domination is based on consensus. As a matter of fact, Lukács anticipated some Gramsci's essential positions, such as the attribution of decisive revolutionary role to a *spiritual* element, belonging to the superstructure.

KEYWORDS: Lukács – Gramsci – Legitimacy – Class Consciousness – Consensus.

I. Lukács y la conciencia de clase

1. *Historia y conciencia de clase*

György (germanizado en Georg) Lukács (Budapest, 1885-1971) fue alumno de Lask, Simmel, Windelband y Rickert, y frecuentó también en su juventud el círculo de Max Weber. Orientado hacia la filosofía de Dilthey y más tarde hacia el marxismo, llevó a cabo en *Historia y conciencia de clase* (1923) una de las más significativas relecturas del pensamiento de Marx, en clave hegeliana.

Lukács tercia en los debates suscitados en el seno del marxismo durante el primer tercio del siglo respondiendo las aporías planteadas por las interpretaciones neokantianas y evolucionistas del pensamiento marxista con una obra de perdurable vigencia y objetiva valía. En ella se destaca -en contra de la idea de un devenir histórico “objetivo” gobernado por leyes propias, y respecto del cual todo acto de conocimiento no podía sino constituir un “reflejo”- que transformación y conocimiento del mundo constituyen momentos de una unidad dialéctica. Por otra parte, el hombre sólo es sujeto de la Historia en la medida en que niega el mundo como mero dato y el conocimiento como meras percepción y contemplación. En esa línea, a la teoría del conocimiento como reflejo (que fue también sostenida por Lenin) Lukács le opone un proceso histórico consonante con el desarrollo de la conciencia de ese proceso por parte del proletariado. Para nuestro autor el socialismo no es un imperativo categórico, en el sentido de un *valor* desvinculado de los “hechos” (a la manera neokantiana); como así tampoco una *necesidad histórica*. La conciencia proletaria conoce y transforma el mundo, dando cumplimiento así a la esencia

de la humanidad -entendida como una realidad superior, sustraída al conocimiento empírico-, esencia que preside el desenvolvimiento histórico y se realiza en el futuro. La realidad, pues, consiste en una *totalidad* en sentido hegeliano, desde la que se explica el sentido de cada una de sus partes (momentos) y en la que se supera la distinción entre sujeto y objeto³².

Geschichte und Klassenbewusstsein está integrada por una serie de escritos que en su casi totalidad habían sido publicados entre 1918 y 1922, salvo dos, entre los cuales el extenso estudio sobre la “cosificación (*Verdinglichung*)”. Nosotros abordaremos exclusivamente las consideraciones relativas al tema de legitimidad y legalidad desgranadas por Lukács en el breve trabajo de 1920 titulado “Legalidad e ilegalidad”³³. El texto se halla encabezado por la Tesis III sobre Feuerbach, en que Marx señala el papel causal del hombre en la educación y en la modificación de las circunstancias que a su vez moldearán al hombre³⁴. Esta mención, como se verá, no es ociosa respecto de la inteligencia de las ideas de Lukács.

2. Vigencia del poder y conciencia de clase

En el capítulo “Legalidad e ilegalidad” Lukács se aplica a resolver el problema de la relación entre revolución proletaria y legalidad en el marco de

³² Para esta síntesis del pensamiento de Lukács –en particular en *Geschichte und Klassenbewusstsein*– cfr. Leszek KOLAKOWSKI, *Las principales corrientes del marxismo*, trad. J. Vigil Rubio, Alianza, Madrid, t. III, pp. 268 y 290-292. Sobre la noción de totalidad en *Historia y conciencia de clase* vide en esta obra el capítulo “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”. La *totalidad* es para Lukács la clave del pensamiento de Marx –y la del suyo propio–, remarca Kolakowski, quien señala otros relevantes corolarios de la asunción de tal idea por Lukács (cfr. KOLAKOWSKI, *op. cit.*, pp. 260 y ss.). En lo concerniente a la filiación hegeliana de la idea de totalidad, cfr. Sergio R. CASTAÑO, *Orden político y globalización*, Ábaco de Rodolfo Depalma, Buenos Aires, 2000, cap IV: “El Estado como substancia ética en Hegel”, en el cual se han estudiado algunos corolarios filosófico-políticos fundamentales que se desprenden del idealismo metafísico. Remitimos a esa interpretación –y a los textos de Hegel allí citados– en todos los casos en que en este artículo se aluda a la influencia del idealismo hegeliano en las posiciones jurídico-políticas de Lukács y de Gramsci; sobre este tema vide también *infra*, cita 22.

³³ Lo hacemos tomando en cuenta el texto publicado en 1923, en la edición original de la obra que, como se ha dicho, a lo largo de décadas fue objeto de aclaraciones y rectificaciones (*autocríticas*) por el autor, tendientes a conciliarla con la ortodoxia soviética. Nos servimos de la traducción francesa de Kostas Axelos: Georg LUKÁCS, *Histoire et conscience de classe*, trad. Kostas Axelos y Jacqueline Bois, Les Édition de Minuit, Paris, 1960, prefacio de Kostas Axelos.

³⁴ Cfr. la tesis III en Karl MARX, en *Die Frühschriften*, Alfred Kröner, Stuttgart, 1953: *Thesen über Feuerbach*, pp. 339-340.

las grandes coordenadas del pensamiento marxista. Ante todo, dice el autor, debe repararse en que la presente cuestión se vincula con aquella más general de la violencia organizada. Ahora bien, la violencia organizada no es sino la substancia del derecho y del Estado, los cuales constituyen una función económica y social. Pero esta función, a su vez, aparece como una manifestación ideológicamente sustentada; es por ello que el poder vigente es visto por los hombres a él sujetos como una necesidad. La sumisión al poder, aunque no surja de un acuerdo espontáneo, con todo nunca deja de ser voluntaria. Lukács aclara esa idea gráficamente: la violencia organizada es capaz de imponerse a los espíritus recalcitrantes; pero no podría mantenerse en vigencia si *siempre* debiera imponerse como violencia. Cuando tal ocurre es que la estructura de poder no refleja ya las condiciones de producción, razón por la cual el orden establecido tampoco se reflejará como una necesidad en la mente de los dominados. Y entonces la revolución estará a las puertas.

Es en este punto donde Lukács introduce un elemento teórico de alta importancia, en torno del cual se delinea parte de la originalidad que reviste *Historia y conciencia de clase* para el decurso doctrinal del marxismo. En efecto, agrega enseguida el autor, sin negar que la mutación de la forma de la violencia organizada reconozca una base económica, no obstante ella no sería posible de no mediar la creencia en la factibilidad del reemplazo del orden vigente. Tal creencia se manifestará tanto entre los dominadores cuanto entre los dominados. En otros términos, si la revolución en el ámbito de la producción es condición necesaria para la mutación en la estructura del poder coactivo, jurídico-político; de todas maneras la efectiva liquidación del orden existente no tendrá lugar sino por la acción de hombres afectiva e intelectualmente emancipados de ese orden³⁵.

³⁵ La idea subyacente a estos desarrollos, a saber la de que la conciencia no es un epifenómeno (*Randerscheinung*) del proceso histórico, reconoce antecedentes y fundamentos en la entera formación filosófica y política de Lukács. Refiriéndose al artículo de 1920 „Die moralische Sendung der kommunistischen Partei”, en el que Lukács manifestaba que „el Partido comunista es la expresión organizadora de la voluntad revolucionaria del proletariado”, observa George LICHTHEIM: “Tal formulación, que se acomodaba más a Rosa Luxemburg que a Lenin, se remitía a tiempos anteriores a 1914, cuando Lukács se había comprometido políticamente con el ‘decisionismo’ anarcosindicalista de Szabó y Sorel. A ella subyacía una posición espiritual que estaba en plena consonancia con el moralismo, que recibió a través de la mediación de su maestro y amigo Lask” (George LICHTHEIM, *Georg Lukács*, trad. Ch. Barth, Deutscher Taschenbuch, Munich, 1971, p. 38).

El proceso de emancipación intelectual y afectivo, causa decisiva de la revolución, no se opera de modo simultáneo y mecánico con la evolución económica. Como pura emancipación ideológica puede manifestarse –y a menudo lo hace- cuando todavía no aparece sino la tendencia a la crisis en el plano del orden económico. Es entonces cuando la teoría extrae las consecuencias más extremas de los síntomas visibles, y construye una realidad futura verdadera que se opone a la actual, falsa (es el caso del derecho natural burgués prerrevolucionario). Pero, por otro lado, el antiguo orden no desaparece de las conciencias por entero sino durante e, incluso, tras la revolución (ver *infra*, 4.). Esa liberación interior, en el plano de la conciencia, exige que la clase proletaria, sujeto de la revolución, advierta la conexión necesaria entre las manifestaciones inmediatas de la hecatombe que conmueve la estructura social en su totalidad –incluyendo el *modus vivendi* de los actores mismos de la revolución- y el proceso que lleva inexorablemente hacia el fin del capitalismo.

Precisamente el carácter revolucionario del marxismo se muestra en el sentido que descubre en el proceso de liberación. La esencia de éste trasciende los fenómenos históricos efímeros, bajo la forma de actos aislados de resistencia contra el orden opresor, los cuales por sí mismo no bastan para consumir la revolución. Ellos sólo cobran auténtica significación en la medida en que se integran como partes de un proceso total orientado hacia el futuro. Pero el marxismo pone de manifiesto asimismo que la tendencia del proceso histórico no constituye un ideal, i. e. no es una “utopía”, sino que consiste en el proceso esencial de la Historia. Ahora bien, el sentido implícito del proceso histórico no se descubre sino a través de la conciencia que el proletariado toma de esa esencia dinámica inmanente a la Historia³⁶.

3. El sentido del Estado en el devenir dialéctico

³⁶ Hasta aquí LUKÁCS, *op. cit.* ed. cit., pp. 294-297.

El Estado, para el marxismo revolucionario, es un factor de poder contra el que se organiza el proletariado, y no una institución elevada por sobre las clases, cuya conquista se disputan proletariado y burguesía. Quienes lo ven de esta última manera tienden a juzgar que la lucha revolucionaria no afecta la validez de las leyes del orden establecido. Con tal premisa, el objetivo será entonces la reforma de las leyes vigentes y la entrada en vigor de otras que las reemplacen con contenidos socialistas. Lukács desestima y critica acremente tal tesis. Los “oportunistas” que la sostienen se asemejan al delincuente común que transgrede la ley sin por ello negar su validez: de análoga manera, quienes aspiran a mutar la substancia del régimen por la vía de la reforma legal están reconociendo la validez del orden establecido³⁷. Como en el caso de la delincuencia común, incluso las violaciones particulares del orden establecido por parte de socialistas (imbuidos de tal criterio) no comprometerán la estabilidad de la legalidad capitalista. Ver el Estado como un objetivo a conquistar y no como un obstáculo a eliminar equivale a perder la batalla antes de comenzarla, sentencia nuestro autor³⁸.

Es evidente que Lukács ve la realidad del Estado (en el sentido de concreción institucionalizada de la comunidad política) como un momento del devenir dialéctico de la lucha de clases en la Historia. Tal concepción se vincula con el principio marxista de la superación y extinción del Estado -como aparato de represión clasista- con el advenimiento de la sociedad comunista (“sociedad orgánica”, dirá Gramsci). De allí su crítica a los resabios ideológicos que animan a los estratos sociales impregnados de educación capitalista. La acción revolucionaria, afirma, debe abstenerse de revestir el régimen de la dictadura del proletariado con el manto del prestigio abstracto del Estado *ut sic*. En tanto momento dialéctico de incoada reabsorción del aparato de poder en la sociedad sin clases, el orden revolucionario tiene en sí mismo el fundamento de su validez. Por ello debe apelar a su propia autoridad y no a la del “Estado”,

³⁷ Más adelante, en el mismo sentido, nuestro autor condena “las ilusiones perniciosas sobre la democracia y el pasaje pacífico al socialismo” (*op. cit.*, p. 303).

³⁸ LUKÁCS, *op. cit.*, p., 297.

incluso en el estadio en que el orden proletario conserva todavía condición estatal³⁹.

4. Legitimidad y conciencia histórica

La lectura revolucionaria (la única esencial y verdadera⁴⁰) de la realidad del Estado lo muestra como un fenómeno histórico llamado a ser superado, del que es preciso detectar los puntos débiles que permitan debilitarlo y minarlo. Sea como fuere, la fuerza de todo Estado –y, *a fortiori*, del Estado capitalista– radica en que su existencia y la validez de sus normas son aceptados por los hombres: el factor decisivo que lo sustenta es el modo en que aparece en la conciencia de los hombres, subraya Lukács⁴¹. Esta afirmación del autor se integra en un planteo de mayor alcance aun. Según su tesis, a pesar del carácter brutal que asume la coacción ejercida por el aparato del Estado, el poder de éste, como el de toda sociedad, “es un poder espiritual”. Ello comporta, a su turno, que la liberación del poder del Estado se operará a través del conocimiento, pero no de un conocimiento abstracto y teórico, sino de uno “práctico-crítico”, al decir de Marx, esto es, de la conciencia que se objetiva en praxis transformadora del mundo real⁴². En la lucha revolucionaria el

³⁹ LUKÁCS, *op. cit.*, pp. 300 y 304.

⁴⁰ Así sintetiza Kolakowski la noción de conciencia de clase en Lukács, cuya configuración teórica debe sin duda no poco al idealismo de Hegel: “La ‘conciencia proletaria’ no ha de entenderse como la conciencia de la clase proletaria, ni como una suma o promedio de sus conciencias individuales. Debe haber una distancia entre la conciencia empírica de los trabajadores reales y la ‘verdadera’ conciencia de clase del proletariado. La primera no se empareja nunca con la última, pues es esta ‘verdadera’ conciencia la que constituye la fuerza motriz de la historia, y su vehículo es el Partido –una forma especial de existencia social, un mediador necesario entre el movimiento espontáneo de los trabajadores y la totalidad de la historia-. Lo que piensen los trabajadores individuales, ya sea unánime o mayoritariamente, carece simplemente de significación en relación al contenido de la conciencia proletaria” (KOLAKOWSKI, *op. cit.*, pp. 274-275; cfr. también pp. 264-267). Para este tema en *Historia y conciencia* de clase *vide* los capítulos “La conciencia de clase” y “Observaciones metodológicas sobre la cuestión de la organización”.

⁴¹ LUKÁCS, *op. cit.*, pp. 298.

⁴² *Ibid.*, p. 300. La fundamentación de Lukács en la filosofía como praxis del joven Marx se ve confirmada por las explícitas menciones del propio autor. Precisamente las *Tesis sobre Feuerbach*, citadas y aludidas por Lukács desde el comienzo de este texto (*vide supra*, nota 3), ofrecen una versión del marxismo en la que el idealismo hegeliano –radicalizado como filosofía de la praxis– resuelve dialécticamente en la inmanencia del sujeto histórico tanto la consistencia

proletariado alcanza la conciencia de su vocación histórica, y con ella la certeza de la legitimidad de su dominación y del proceso que lo ha llevado al poder. Es esa conciencia la que lo libera de la prisión ideológica impuesta por la cultura capitalista. Si no se ha desembarazado de ella, el proletariado sigue respetando la legalidad burguesa aun cuando ya detente el poder, y esta hipoteca espiritual hace que actúe y gobierne con sentimientos propios de un “usurpador”, y no del “soberano legítimo”, observa Lukács.

Por el contrario, la verdadera valoración del proceso histórico determina como legítima la acción revolucionaria desde sus comienzos, con una legitimidad que torna asimismo legal cualquier acto revolucionario dirigido a la conquista del poder. Ahora bien, una vez éste conquistado, la independencia espiritual respecto del derecho burgués debe profundizarse y dejar ya lugar a la plena conciencia en la legitimidad de la revolución. Se trata, remarca Lukács, de una evolución en línea recta de la conciencia de clase del proletariado, no obstante la metamorfosis operada en el paso desde la mera liberación de la cultura burguesa a la conciencia plena de su vocación histórica.

II. Gramsci y la hegemonía cultural

1. Los presupuestos

1.1. La sociedad civil en Gramsci

En un esclarecedor trabajo sobre la originalidad de Antonio Gramsci (Cerdeña, 1891-Roma, 1937) como pensador marxista⁴³, Norberto Bobbio establece dos ejes principales sobre los cuales discurre la innovación doctrinal gramsciana. Ambos giran en torno de la noción de sociedad civil. Marx había

ontológica de la naturaleza humana cuanto las distinciones Dios-mundo, sujeto-objeto y teoría-práxis.

⁴³ Norberto BOBBIO, “Gramsci y la concepción de la sociedad civil”, en *Gramsci y las ciencias sociales*, trad. J. Aricó, C. Manzoni e I. Flambaum, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1977.

caracterizado a la sociedad civil como “el complejo de las relaciones materiales entre los individuos en el seno de un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas” (*La ideología alemana*). Ahora bien, ese complejo total de relaciones de producción pertenece, en Marx, al momento de la estructura, es decir, al momento subyacente y determinante de los elementos políticos, jurídicos, artísticos, religiosos, ideológicos en suma, que se integran en el momento de superestructura. En cambio (y he aquí la primera innovación), Gramsci ubica a la sociedad civil en la superestructura; ésta alberga, entonces -además de la sociedad política o Estado-, al conjunto de los “organismos privados” que constituyen el núcleo de las relaciones ideológico-culturales: tal la sociedad civil de Gramsci. Así pues, cuando el filósofo italiano revalorice el papel de la sociedad civil ya no estará poniendo sobre el tapete el carácter determinante de las relaciones de producción, sino la presencia protagónica de la *Weltanschauung* colectiva en el devenir histórico. Esto significa que el papel determinante -al haber variado la sede y la naturaleza de la siempre protagónica sociedad civil- ya no lo desempeñará el momento estructural, sino el superestructural. Resume Bobbio:

el momento *ético-político*, en cuanto momento de la *libertad* entendida como conciencia de la *necesidad* (o sea de las condiciones materiales) domina el momento *económico*, mediante el reconocimiento de que el *sujeto activo* de la historia hace de la *objetividad*, reconocimiento que permite resolver las *condiciones materiales* en instrumento de acción (...)⁴⁴.

Pero aquí damos con la segunda innovación importante. En Gramsci, las instituciones políticas y jurídicas, el “Estado” como aparato de control y coacción, ya no aparece como determinante de los modos de pensamiento (arte, filosofía, religión: en suma, la “ideología”). Antes bien, las ideologías resultan las fuerzas motoras y creadoras de la Historia⁴⁵. Así pues, la sociedad

⁴⁴ Ibidem, p. 82 (subrayados de BOBBIO).

⁴⁵ En efecto, la noción gramsciana de hegemonía se vincula estrechamente con la de ideología, afirma Duncan KENNEDY, en la medida en que la hegemonía se refiere a “la adquisición del

civil ha tornado activo al momento pasivo (la superestructura), y se ha convertido en positiva frente al elemento negativo (el Estado como aparato represivo)⁴⁶. Es en este contexto donde se perfila la relevancia que asumirá en Gramsci la noción de *hegemonía* cultural.

1.2. *Gattungswesen* marxista y libertad gramsciana

Al analizar el *dictum* de Feuerbach “el hombre es lo que come”, Gramsci plantea la cuestión de la naturaleza humana⁴⁷. Para él esto se vincula con la posibilidad de crear una ciencia o filosofía del hombre que parta de una abstracción donde se encierre todo lo “humano”. Ahora bien, ese concepto unitario, afirma Gramsci, no puede constituir un “punto de partida” que encierre un conjunto de notas esenciales, determinadas, universales. Esa idea no sería sino un “residuo teológico y metafísico”, en tanto suposición de un núcleo específico inalterable. Tal naturaleza no existe como algo ontológicamente dado, ni desde el punto de vista biológico ni desde el espiritual. Por el contrario, el hombre es el conjunto de las relaciones sociales y esas relaciones se expresan a través de grupos diversos, que establecen una unidad de carácter dialéctico. En la misma línea, cabría también decir que el hombre es la Historia. En cualquier caso, no se halla lo humano en cada individuo, sino en el devenir del género humano, dice Gramsci adhiriendo a la idea del “ser genérico” marxista. La utopía de una igualdad de naturaleza que se reconduce a la condición de hijos de Dios es una aspiración sentimental, que oculta la realidad del proceso dialéctico que se cumple en la Historia. En ese proceso toda igualdad –por ejemplo, la de la “naturaleza humana”- vale sólo en tanto se tiene conciencia de ella. Más adelante Gramsci explicará en qué consiste ese “valer”:

consenso de los gobernados”, gracias al cual “el ejercicio de la dominación se opera a través de la legitimidad política antes que de la fuerza” (cfr. “Antonio Gramsci and the legal System”, en *ALSA Forum*, vol. VI, n° 1 -1982-, p. 32).

⁴⁶ “Lo que faltaba [en el marxismo] era la noción misma de las modificaciones y del vuelco de las relaciones del poder en la sociedad”, dice Palmiro TOGLIATTI en “Gramsci y el leninismo”, en Palmiro Togliatti, Cesare Luporini, Gaetano dell Volpe (eds.), *Gramsci y el marxismo*, trad. V. Minardi, Buenos Aires, Proteo, 1965, p. 19.

⁴⁷ GRAMSCI, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, trad. I. Flambaum, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997, pp. 36-38.

las condiciones objetivas que la Historia provee para transformar el mundo requieren todavía que el hombre las conozca y se sirva de ellas; es decir, quiera servirse de ellas. Así pues, el hombre es un “bloque histórico”, compuesto de elementos individuales y subjetivos y de elementos de masa y objetivos. Y es, asimismo, libertad concreta⁴⁸.

Como en el caso de la naturaleza humana, también la igualdad entre filosofía y política y entre pensamiento y acción cobran realidad en la filosofía de la praxis (“la única ‘filosofía’ es la historia en acción”). Por ello, concluye Gramsci, cabe celebrar la realización de la hegemonía leninista como un gran acontecimiento metafísico.

1.3. Idealismo y filosofía de la praxis

¿Tiene la filosofía de la praxis –en sentido profundo y fundamental– otros presupuestos idealistas, además de la superación ontológica del individuo humano en tanto ente particular (*vide infra*, nota 22)? Creemos que debe darse una respuesta afirmativa, basada en el carácter constructivista del marxismo en general (cfr. *Tesis sobre Feuerbach*) y del marxismo gramsciano en particular. Al respecto, es ilustrativa la posición de Gramsci acerca del “problema de la objetividad de lo real”, objetividad afirmada de modo concorde por “el catolicismo y el aristotelismo”. Gramsci, sintomáticamente, crítica al *Ensayo popular de sociología*, de Nicolai Bujarin, por haber sostenido la permanencia y objetividad de la materia de una manera que recordaba a la “metafísica aristotélica”⁴⁹. En esa crítica, Gramsci coloca a la filosofía de la praxis como una forma de subjetivismo entroncada con el idealismo de Hegel (“la forma más completa y genial de esta concepción”). El subjetivismo, que sirvió para poner en tela de juicio la trascendencia y el sentido común realista, encuentra su culminación en el historicismo de las superestructuras, es decir, en la filosofía

⁴⁸ Ibidem, pp. 41-42.

⁴⁹ “El historicismo total y la idea de que la praxis colectiva es la única realidad absoluta, determinante de si una cuestión o respuesta es o no significativa, es una negación del materialismo, pues es una negación de cualquier tipo de metafísica” (KOLAKOWSKI, *op. cit.*, t. III, p. 234)

de la praxis gramsciana⁵⁰.

Ahora bien, tal carácter idealista, en nuestro autor, viene unido a un significativo reconocimiento del valor del consenso –el cual constituye una marca distintiva del pensamiento de Gramsci-. Cabe señalar que el idealismo podría manifestarse a través de la afirmación del mero necesitarismo metafísico, o, ya en la praxis, a través del exclusivo o cuasi exclusivo protagonismo de la acción de minorías. Precisamente la fuente inmediata de Gramsci, el leninismo, había privilegiado ese último factor político, a saber, la acción violenta del Partido como vanguardia de una clase redentora apenas conciente aún de su misión. Sin embargo, los principios gramscianos extreman el *pondus* constructivista del marxismo -ya latente en las *Tesis sobre Feuerbach*- y erigen a la hegemonía cultural en factor decisivo de transformación histórica, concediendo así la primacía revolucionaria a los factores ideológicos (i.e., espirituales)⁵¹.

2. Hegemonía y consenso

2.1. La composición de la superestructura

Para comprender el papel de la noción de hegemonía, como consenso cultural (en sentido amplio), debemos previamente delinear la composición de la superestructura y el carácter de sus elementos constitutivos. Gramsci llama

⁵⁰ GRAMSCI, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, pp. 125 y ss. Sobre las implicaciones políticas de esta posición gnoseológica-metafísica, cfr. Flavio CAPPUCCI, *Antonio Gramsci: Cuadernos de la cárcel*, Madrid, 1978, pp. 168 y ss.

⁵¹ Un ejemplo histórico concreto de esta diferencia en la concepción de la acción marxista para la conquista del poder lo brinda, en Argentina, el caso del jefe del Ejército Revolucionario del Pueblo, Mario Roberto Santucho. Éste, que llevó adelante la lucha revolucionaria según los cánones militares de Lenin, no había descuidado -antes al contrario- el estudio de los teóricos del marxismo. Pues bien, su principal biógrafa, María SEOANE, refiere que, en efecto, Santucho “se volcó [...] a idealizar la construcción de un partido revolucionario con las pautas leninistas”; y, en esa línea, juzga que “[l]as escasas lecturas de Rosa Luxemburgo y Gramsci pesarán [negativamente] en la futura concepción de Santucho de la política como consenso y en la relación de los intelectuales con su movimiento, así como en la de la democracia al interior de la organización revolucionaria” (cfr. María SEOANE, *Todo o nada*, Buenos Aires, Planeta, 1991, pp. 295-296).

“bloque histórico” al conjunto de estructura y superestructura⁵². No debe llamar la atención que una singular situación histórico-social reciba el mismo nombre que hemos visto usar para denominar al hombre, ya que los presupuestos idealistas que Gramsci -recibidos de Hegel a través de Marx⁵³- explican que la categorización ontológica del individuo venga a coincidir, en definitiva, con la de la sociedad (históricamente configurada).

La superestructura podría identificarse con el Estado, si se toma este término en su acepción lata. Estrictamente, el “Estado” (así concebido, absorbiendo en su realidad la entera superestructura) se compone de dos momentos: la sociedad civil y la sociedad política. Ésta última, en línea con el marxismo tradicional, se identifica con el aparato de coerción; es el Estado en sentido estricto. La sociedad civil, por su parte, constituye el “aparato privado” que ostenta la propiedad de la hegemonía. En realidad, Gramsci llama derechamente “hegemonía” a la sociedad civil. Esto significa que cuando se menciona al Estado en sentido amplio se alude a un aparato coercitivo apoyado por el consenso hegemónico del (o los) grupos formadores de la cultura del pueblo (en la Italia de Gramsci, la sociedad civil era todavía, principalmente, la Iglesia católica). En síntesis, no habría gobierno ni control coactivo organizado estable si no hubiera un sustento hegemónico (como principios informadores de la cultura del pueblo) en el plano de la sociedad civil. Gramsci es formal en la necesidad de distinguir –por lo menos en lo que toca a su entorno histórico- entre sociedad política y sociedad civil. El Estado no se identifica con la primera⁵⁴.

Precisamente, al definir el Estado (aquí también, en sentido amplio), Gramsci se refiere al “complejo de las actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino también logra obtener el consenso activo de los gobernados”⁵⁵. Nótese hasta qué punto el momento representado por el dominio, como efectiva vigencia de un orden

⁵² GRAMSCI, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, p. 46.

⁵³ Concedido que, como sostiene el propio HEGEL, el idealismo consiste en postular la *idealidad –como no realidad- de lo particular*. Sólo en el todo –superador de lo individual abstracto- encontramos la realidad concreta (sobre la “*Idealität des Besonderen*” en HEGEL cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, pgf. 321-4).

⁵⁴ GRAMSCI, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, trad. J. Aricó, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997, pp. 156 y158.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 95-96.

coactivo respaldado en la fuerza, supone intrínsecamente la presencia del consenso por parte de la sociedad civil. En efecto, de entre los grupos particulares que integran a ésta última, uno o más de uno prevalece, ya relativa, ya absolutamente; y constituye, de tal manera, el “aparato hegemónico” que subordina culturalmente al resto de la población. Tal hegemonía es, dice Gramsci, la “base del Estado, entendido estrictamente como aparato gubernativo-coercitivo”⁵⁶. El Estado como “Estado gendarme” -la hipótesis liberal⁵⁷-, con la función única de velar por el orden público y el cumplimiento de la ley, no existió jamás, sentencia Gramsci. En tal régimen la *dirección* (aquí aparece un término clave en Gramsci⁵⁸) del desarrollo histórico está en manos de las fuerzas privadas de la sociedad civil. Ésta es también el Estado; *rectius*: “es el Estado mismo”⁵⁹.

2.2. La hegemonía de la sociedad civil

Para plantear las respectivas propiedades (como funciones específicas) de los dos planos del momento superestructural cedemos la palabra a nuestro autor:

[...] el que se puede llamar de la ‘sociedad civil’, que está formado por el conjunto de los organismos vulgarmente llamados ‘privados’, y el de la ‘sociedad política o Estado’, y que corresponden a la función de ‘hegemonía’ que el grupo dominante ejerce en toda sociedad y a la de ‘dominio directo’ o de comando que se expresa en el Estado y en gobierno ‘jurídico’.⁶⁰

⁵⁶ Ibidem, p. 161.

⁵⁷ Aceptada por el marxismo, si tomamos en cuenta su identificación entre Estado (*rectius*: Política) y coacción organizada.

⁵⁸ “Gramsci propone para el estudio del partido moderno dos temas fundamentales, el de la formación de la ‘voluntad colectiva’ (que es el tema de la dirección política) y el de la ‘reforma intelectual y moral’ (que es el tema de la dirección cultural)”, explica BOBBIO (art. cit., p. 88).

⁵⁹ GRAMSCI, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, p. 157.

⁶⁰ Id., *Los intelectuales y la organización de la cultura*, trad. R. Sciarretta, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997, p. 16.

Dentro de este esquema, los intelectuales son los empleados (*sic*) de la clase dominante para el desempeño de ambas funciones. Ahora bien, la categoría de intelectual es transhistórica; en el mundo moderno ella se ha ampliado extraordinariamente, pero siempre ha existido, sobre todo si la entiende como la clase conformadora, conservadora y difusora de una *Weltanschauung* colectiva. Por otra parte, la función y la forma en que es detentada posee los más variados perfiles: en la Italia de tiempos de Gramsci, por ejemplo, “desde el punto de vista hegemónico” las tres figuras más importantes eran –en este orden- el Papa, Croce y Gentile⁶¹. Esa puntualización es importante para determinar el valor permanente que Gramsci asigna al fundamento consensual del poder. Como acaba de verse, el grupo dominante ejerce “*en toda sociedad*” una función hegemónica (en sentido cultural). El aspecto epocalmente circunscripto corresponde a la separación entre sociedad civil (el aparato privado) y sociedad política –propia del estadio liberal⁶²-, mas no a la hegemonía en tanto tal, que se mantiene como un elemento necesario en la concepción gramsciana de la política⁶³. Luego, la posición gramsciana en lo referente al consenso –en tanto fundamento de todo poder político- no depende de la adecuación táctica a las condiciones de la Europa occidental, sino que constituye una tesis de valor central y permanente⁶⁴.

2. 3. Hegemonía y conquista del poder político

⁶¹ GRAMSCI, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, pp. 258-259.

⁶² Id., *Los intelectuales y la organización de la cultura*, p. 173. “[...] entre sociedades atrasadas y sociedades evolucionadas [el] criterio discrecional está dado siempre por la referencia a la existencia de una sociedad civil desarrollada”, afirma Giuseppe TAMBURRANO en “Gramsci y la hegemonía del proletariado” (en *Gramsci y el marxismo*, citado *supra*, p. 114). “En Occidente –TAMBURRANO cita textualmente al propio Gramsci-, el Estado era solamente una trinchería avanzada, detrás de la cual estaba toda una poderosa cadena de fortalezas y casamatas [vgr., la sociedad civil]”.

⁶³ “[C]uando se habla de sociedad burguesa o feudal, no se entiende sólo un modo de producción capitalista o feudal mantenido coactivamente por las leyes, por los jueces o por la fuerza militar; se entiende también un cierto modo de vivir y de pensar, una *Weltanschauung*, una concepción del mundo difundida en la sociedad [...]” (Giuseppe TAMBURRANO, art. citado, p. 110).

⁶⁴ “Una clase dirigente realiza su propia dirección de maneras diferentes, no sólo de acuerdo a la diversidad de las situaciones históricas, sino también a las diferentes esferas de la vida social”, dice Palmiro TOGLIATTI en “Gramsci y el leninismo”, en *Gramsci y el marxismo*, art. citado, p. 33.

Gramsci se esfuerza en reconducir su traslado del eje decisorio (de la estructura económica a la superestructura) a la propia doctrina de Marx. Sostiene Gramsci que en el bloque histórico las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma; y la una no puede existir sin la otra. Pero además Marx concedía que una persuasión popular posee la misma energía que una fuerza material. Para Gramsci esa afirmación resulta muy significativa, y debe ser recordada⁶⁵. En efecto, como estamos viendo, allí se halla el respaldo magisterial que Gramsci busca para su tesis sobre el carácter determinante de la creencia social en la configuración del bloque histórico. Precisamente, la superestructura refleja el complejo de las relaciones sociales de producción, dirá Gramsci con el conjunto de su escuela. Ahora bien, la subversión de la praxis sólo es posible cuando se conforma un grupo social que resulte ideológicamente homogéneo “en un 100%”. En términos hegelianos, que el propio Gramsci utiliza, es entonces cuando lo racional puede volverse real, es decir, cuando la toma de conciencia ideológica –y la consiguiente acción revolucionaria capitaneada por el partido- se hallan en condiciones de transformar las relaciones de producción, y la totalidad del bloque histórico⁶⁶.

Gramsci llama “catarsis” al paso del momento económico (“egoístico-pasional”) al momento ético-político, en tanto elaboración ideológica de la estructura en la conciencia de los hombres. Se trata del paso de lo objetivo a lo subjetivo, en el cual lo exterior que subyuga al hombre se convierte en medio para su libertad. En efecto, esas condiciones objetivas conceden un instrumento para nuevas iniciativas: la necesidad deviene libertad. La catarsis, dirá Gramsci, es, pues, punto de partida de toda la filosofía de la praxis⁶⁷. Pero el hecho de que las condiciones objetivas permitan la transformación del bloque histórico no depende de la acción arbitraria de un individuo o de un

⁶⁵ GRAMSCI, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, p. 57.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 46-47. “[...] el concepto gramsciano es que la clase obrera, antes todavía de la conquista material del poder, debe ejercitar su hegemonía dirigente a través de la hegemonía político-cultural”, dice Serafino CAMBARERI (“Il concetto di hegemonia nel pensiero di A. Gramsci” en *Studi Gramsciani*, Roma, Editori Riuniti, 1958). E, insistiendo en la riqueza de la tesis de Gramsci y su originalidad respecto de la doctrina de Lenin, agrega este autor: “un grupo social puede, incluso debe ser dirigente antes de la conquista del poder; y ésta es una de las condiciones principales para la conquista misma del poder”.

⁶⁷ GRAMSCI, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, p. 47.

grupo que impulsen una ideología, sino que debe manifestarse en el consenso de las masas: “La adhesión o no adhesión de masas a una ideología es el modo como se verifica la crítica real de la racionalidad e historicidad de los modos de pensar”⁶⁸.

2.4. La dirección de la cultura como tarea fundamental del Estado marxista. La búsqueda permanente de la legitimación a través del consenso hegemónico

Pero la dirección cultural no es exclusiva de los grupos preponderantes en el plano de la sociedad civil. Aquí las diferencias con Lenin, quien encomendaba la tarea de uniformización cultural y consenso al Estado proletario, se reducen ostensiblemente, dando *en este punto* la razón a los autores que –sea por convicción, sea por táctica política- han respaldado las ideas de Gramsci en las del jefe de la revolución de octubre⁶⁹. En efecto, el Estado-clase (dictadura de proletariado) supone un Estado “*veilleur de nuit*” que intervenga coactivamente para crear la sociedad regulada (sin clases), hasta que paulatinamente se opere su reabsorción en la sociedad orgánica (comunista).⁷⁰ El proletariado, en tanto único grupo social que se propone la desaparición del Estado y la suya propia como clase, puede y debe crear un “Estado ético”, un organismo social unitario técnico-moral -y aquí Gramsci no trepida ante el término “moral” (como cambio de la configuración social), justamente por tratarse del fin legítimo, el comunismo-⁷¹. Ahora bien, tal

⁶⁸ GRAMSCI, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, p. 23. Esto no quita (véase al respecto la crítica de Mondolfo, citada *infra*) que el elemento decisivo lo sean las minorías conductoras, los ideólogos y jefes del partido, “los capitanes”, como los llama GRAMSCI -siempre afecto a la terminología castrense-, sin los cuales no hay ejército, y con los cuales aparece un ejército allí donde antes no lo había (cfr. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, pp. 32-34).

⁶⁹ Así, Palmiro TOGLIATTI, “Gramsci y el leninismo”, art. citado, p. 15.

⁷⁰ GRAMSCI, *Notas sobre Maquiavelo...*, p. 159. Gramsci, con todo, no explica el modo en que la coacción ejercida por el Partido en el poder vaya dejando espacio a la autorregulación social. Tal ha sido la crítica de Rodolfo MONDOLFO en “En torno a Gramsci y a la filosofía de la praxis”, en *Marx y marxismo*, México, FCE, 1969, especialmente p. 234.

⁷¹ GRAMSCI, *Notas sobre Maquiavelo*, p. 154. Señalamos esquemáticamente ese proceso de reabsorción del Estado en la sociedad regulada para indicar el carácter formalmente marxista del pensamiento gramsciano, malgrado las contribuciones que hemos venido mencionando. “[...] en el pensamiento marxista la crítica del Estado asume un lugar esencial [...] Gramsci, también en este sentido, es rigurosamente coherente con el enfoque de Marx y Lenin”, afirma

estadio no se alcanzará sin el concurso de la acción hegemónico-cultural del Estado proletario.

Así pues, a la tarea de conformar un talante determinado no es ajena la misión del Estado (en su acepción estricta). Todo Estado tiende a crear un cierto tipo de civilización y de ciudadano, por ello difunde ciertas costumbre y persigue otras. Lo hace por medio del derecho. Precisamente -y sin que ello implique imaginar para el derecho una función moralizadora (aquí, en el sentido de rectificación de la voluntad), ni menos aun trascendente-, el Estado proletario no debe abandonar a la superestructura a su suerte; antes al contrario, debe urgir, incitar, solicitar y castigar según un plan coactivamente respaldado, que cree un determinado modo de vida. Y la represión jurídica destinada a conformar un nuevo tipo de cultura debe castigar de una manera original: “haciendo intervenir a la ‘opinión pública’ como sancionadora”, remata nuestro autor.⁷²

III. Colofón. Consenso y legitimidad en Lukács y Gramsci

Puede decirse que algunas tesis fundamentales del marxismo del joven Lukács anticipan posiciones esenciales de Gramsci, como lo es la atribución de la función revolucionaria decisiva a un elemento de la superestructura, que hace éste último. Precisamente en esa línea hemos visto cómo en Lukács la conciencia de clase –en tanto factor a la vez de conocimiento y de transformación del mundo- se constituye en un elemento capital del proceso histórico. La idea de legitimidad revolucionaria y la correspondiente conciencia (emancipada) de clase, en Lukács, deben comprenderse como partes de un único proceso, desde cuyo cumplimiento se valoran todo los momentos anteriores. En esta afirmación tenemos un ejemplo de las virtualidades teóricas de la idea de totalidad hegeliana aplicada a la interpretación de la legitimidad en la lucha de clases. En efecto, cada momento del devenir tiene sentido en

al respecto Umberto CERRONI en “La separación entre sociedad y Estado”, en *Gramsci y el marxismo*, citado *supra*, p. 101-102.

⁷² GRAMSCI, *Notas sobre Maquiavelo...*, pp. 105-106.

función del todo: en él se explican las partes, y las acciones del presente se legitiman por la evolución futura, en la que el devenir histórico tendrá su acabamiento dialéctico. Por ello conducta alguna podrá ser tachada de ilegítima si es que puede ser interpretada como conducente a la consumación dialéctica de la Historia, proceso del cual el único juez es el proletariado revolucionario -resolutivamente, el Partido.

Por su parte, para Gramsci la mutación de la forma social y política será no sólo meramente realizable sino necesaria –i. e., *legítima*, en perspectiva marxista- a partir del cambio en las relaciones de producción, pero ante todo a partir del momento en que la necesidad intrahistórica sea asumida por la conciencia hegemónica en una sociedad dada. Nótese que el sentido protagónico de la hegemonía discurre, en primer lugar, en el plano de la realidad efectiva: no se sostiene un poder, cualquiera éste sea, sin alguna forma de consenso. Pero, asimismo, el devenir de la Historia, para un hegeliano, tiene inviscerado un sentido inmanente con el cual se cumple el proceso dialéctico y necesario del todo. Tal sentido inmanente justifica cada momento del devenir -y en particular el estadio final de superación dialéctica, postulado por el marxismo-. Por ello (y supuesto que resulte lícito identificar los principios clásicos de legitimidad en el marxismo) cabría sostener que para Gramsci la revolución socialista y la dictadura del proletariado, así como la escatológica reabsorción del Estado en la sociedad civil, son legítimos (con *legitimidad de ejercicio* –i.e., ordenada a la realización del hombre como ser genérico-) en la medida en que consuman la Historia. Y, análogamente, el consenso hegemónico socialista representaría la forma más peraltada de *legitimidad de origen*, por tratarse de la aceptación conciente del proletariado que sustenta el advenimiento y la consolidación de la sociedad orgánica.