

Foro Interno. Anuario de Teoría Política

ISSN: 1578-4576

<https://dx.doi.org/10.5209/foin.71840> EDICIONES
COMPLUTENSE

Gramsci a la luz de Marx: sobre ideología y hegemonía

Paloma Martínez Matías¹

Recibido: 15 de enero de 2020 / Aceptado: 9 de abril de 2020

Resumen. Este trabajo se propone analizar la reivindicación política del concepto de hegemonía en la obra de Antonio Gramsci (1891-1937) en su aplicación no sólo a la descripción de los mecanismos que sustentan la actual preponderancia del ideario neoliberal, sino también a la pretensión de la izquierda política de construir un nuevo proyecto hegemónico que contrarreste sus efectos. Para ello, examina la concepción gramsciana de la ideología en confrontación con el sentido que este término adquiere en el legado de Karl Marx (1818-1883), con el objetivo de evidenciar las discrepancias existentes entre ambos. Sobre esta base, la estrecha alianza que Gramsci establece entre ideología y hegemonía conducirá a mostrar que, desde la perspectiva marxiana, resulta problemático ligar el concepto de hegemonía a las estrategias de la izquierda política para llegar al gobierno e introducir cambios en el funcionamiento del capitalismo que corrijan la situación de injusticia social que éste genera.

Palabras clave: hegemonía; ideología; *Cuadernos de la cárcel*; capitalismo; revolución; reformismo.

[en] Gramsci in Light of Marx: on Ideology and Hegemony

Abstract. This paper intends to analyse the political centrality of the concept of hegemony in Antonio Gramsci's work applied not only to the description of the mechanisms that underpin the current dominance of neoliberal ideology, but also to the drive of the political left to build a new hegemonic project that counteracts its effects. In order to do this, the Gramscian understanding of ideology is measured against the meaning that this term acquires in Karl Marx's legacy in order to show the discrepancies between the two. On this basis, the close alliance that Gramsci established between ideology and hegemony will lead to the conclusion that, from a Marxian perspective it is problematic to link the concept of hegemony to the strategies used by the political left to reach office and changes the ways capitalism functions in order to correct the social injustices it generates.

Keywords: hegemony; ideology; *Prison Notebooks*; capitalism; revolution; reformism.

Cómo citar: Paloma Martínez Matías, "Antonio Gramsci a la luz de Karl Marx: sobre ideología y hegemonía": *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol. 20 (2020), pp. 13-26.

El reconocimiento de la amplia difusión que el pensamiento de Antonio Gramsci (1891-1937) ha experimentado en las últimas décadas en áreas como los estudios culturales, postcoloniales o la reflexión sobre la subalternidad se ve con frecuencia acompañado de un enjuiciamiento crítico más o menos explícito: pese a la importancia de las cuestiones tematizadas en tales áreas, la utilización que en ellas se realiza del abanico de herramientas conceptuales que brindan los textos de Gramsci habría terminado por opacar su vigencia política para el análisis de aquellos problemas de las sociedades contemporáneas que más directamente se vinculan con la situación de injusticia económica que produce el capitalismo. Si tal vigencia política fue intensamente reivindicada por teóricos comunistas y por la izquierda anglosajona a partir de los años sesenta, en la actualidad habría quedado oscurecida por tendencias culturalistas o ligadas a corrientes posmodernas que permanecerían alejadas de las motivaciones políticas originales del legado gramsciano².

En concreto, el valor político que se atribuye al arsenal conceptual aportado por la obra de Gramsci reside en su virtualidad para explicar el incuestionable influjo alcanzado por el ideario neoliberal en su defensa del capitalismo como único modelo productivo no sólo capaz de generar riqueza, sino también de garantizar las libertades individuales y propiciar la existencia de instituciones democráticas. Sin embargo, la aplicación cada vez más asentada de medidas económicas acordes con las premisas del neoliberalismo que se advierte desde la década de los ochenta —más contundente y decidida en los gobiernos de partidos conservadores, pero también observable en los que se asocian a la izquierda política— ha conducido, tal y como han denunciado numerosas voces críticas, a un incremento exponencial de la desigualdad que deriva del empeoramiento de las condiciones de vida de sectores

¹ Universidad Complutense de Madrid (España)
E-mail: palomamartinezm@filos.ucm.es

² Véase, a modo de ejemplo, el artículo de Guido Liguori, "Los estudios gramscianos hoy", en Massimo Modonesi (coord.), *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*, UNAM, México, 2013, pp. 19-39, así como el libro de Peter. D. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Brill, Boston, 2009, pp. 11-12 y 46.

mayoritarios de la población, del aumento del desempleo estructural y de la disminución o el deterioro de los servicios de protección social. Paradójicamente, la adopción gubernamental de tales medidas goza en general de una significativa aceptación social incluso por parte de los colectivos en los que mayores perjuicios ocasionan, y las protestas o movimientos de contestación a las mismas se han limitado a aquellas etapas en las que su implementación se ha visto intensificada bajo el pretexto de la ausencia de cualquier otra solución disponible a las recurrentes crisis del capitalismo.

Como es sabido, el eje central de la puesta en valor del pensamiento de Gramsci se halla en su resignificación de la noción de hegemonía con respecto a usos precedentes de la misma³. En función de ella, este concepto es considerado a día de hoy como un elemento teórico que serviría para dar cuenta del efectivo calado del ideario neoliberal y de la relativa conformidad social con su puesta en práctica gracias a todo un conjunto de dispositivos políticos, ideológicos, económicos y culturales que inducirían a su aceptación. Pero el empleo gramsciano de la noción de hegemonía también ha suscitado reflexiones diversas, a la luz de las numerosas contradicciones a las que aboca el capitalismo, acerca de la potencial construcción por parte de la izquierda política de un discurso alternativo y de signo contrario al neoliberal que lograra disputarle el espacio hegemónico que éste ostenta. Esta disputa tendría por fin último el desplazamiento de la agenda neoliberal y la conquista de la izquierda de una hegemonía que le permitiera elevarse al poder e introducir los cambios necesarios para superar o al menos soslayar las consecuencias sociales más nocivas del modo de producción capitalista. En este sentido, al examen del entramado de instancias que sustentan la actual hegemonía del ideario neoliberal subyacería el propósito de configurar un nuevo proyecto hegemónico que, ocupando su lugar, impulsara una transformación de la sociedad —tanto en su vertiente cultural como económico-política— destinada a acabar con las desigualdades que origina el consenso en torno a tal ideario, dado su efecto legitimador sobre el funcionamiento del capitalismo.

No obstante, en esta apelación a la obra de Gramsci que emerge desde el marco teórico de la izquierda no deja de llamar la atención el hecho de que, a menudo, la reivindicación de su actualidad política conviva con la constatación o subrayado de las intenciones revolucionarias del pensador italiano⁴ en un escenario en el que la presencia de partidos revolucionarios, además de formar parte de un pasado ya percibido como remoto, no ofrece indicio alguno de su eventual resurgimiento. Se parte así, por lo general de manera tácita, del supuesto de que las ideas de Gramsci resultan igualmente esclarecedoras en un entorno político que, en las filas de la izquierda, ha asumido por entero y ya sin cuestionamiento lo que clásicamente se ha denominado una posición reformista, es decir, fundada sobre la tesis de que los partidos de izquierdas deben atenerse a los conocidos cauces de elección democrática para acceder al gobierno e imponer desde él los correspondientes correctivos al capitalismo. Desde esta perspectiva, la elaboración de un proyecto hegemónico que quiera marcar distancias frente a los gobiernos de aquellos partidos que, pese a autocalificarse de izquierdas, han tendido a la ejecución más o menos evidente de la agenda neoliberal aspiraría a crear las condiciones que posibiliten un apoyo mayoritario a dicho proyecto con el objetivo de la victoria electoral del partido que lo represente.

En su célebre pero también intensamente discutido libro *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Perry Anderson sostuvo en 1977 que las variaciones en la caracterización de conceptos fundamentales que se acuñan en los *Cuadernos de la cárcel*, así como la ambigüedad hermenéutica de algunos de sus pasajes más señalados, constituirían el sustrato sobre el que habrían germinado las interpretaciones reformistas de la obra gramsciana, propugnadas en un primer momento por los partidos comunistas de la Europa Occidental cuando, en los años sesenta, se ven en la coyuntura de asumir funciones de gobierno en Estados democráticos que son incompatibles con el mantenimiento de un proyecto revolucionario⁵. Contrariamente al enfoque revolucionario esgrimido por Gramsci, su pensamiento pasaría entonces a ser uno de los referentes clave del llamado eurocomunismo. Entre los elementos que conformarían este carácter hasta cierto punto equívoco y, en cualquier caso, sujeto a lecturas dispares de las anotaciones que componen los *Cuadernos de la cárcel*, Anderson destaca las diferentes versiones que contienen en la determinación de la relación entre Estado y sociedad civil, o también la acentuación gramsciana de la hegemonía cultural de la burguesía como clase dominante, que a su juicio incitaría erróneamente a pensar que el requisito para que la clase obrera se erija en la clase políticamente dirigente estriba en su previa conversión en la clase culturalmente hegemónica. Así, el recorrido efectuado por Anderson por ciertos pasajes de los *Cuadernos de la cárcel* le llevará finalmente a afirmar que, aun cuando Gramsci en ningún caso se pronuncia a favor del reformismo, del conjunto de notas que integran estos escritos “pueden extraerse conclusiones formales que conducen lejos del socialismo revolucionario”⁶. Evaluando con mayor cuidado la cronología de la redacción de los *Cuadernos*, los estudios publicados sobre la obra de Gramsci con posterioridad a la aparición de este libro de Anderson han puesto de relieve los errores de algunas de sus interpretaciones del sentido de tales pasajes, así como de las explicaciones que proporciona sobre las oscilaciones que detecta en la definición de conceptos esenciales a la teorización gramsciana. Sin embargo, este trabajo arranca de

³ Sobre el uso que se hacía del término hegemonía con anterioridad a Gramsci en la izquierda política y, especialmente, en el contexto teórico ruso asociado al movimiento obrero, puede consultarse el trabajo de Derek Boothman, “The Sources for Gramsci’s Concept of Hegemony”: *Rethinking Marxism*, vol. 20, n.º 2 (2008), pp. 202-208.

⁴ Massimo Modonesi, “Presentación”, en Massimo Modonesi (coord.), *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*, UNAM, México, 2013, p. 11.

⁵ Véase Perry Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente*, Fontamara, Barcelona, 1978, pp. 16-17.

⁶ *Ibid.*, p. 115.

la asunción de que, a pesar de la pertinencia de buena parte de las críticas recibidas por *Las antinomias de Antonio Gramsci*, éstas no restan validez a la conclusión que formula sobre los *Cuadernos de la cárcel*.

Ahora bien, a diferencia de la estrategia escogida por Anderson, la investigación aquí emprendida argumentará que el que las anotaciones de Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel* hayan alentado lecturas de su obra contrarias a sus convicciones revolucionarias se debe —entre otras posibles razones— a un alejamiento del intelectual italiano de ciertas ideas centrales de la producción teórica de Karl Marx (1818-1883) que —también entre otros factores— se fundaría sobre su ruptura con la comprensión marxiana de la noción de ideología. Más concretamente, este ensayo se centrará en sus dos primeros apartados en la concepción de la ideología que se expresa en los *Cuadernos* en contraste con el significado que este término adquiere en los primeros textos de Marx y en la noción de ideología que se segrega de *El capital*. En su tercer apartado se examinará la relación que Gramsci establece en los *Cuadernos* entre ideología y hegemonía, en vistas a extraer sus implicaciones en la significación que allí se confiere a este último concepto.

A partir de este examen, el análisis que a continuación se expone pretende evidenciar que el concepto gramsciano de hegemonía, precisamente por su ensamblaje con la ideología, se perfila como una herramienta eficaz tanto para describir el dominio de las clases pudientes sobre las clases trabajadoras en la época de Gramsci como para entender parte de los motivos que fomentan la primacía y aceptación generalizada del ideario neoliberal en las sociedades capitalistas contemporáneas. Pero también intentará mostrar que, en virtud de ese mismo ensamblaje y de su distanciamiento de la interpretación marxiana de la ideología, la asignación de la noción de hegemonía a los objetivos que debían perseguir los partidos comunistas en la etapa del siglo veinte vivida por Gramsci se hallaría atravesada por ciertas inconsistencias que vendrían a poner en entredicho su utilidad teórica no sólo en lo relativo a la cuestión del supuesto potencial transformador de la clase obrera en el mundo capitalista, sino también en el contexto de la actual voluntad de promover formas de resistencia al predominio del neoliberalismo y de proyectar alguna suerte de alternativa al mismo. Sin duda, la meta de la izquierda política de llegar a ser una fuerza hegemónica dotada de la facultad de cambiar la sociedad ha tenido un éxito innegable en áreas como la igualación de los derechos civiles de sectores de la población que en tiempos pretéritos se veían privados de ellos. Pero en lo que atañe al cumplimiento del principio democrático de la “igual libertad” de los ciudadanos que habitan en las sociedades capitalistas, principio que en rigor se desprende de la universalidad del derecho y cuya consecución depende en última instancia de sus condiciones materiales de vida⁷, este trabajo cuestionará la solidez de los planteamientos de Gramsci en torno a la hipotética capacidad de los partidos de izquierda para provocar, por medio de la conquista de una hegemonía cultural y política, una alteración sustancial en tales condiciones favorable a los intereses de las clases trabajadoras. Fundamentalmente porque, según se aducirá, tales planteamientos difícilmente pueden contribuir a resolver el problema tal vez más acuciante de las sociedades contemporáneas: cómo acometer una intervención eficaz sobre el régimen de producción capitalista que consiga eliminar o siquiera paliar las hondas desigualdades que su propia estructura impone en el acceso a los bienes materiales de los individuos que las integran.

1. La filosofía de la praxis como ideología frente a la obra temprana de Marx

En su artículo “La formación del marxismo en Gramsci”, Manuel Sacristán (1925-1985) realiza un estudio sobre la paulatina aproximación de Gramsci a la obra de Marx, patente en la evolución de sus escritos más tempranos. Si la formación filosófica de Gramsci procedía básicamente del idealismo italiano y sus conocimientos sobre la producción teórica de Marx fueron inicialmente muy escasos, su contacto con el movimiento obrero y el socialismo revolucionario y, posteriormente, la influencia de Vladimir Ilyich Lenin (1870-1924) le inclinarían a profundizar en los textos marxianos y a incluir cada vez más elementos de los mismos en sus esquemas revolucionarios⁸. Sin embargo, Sacristán repara en la existencia de una cuestión esencial en el legado de Marx que Gramsci vacila en incorporar y que permanece en su obra como un asunto problemático que, tal vez por ello, será abordado de manera reiterada en los *Cuadernos de la cárcel*: se trata del tema de la ideología y, más específicamente, del carácter para Gramsci ideológico del pensamiento revolucionario⁹.

En los *Cuadernos* Gramsci critica la distinción trazada por Benedetto Croce (1866-1952) entre filosofía e ideología, justificada por éste en función de su caracterización de la ideología como un “instrumento práctico de gobierno”. Con ello, Croce rechaza implícitamente tanto la atribución a la filosofía de un valor instrumental como su conexión con la política. Pero, según Gramsci, su posición incurre en contradicción porque su propia obra traiciona esta separación entre filosofía e ideología: sus tratados de historia se revelarían ya en sí mismos ideológicos en la medida en que proponen una visión del acontecer histórico que omite todo momento de lucha y en la que predominan las etapas de lo que Gramsci llama “restauración-revolución”, esto es, de reacción de las clases dominantes frente a las exigencias de las clases populares para mantener su status económico-político. En este sentido, Gramsci comenta que si bien Croce cree escribir una historia ajena a la perspectiva de clases, en realidad “describe la obra maestra política mediante la cual una determinada clase logra presentar y hacer aceptar las condiciones de su existencia y de su desarrollo de

⁷ Véase Felipe Martínez Marzoa, *La filosofía de “El capital”*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 142-145.

⁸ Manuel Sacristán, “La formación del marxismo en Gramsci”, en *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Icaria, Barcelona, 1983, pp. 64-66 y 75.

⁹ *Ibid.*, pp. 79 y ss.

clase como principio universal, (...) es decir, describe en acto el desarrollo de un medio práctico de gobierno y de dominio”¹⁰. No obstante, la razón de fondo por la que Gramsci se opone a la diferenciación crociana entre filosofía e ideología se ubica en la identificación que introduce entre historia, política y filosofía¹¹, identificación en la que este último término alude a lo que designa como la “filosofía de la praxis” en su equivalencia con la teoría de Marx y las obras de sus epígonos. Como filosofía de la praxis o materialismo histórico, la filosofía sería tanto interpretación de la historia como una de las instancias que la producen, ya que pugna por una transformación de la realidad que pasa por orientar el curso de la historia según los fines prescritos por una voluntad racional. Es por ello por lo que la actividad filosófica deviene a un tiempo acción política: el filósofo que quiere guiar el acontecer histórico debe hacerse cargo de la dirección de la praxis política¹².

De acuerdo con la definición crociana de la ideología como instrumento de acción política, esta confluencia entre historia, política y filosofía entraña para Gramsci la imposibilidad de aislar la filosofía de la ideología: en su opinión, ambos conceptos reflejan una misma categoría histórica porque su distinción, lejos de pertenecer al orden de lo cualitativo, tan sólo sería una cuestión de grado. Si la coincidencia entre filosofía e ideología se cimenta sobre su común determinación como “concepciones del mundo”, su divergencia arraigaría en el alcance y enfoque que adopta cada una de ellas. Así, Gramsci declara que:

...es filosofía la concepción del mundo que representa la vida intelectual y moral (...) de un grupo social entero concebido en movimiento y visto por lo tanto no sólo en sus intereses actuales e inmediatos, sino también en aquellos futuros y mediatos; es ideología cada concepción particular de los grupos internos de la clase que se proponen ayudar a la resolución de problemas inmediatos y circunscritos¹³.

La vaguedad con la que Gramsci intenta dilucidar en qué consistiría esta distinción de grado entre las concepciones del mundo que son tanto la ideología como la filosofía —el fragmento citado no aclara qué debe entenderse por un “grupo social entero” en contraposición a los “grupos internos de la clase”, ni tampoco cuáles serían los intereses del primero frente a los problemas a los que se enfrentan los segundos— probablemente explique que sus posteriores disquisiciones sobre este problema no parezcan atenerse a esta premisa teórica y tiendan más bien a resaltar diferencias de naturaleza cualitativa que, en todo caso, salvaguardan la convergencia que proclama entre la filosofía concebida como filosofía de la praxis y la ideología.

De entrada, conviene subrayar que Gramsci sitúa la “verdadera filosofía” en aquellas ideologías que se descubren como “‘vulgarizaciones’ filosóficas que llevan a las masas a la acción concreta, a la transformación de la realidad”¹⁴. Si en atención al contexto en el que tiene lugar esta apreciación se admite que la fórmula “las masas” se refiere al proletariado, así como que la “transformación de la realidad” que se les asocia remite a la tesis XI de las “Tesis sobre Feuerbach” de Marx, invocada repetidamente en los *Cuadernos*, de ella se colige que para Gramsci el pensamiento revolucionario que, en el marco de la filosofía de la praxis, aspira a alentar al proletariado a suscitar un cambio económico-social por medio de la liquidación del sistema de producción capitalista es, en efecto, una ideología¹⁵. Pero su diferencia con respecto a otras ideologías se emplaza, en primer término, en que la filosofía de la praxis involucra para Gramsci una “concepción del mundo de masas” o —lo que sería en su opinión sinónimo— una “cultura de masas” que operan conforme a objetivos y normas de conducta comunes¹⁶. Gramsci indica además que, frente a la naturaleza igualmente ideológica de otras teorías filosóficas, que configurarían “creaciones inorgánicas” por su intención de “conciliar intereses opuestos y contradictorios”¹⁷, la filosofía de la praxis no trataría de resolver de forma pacífica las contradicciones históricas y sociales, sino que constituiría en cuanto tal la plasmación teórica de tales contradicciones.

Por tanto, en contraste con el resto de filosofías, cuya ocultación de las contradicciones existentes las erigiría en herramientas al servicio de las clases dominantes para la subordinación de las clases dominadas, la filosofía de la praxis irrumpe como “expresión de estas clases subalternas que quieren educarse a sí mismas en el arte de gobierno y que tienen interés en conocer todas las verdades (...) y en evitar los engaños (imposibles) de la clase superior”¹⁸. Semejante adscripción de la filosofía de la praxis al ámbito de la verdad induce a Gramsci a aseverar la rápida caducidad de las ideologías que son objeto de crítica por parte de aquella por causa del encubrimiento de la realidad, de la contradicción y la lucha que ejercen. Si a tenor de esta idea se califica a tales ideologías de parciales, unilaterales y fanáticas¹⁹, por contraposición a ellas la filosofía de la praxis se retrata como una ideología construida a partir de un

¹⁰ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel. Vol. 4*, edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Era, México, 1986, pp. 131-132. Q 10 (I), § 10. En adelante se citará este texto señalando el número del cuaderno y el párrafo en el que se encuentra el fragmento citado, y a continuación el volumen y la página en esta edición crítica.

¹¹ *Ibid.*, Q 10 (II), § 2, vol. 4, p. 140.

¹² *Ibid.*, Q 10 (II), § 31, vol. 4, p. 163.

¹³ *Ibid.*, Q 10 (I), § 10, vol. 4, p. 132.

¹⁴ *Ibid.*, Q 10 (II), § 2, vol. 4, p. 140.

¹⁵ Sacristán, “La formación del marxismo en Gramsci”, p. 80.

¹⁶ Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Q 10 (II), § 31, vol. 4, p. 163.

¹⁷ *Ibid.*, Q 10 (II), § 42. XII, vol. 4, p. 201.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibid.*, Q 11, § 62, vol. 4, p. 333.

pensar coherente y unitario que pretende instituirse en una “nueva cultura”²⁰ por medio de la difusión y socialización de verdades que habrán de llegar a ser el fundamento de las acciones vitales de las masas. De ahí que la filosofía de la praxis se confronte críticamente con aquellas ideologías que conforman un “sentido común” o concepción del mundo disgregada, incoherente e impuesta mecánicamente por las condiciones sociales: su objetivo sería componer un “renovado sentido común”²¹ marcado por la coherencia y la elección reflexiva que, relegando y sustituyendo al sentido común heredado, se instale en la mentalidad popular al modo de una nueva concepción del mundo “total e integral”.

De lo expuesto se concluye que la utilización gramsciana del concepto de ideología se rige por una comprensión “neutra” de este término²² que lo haría valer tanto para las ideas de las clases dominantes que actúan como un dispositivo de sometimiento de las clases dominadas como para la filosofía de la praxis que se afana por liberar a éstas de dicho dominio. Tal comprensión se muestra en abierta discordancia con el sentido que Marx concede a esta noción en la globalidad de su obra. Ya en *La ideología alemana* este concepto se circunscribe en su uso a las clases dominantes, cuyas ideas dominan en la sociedad por ser “la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes”²³. Según este ensayo, la ideología se compone de las ideas de la clase social que dispone del poder material y que, a raíz de tal poder, posee los medios no sólo para la producción de las cosas materiales, sino también para la producción espiritual. Pero teniendo en cuenta que es el poder material de una clase social lo que decide su dominio sobre otras, cabe afirmar que las ideas de la clase dominante no serían sino la “expresión ideal” o la representación idealizada de aquellas condiciones —en última instancia materiales o fundadas sobre su posesión de los medios productivos— que posibilitan su dominio²⁴. Sobre esta base, Marx y Engels mencionan que el creciente grado de abstracción que habría ido cobrando esta representación idealizada proviene de que, tal y como Gramsci recoge en el pasaje citado de sus *Cuadernos*²⁵, para preservar su posición de dominio y ganar el poder político, la clase dominante debe presentar su propio interés como si fuera el interés general o interés de todos los miembros de la sociedad. Ello exige que las ideas en las que se enuncia su interés de clase se revistan del carácter de lo estrictamente racional, de tal forma que aparezcan como provistas de una validez absoluta y universal²⁶. Ahora bien, si de esto se deduce que, en su asimilación a las ideas de la clase dominante, la ideología tendría una naturaleza intrínsecamente enmascaradora, esta noción en modo alguno se deja adjudicar a las ideas de la clase que, bajo la dominación de la burguesía en la sociedad capitalista, carece de todo poder material, esto es, a las ideas del proletariado como clase desposeída que alberga la potencialidad de llevar adelante la revolución de la sociedad burguesa ni, por ende, tampoco al aparato teórico que articularía su proyecto revolucionario.

Tal imposibilidad se sigue de que, como se especifica en *La ideología alemana*, en lugar de perseguir su conversión en una nueva clase dominante, la revolución liderada por el proletariado tiene por fin una reorganización de la sociedad que elimine toda forma de dominación de clase como tal²⁷. Pero que la misión histórica del proletariado no radique en implantar una situación alternativa de dominación significa que esta clase social no necesita una “expresión ideal” de las condiciones de su posible dominio. Esto es idéntico a decir que, a diferencia de la clase revolucionaria que fuera la burguesía en la sociedad feudal, la acción revolucionaria del proletariado no requiere que su interés particular se exhiba bajo el rostro del interés general, ni requiere entonces, como recurso para el ejercicio de una nueva dominación, de una representación idealizada de tal interés particular que lo encubra bajo la apariencia de lo universal. Por el contrario, el interés del proletariado es ya en sí mismo universal porque la meta de su proyecto revolucionario no es otra que el control y dominio conscientes de los medios de producción surgidos del desarrollo capitalista por parte de todos y cada uno de los miembros de la sociedad²⁸. Desde este enfoque, el proletariado se da a ver, según Marx lo caracteriza en la introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, como aquella clase cuya emancipación habrá de conducir a la emancipación de todos los seres humanos²⁹: su actividad revolucionaria se encamina hacia la abolición de la sociedad de clases, por lo que con ella quedaría igualmente abolida toda relación de dominio de unos seres humanos sobre otros. Así, en el nuevo orden social establecido tras la revolución proletaria, la voluntad de dominio se dirigiría en exclusiva al ámbito de la naturaleza para su explotación productiva racional.

Pero la ausencia de una ideología en la tarea revolucionaria del proletariado responde asimismo al estatuto específicamente *negativo* de este colectivo en el seno de la sociedad capitalista. Por un lado, como se sostiene en *La ideología alemana*, el proletariado no es más que un “producto de la burguesía”³⁰, ya que este rótulo engloba al conjunto de trabajadores asalariados que el modo de producción capitalista reclama para su nacimiento y despliegue y cuya existencia permanece rígidamente supeditada a la pervivencia de este sistema productivo. Paralelamente,

²⁰ Ibid., Q 11, § 12, Nota IV, vol. 4, p. 247.

²¹ Ibid., Q 11, § 12, vol. 4, p. 251.

²² Thomas, *The Gramscian Moment*, p. 281.

²³ “Die herrschenden Gedanken sind weiter Nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse...”. Karl Marx y Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, en *Karl Marx - Friedrich Engels. Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Band 3, Dietz, Berlin, 1978, p. 46.

²⁴ Felipe Martínez Marzoa, *De la revolución*, Alberto Corazón, Madrid, 1976, p. 54.

²⁵ Gramsci, Q 10 (I), § 10, vol. 4, pp. 131-132.

²⁶ Marx y Engels, *Die deutsche Ideologie*, p. 47.

²⁷ Ibid., p. 48.

²⁸ Ibid., p. 37.

²⁹ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, en *Karl Marx - Friedrich Engels. Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Band 1, Dietz, Berlin, 1981, p. 388.

³⁰ Marx y Engels, *Die deutsche Ideologie*, p. 76.

Marx considera en esta misma época que el proletariado es “una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa”³¹. Con ello advierte de que el proletariado no sería más que el *resultado negativo* de esta forma de organización social³²: al negársele toda propiedad y encarnar la “*pérdida total* de lo humano”³³ en la indignidad de sus condiciones de vida, el proletariado se acredita como el reverso o reflejo negativo de un régimen basado sobre la propiedad privada y sobre el ideal burgués del cumplimiento universal de la humanidad. Por último, el carácter negativo del proletariado procede de que, justamente por su posición estructural en la sociedad burguesa, su misión histórica estriba en la *negación radical* de esta sociedad. Una negación que, para Marx, coincide con el desmontaje o desarticulación de la ley económica que gobierna el régimen de producción capitalista y con la consecuente destrucción de las formas de dominación que engendra su dinámica interna.

2. Fetichismo de la mercancía e ideología orgánica en Gramsci

En relación con esta problemática, la noción de ideología que se destila de los análisis del modo de producción capitalista realizados por Marx en *El capital* y en los textos que rodean a su redacción, coherente con la utilizada en sus textos más tempranos, aporta elementos esenciales para comprender por qué la negación radical de la sociedad burguesa que ha de llevar a cabo el proletariado rechaza la atribución al mismo de una conciencia ideal o una ideología alternativa a la burguesa. Este concepto de ideología tiene su anclaje en el carácter fetichista que en *El capital* se asigna a la mercancía, categoría que en la sociedad moderna o capitalista se aplicaría a la generalidad de las cosas en la medida en que todas ellas comparecen fáctica o potencialmente como mercancías. Tal fetichismo se cifra en el hecho de que las mercancías se presentan ante las conciencias de los miembros de esta sociedad a la luz de una cierta *apariencia* o *figura* que invariablemente encubre su verdadero modo de ser y el valor que, en función de éste, les corresponde en el contexto productivo de esta sociedad.

Si el rasgo definitorio de la mercancía reside en su condición de producto de antemano destinado a su intercambio, según Marx el tener lugar de tal intercambio es solidario de la presencia en ellas, más allá del valor de uso que deben poseer, de un determinado valor o “sustancia de valor”. Ese valor que contienen las mercancías resulta de su constitución como materializaciones o cristalizaciones de lo que Marx llama “trabajo humano abstracto”, “trabajo igual” o “trabajo socialmente necesario”³⁴, de manera que la magnitud de su valor obedece a la cantidad de tiempo de esta modalidad peculiar de trabajo que encierran. Pero que el valor de cada mercancía se forme como objetivación del trabajo humano abstracto implica que dicho valor no emana del tiempo realmente invertido en su elaboración, sino de la media social de tiempo que tal elaboración precisa según los medios tecnológicos vigentes en la sociedad. Por otra parte, este carácter “social” del trabajo humano abstracto demanda que el valor que éste imprime en cada mercancía obtenga su verificación en el ámbito del mercado: sin el reconocimiento y validación social del valor de las mercancías producidas, requisitos que tan sólo se cumplen en el caso de que éstas encuentren otras mercancías con las que ser canjeadas, tales mercancías carecerán de valor y el tiempo de trabajo gastado en su fabricación se revelará tiempo nulo, esto es, tiempo de trabajo al que se niega su ser “socialmente necesario” por no haber creado valor alguno.

Que la cantidad de tiempo de trabajo abstracto se dirima en la esfera del mercado explica que el valor de las mercancías sólo aparezca a través de la *forma de manifestación* del mismo que representa su valor de cambio, descrito por Marx como la “expresión necesaria o forma obligada de manifestarse del valor”³⁵ y vinculado al precio de cada mercancía en dinero como equivalente universal de su valor de cambio. Pero esta “necesaria” y “obligada” expresión del valor por medio del precio de las mercancías forja la apariencia de que su valor reposa sobre sus cualidades físicas o propiedades materiales, ocultando que éste emerge del tiempo de trabajo igual que cada una de ellas envuelve. De acuerdo con esta idea, Marx afirma que el fetichismo de la mercancía consiste en que ésta “proyecta ante los hombres el carácter social de su trabajo como si fuese un carácter material u objetivo de los propios productos de su trabajo”³⁶. De ahí que declare que cuando los individuos de la sociedad capitalista intercambian mercancías en razón de precios que a sus ojos derivan de su materialidad física, lo que en realidad intercambian *sin saberlo* o tener conciencia de ello son cantidades de tiempo de trabajo socialmente necesario³⁷. En esta apariencia o proyección que las mercancías arrojan en virtud de su constitución como valores que no pueden traslucir más que como valores de cambio se ubica el sustrato de una concreta noción de ideología: con ella se aludiría al sistema de ideas, representaciones, proyecciones o formas mentales que, por obra de tal apariencia propia de la mercancía, habita las conciencias de los integrantes de la sociedad moderna y que tiene su origen en el régimen social que instaura el capitalismo en cuanto régimen de producción de mercancías.

³¹ “...einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist...”. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, p. 390.

³² *Ibid.*, p. 391.

³³ “...der völlige Verlust des Menschen ist”. *Ibid.*, p. 390.

³⁴ Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*, en *Karl Marx - Friedrich Engels. Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Band 23, Dietz, Berlin, 1972, pp. 52 y ss.

³⁵ “...der notwendigen Ausdrucksweise oder Erscheinungsform des Werts...”. *Ibid.*, p. 53.

³⁶ “... den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst (...) zurückspiegelt...”. *Ibid.*, p. 86.

³⁷ *Ibid.*, p. 88.

A este respecto, Marx subraya la *objetividad* o *verdad* del entramado de ideas o representaciones que conforman la ideología para el mundo histórico de la sociedad moderna: su verdad arraiga en que este entramado representacional refleja o expresa en un plano ideal las condiciones de producción que la configuran como tal sociedad³⁸. O, dicho de otra manera: la ideología de la sociedad moderna se califica de verdadera porque aflora como la proyección ideal de las condiciones que en ella exige el funcionamiento del modo de producción capitalista. Pero, a la vez, semejante verdad u objetividad se entrelaza de forma inevitable con la *falsedad*: esta representación idealizada, nacida de la ocultación del tiempo de trabajo socialmente necesario que albergan las mercancías, encubre la “ley del valor” —el que la equivalencia entre valores de cambio descansa sobre la reducción del trabajo a trabajo abstracto— que gobierna el régimen de producción capitalista. Por ello, a juicio de Marx la “ley del valor” opera en él de un modo “ciego” que escapa a las conciencias de los individuos de la sociedad moderna³⁹.

Como se desprende del desarrollo anterior, la naturaleza dual y contradictoria, en tanto que simultáneamente verdadera y falsa, de la ideología de la sociedad capitalista gravita sobre la dialéctica por la cual el valor de las mercancías *comparece* necesariamente a través del valor de cambio que lo *oculta*. Pero, lejos de limitarse a la forma mercancía, esta dialéctica impregnaría la totalidad estructural de su sistema productivo. Así, en relación al encubrimiento que la forma del salario impone al tiempo de trabajo no retribuido al trabajador, del que el capitalista extrae su plusvalía, Marx escribe:

En esta forma exterior de manifestarse, que no permite ver la situación real al mostrarla de manera invertida, se basan todas las ideas jurídicas del obrero y del capitalista, todas las mistificaciones del régimen de producción capitalista, todas sus ilusiones de libertad, todas las frases apoloéticas de la economía vulgar⁴⁰.

La inversión aquí mencionada se deja poner en conexión con las ideas de libertad e igualdad que presiden la organización de la sociedad burguesa y cuyo cumplimiento quedaría en principio garantizado para la totalidad de sus individuos por su régimen jurídico. Según la ley, todos los sujetos gozan en ella de idénticas libertad e igualdad. Sin embargo, el orden jurídico de esta sociedad encubre la efectiva desigualdad que impera en la relación contractual entre el capitalista y el trabajador asalariado, así como la ausencia de libertad de este último por su carencia de medios de producción. Pues a pesar de que capitalista y proletario estipulan libremente un contrato por el que, desde un enfoque puramente formal, intercambian mercancías de igual valor, a saber, fuerza de trabajo a cambio de un salario, con este salario *no* se paga al trabajador el total del valor que rinde su fuerza de trabajo. Es más: para que se genere la plusvalía de la que se nutre la producción capitalista, *no hay ni puede haber de facto* tal intercambio de equivalentes. Por otra parte, tras la hipotética libertad del trabajador asalariado no se esconde más que la forzosa elección de su única vía de subsistencia, dada su falta de cualquier otra posesión al margen de esa fuerza de trabajo que transforma en mercancía y pone a disposición del capitalista. A partir de este examen, Marx argumenta que la desigualdad y falta de libertad que reclama el funcionamiento del capitalismo cobran en la proyección ideal que es su sistema jurídico una apariencia invertida que las oculta, mostrando la relación entre capitalista y proletario como la realización de los ideales de libertad e igualdad propugnados por la burguesía⁴¹.

En función de la esencial dependencia que se traza en *El capital* entre este sistema representacional y el fetichismo de la mercancía se ha de concluir que el concepto de ideología que se segrega de esta obra permanece restringido al marco de aquella sociedad cuyo régimen productivo tiene en la forma mercancía la célula económica que determina íntegramente su estructura organizativa. Pero esta conclusión justifica que la investigación marxiana conduzca a la tesis de que la desaparición del modo de producción capitalista, y con él el de la propia forma mercancía, traería consigo la disolución del entramado de apariencias e ideas que brota de este modo específicamente moderno de manifestación de los productos del trabajo humano. En relación con ello, Marx destaca que el conjunto de apariencias que acompaña al régimen de producción de mercancías es el signo de un proceso productivo cuya legalidad interna, no percibida por quienes participan en él, domina al ser humano en vez de hallarse bajo su dominio. Correlativamente, señala que este proceso material de producción habrá de despojarse de su “halo místico” —esto es, del sistema representacional que lo enmascara— cuando “sea obra de hombres libremente socializados y puesto bajo su control consciente y planificado”⁴². Es este planteamiento el que, de entrada, torna inconsistente cualquier perspectiva que abogue por la existencia de una ideología revolucionaria perteneciente al proletariado en confrontación con la ideología característica de la sociedad moderna como ideología de su clase dominante o ideología burguesa. Como se ha comentado, la tarea histórica del proletariado se emplaza en su toma del poder político para proceder a un desmantelamiento del régimen capitalista. Pero si tal desmantelamiento debe traducirse en el sometimiento de la producción a una planificación o dominación “consciente”, esta operación comportaría en sí misma, gracias a la cancelación de

³⁸ Ibid., p. 90.

³⁹ Esta dualidad de la ideología que consiste en su simultánea verdad y falsedad fue ya señalada por Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 114 y ss.

⁴⁰ “Auf dieser Erscheinungsform, die das wirkliche Verhältnis unsichtbar macht und grade sein Gegenteil zeigt, berührt alle Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten, alle Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen, alle apologetischen Flausen der Vulgärökonomie”. Marx, *Das Kapital I*, p. 562.

⁴¹ Ibid., pp. 189-191.

⁴² “Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht”. Ibid., p. 94.

la explotación del trabajador y de la correspondiente extracción de plusvalía, la eliminación de la forma mercancía y de su consustancial fetichismo. En consecuencia, la dominación racional del proceso productivo promovida por el proletariado no dejaría ya lugar para la presencia de una ideología.

A esto ha de sumarse el que, en línea con lo indicado sobre los textos más tempranos de Marx, el proletariado no puede traer a la luz una nueva ideología en razón de la dimensión de falsedad u ocultación que es inherente a ésta. Antes bien, en lo concerniente al terreno de las ideas o representaciones, la acción revolucionaria del proletariado se supedita a su capacidad para superar los encubrimientos inmanentes a la ideología burguesa y tomar conciencia del carácter insalvable de su explotación en el régimen de producción capitalista, que se sustenta no coyuntural, sino *estructuralmente* sobre ella para la constante valorización del valor que rige su dinámica interna. Por tanto, al proletariado no sólo le sería ajena la producción de una ideología, sino que la implementación de su misión histórica pasaría por su rechazo de toda forma de idealización⁴³: en ella anida el mecanismo de enmascaramiento tanto de la injusticia de su propia realidad material como de las condiciones materiales y productivas que permitirían el surgimiento de una sociedad en la que, frente al orden burgués, los hombres fueran efectivamente libres e iguales.

Si retornamos ahora a la obra de Gramsci, se vuelve palmario que sus reflexiones sobre esta temática se apartan claramente de la incompatibilidad que se acaba de constatar entre el concepto de ideología que se deduce de *El capital* y su asociación a la revolución proletaria. En diversos pasajes de los *Cuadernos*, Gramsci apela a la descripción crociana de los hechos de la superestructura o ideología al modo de “apariencias” en términos que parecerían sugerir una referencia implícita a los análisis marxianos del fetichismo de la mercancía. Pero, distanciándose de Marx, Gramsci interpreta que esta alusión de Croce al carácter “aparente” de la superestructura no evidencia más que un juicio sobre su historicidad, es decir, “de su hacerse caduca porque una nueva conciencia social y moral se está desarrollando, más comprensiva, superior”⁴⁴. En este contexto, la posterior remisión de esta “nueva conciencia social y moral” a la filosofía de la praxis denota que en ella se situaría la nueva superestructura o ideología, “más comprensiva” y “superior”, que vendría a reemplazar históricamente al aparato ideológico de la sociedad burguesa. Por otra parte, a pesar de que, como se ha apuntado anteriormente, Gramsci separa al resto de filosofías de la filosofía de la praxis por la adhesión de ésta a la verdad, su consideración como una ideología delata una distinción subyacente a tal separación entre ideologías falsas e ideologías verdaderas. Con ello, la posición de Gramsci rompe con la naturaleza dual que, según la óptica de *El capital*, es intrínseca a la ideología burguesa en tanto a la vez provista de verdad y falsedad. Asimismo, Gramsci concede a la presunta ideología que ha de orientar la lucha proletaria una positividad que se opone a la negatividad o finalidad destructiva que para Marx vertebra la acción revolucionaria.

Sin embargo, Gramsci diferencia entre ideologías “orgánicas” e ideologías “arbitrarias” o “queridas”⁴⁵ en un sentido que, hasta cierto punto, podría ajustarse a la concepción de la ideología que se deriva de *El capital*: si las ideologías orgánicas se definen como aquellas que “son necesarias a una determinada estructura”⁴⁶, semejante necesidad se adecuaría a la fundamentación marxiana del sistema representacional de la sociedad moderna en el fetichismo de la mercancía. Pero así como esta comprensión de la ideología sólo avalaría la necesidad estructural de la ideología burguesa en la sociedad capitalista, Gramsci la proyecta igualmente sobre el proletariado al resaltar la condición “orgánica” de la ideología que sería la filosofía de la praxis como respuesta a las “exigencias de un período histórico complejo y orgánico”⁴⁷. A propósito de esta idea, su lectura del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* le lleva a una reformulación de lo allí dicho sobre la conciencia en su conexión con la base económica por la que proclama que “los hombres adquieren conciencia de su posición social y de sus obligaciones en el terreno de las superestructuras”. Y añade: “...esto significa que entre estructura y superestructura existe un vínculo necesario y vital”⁴⁸. También en este caso la puesta en relieve de la necesidad y carácter vital de este vínculo concuerda en principio con lo sostenido por Marx sobre la relación entre la estructura económica capitalista y la ideología burguesa tanto en este prólogo como con los exámenes de *El capital*. No obstante, la intención de la reformulación gramsciana de este texto es, en contraste con la posición marxiana, defender el carácter ideológico o superestructural de la filosofía de la praxis como “terreno en el que determinados grupos sociales toman conciencia de su propio ser social, de su propia fuerza, de sus propias obligaciones, de su propio devenir”⁴⁹. Tales grupos sociales no serían otros que las clases que, al adoptar ideología que supone la filosofía de la praxis, se convertirían en el motor de transformación de la sociedad.

Que Gramsci juzgue que “la fuente auténtica más importante para la reconstrucción de la filosofía de la praxis”⁵⁰ es este prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, un texto de cuestionable envergadura teórica en comparación con lo desplegado en el cuerpo de esta obra y con la producción posterior de Marx, al tiempo que valorado como fundamento de la discutible concepción materialista de la historia que éste habría elaborado⁵¹, invita a pensar que el alejamiento de Gramsci de la comprensión marxiana de la ideología se debería a un conocimiento

⁴³ Martínez Marzoa, *De la revolución*, pp. 54 y ss.

⁴⁴ Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Q 10 (I), § 8, vol. 4, p. 128.

⁴⁵ *Ibid.*, Q 7, § 19, vol. 3, p. 159.

⁴⁶ *Ibid.*, Q 11, § 12, vol. 4, p. 259.

⁴⁷ *Ibid.*, Q 10 (II), § 41. XII, vol. 4, p. 201.

⁴⁸ *Ibid.*, Q 10 (II), § 41. XII, vol. 4, p. 202.

⁴⁹ *Ibid.*, Q 10 (II), § 41. XII, vol. 4, p. 201.

⁵⁰ *Ibid.*, Q 11, § 29, vol. 4, p. 296.

⁵¹ Véase Martínez Marzoa, *La filosofía de “El capital”*, pp. 91-99; Karl Korsch, *Karl Marx*, Ariel, Barcelona, 1975, pp. 173-191.

insuficiente de su obra más madura que le habría impedido ser consciente de tal alejamiento. Pero más allá de los motivos que podrían explicar las discrepancias entre tal comprensión y el significado que Gramsci confiere a la noción de ideología, lo relevante de las mismas residiría en sus implicaciones en la resignificación gramsciana de la noción de hegemonía.

3. Hegemonía burguesa *versus* hegemonía proletaria

Pese a las dispares caracterizaciones que se ofrecen en los *Cuadernos de la cárcel* de la noción de “hegemonía”, cabría decir que el significado predominante y propiamente gramsciano de este término frente a usos anteriores del mismo converge con el de la ascendencia, dirección, influjo o también dominio que una clase social ejerce sobre “toda la sociedad”⁵² en función de factores intelectuales, morales, económicos o políticos. Pero la palabra “político” debe entenderse en esta definición genérica del concepto de hegemonía en dos sentidos distintos, según los párrafos de los *Cuadernos* a los que se atiende, que la ligarían o bien a las ideas políticas de una clase social, o bien a su actividad gubernamental al frente del Estado⁵³. Esta ambivalencia proviene de la que atraviesa la propia delimitación gramsciana del terreno en el que actúa la hegemonía de una clase social, en ciertos pasajes de los *Cuadernos* adscrita a la sociedad civil como esfera independiente tanto de la estructura económica como del Estado y, en otros, localizada simultáneamente en la sociedad civil y el Estado.

Ejemplos del primer caso se encontrarían en el marco de la revisión de la obra de Croce que Gramsci emprende, marcada por la confrontación crítica pero también por la apreciación de que una de las mayores aportaciones del filósofo idealista radicaría en su reconocimiento de la importancia del “momento de hegemonía” en su historia “ético-política”. En esta adjetivación compuesta Gramsci distingue, por un lado, la dimensión ética, correspondiente a las acciones de una clase en la sociedad civil que posibilitan su dirección cultural y moral como sinónimo de su hegemonía; y, por otro, la dimensión política, anclada al poder coercitivo y a la fuerza del Estado como aspecto del dominio no siempre coincidente con la dirección hegemónica⁵⁴. Pero aun cuando esta distribución diferenciada de hegemonía y coerción en los respectivos ámbitos de la sociedad civil y el Estado sea quizás la prioritaria en los *Cuadernos*, tampoco faltan párrafos en los que Gramsci sitúa la práctica de la hegemonía en la conjunción de ambas esferas. En estos casos, esta noción condensaría tanto la ascendencia o influjo ético-cultural de una clase social sobre el resto de la sociedad como el componente de fuerza o coerción que contendría su actividad al frente del gobierno⁵⁵. De la convivencia en los *Cuadernos* de estas dos acepciones del concepto de hegemonía según sus posibles ámbitos de adscripción se ha concluido que esta noción en absoluto aparece en ellos como opuesta a la dominación. Por el contrario, en su asimilación a la dirección o liderazgo intelectual, la hegemonía se perfila más bien como un momento o aspecto de la dominación que, o bien tendería a y prepararía una futura posición de dominio —con el ingrediente de intencionalidad de dominación que ello involucra—, o bien aseguraría la conservación de una posición de dominio ya estabilizada por la acción gubernativo-estatal⁵⁶.

Pero la utilización gramsciana de este concepto pretende ante todo enfatizar que la hegemonía de una clase sobre otras, como ascendencia que, a partir de lo dicho, puede hacerse equivaler con una posición de dominio cultural y/o político, entraña una situación de consenso o aceptación por la cual la clase hegemónica contaría con el asentimiento de aquellas otras clases que se subordinan a ella. De ahí que se haya planteado que el objetivo de la redefinición gramsciana de la noción de hegemonía, previamente asociada al proletariado en el contexto teórico ruso, estribaría en dar razón de los mecanismos o instancias que, en los regímenes democráticos de los países occidentales, permiten que el poder político se sostenga y cobre legitimidad gracias al consenso social que genera a través de elementos no sólo gubernamentales o coercitivos, sino también morales y culturales: puesto que en tales regímenes impera el modo de producción capitalista y su emergencia lleva aparejada la dominación, primero económica y posteriormente política y cultural, de las clases poseedoras de los medios de producción, el concepto de hegemonía vendría a describir con Gramsci los mecanismos por los que tales clases, identificadas tradicionalmente con la burguesía, dominan en las sociedades capitalistas sobre el conjunto de la sociedad sin que, salvo en circunstancias precisas, tenga lugar resistencia manifiesta frente a ellas⁵⁷.

Sin embargo, en parcial continuidad con su sentido originario, esta noción se presenta también en los textos de Gramsci al modo de un dispositivo teórico para abordar la cuestión acerca de cómo las denominadas “clases subalternas” o clases dominadas pueden llegar a salir de su situación de sometimiento en un entorno de producción capitalista

⁵² Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Q 12, § 1, vol. 4, p. 357. Aun cuando éste sea el significado predominante del concepto de hegemonía en los *Cuadernos*, Gramsci también lo utiliza para referirse a la ascendencia de un grupo social no sobre el conjunto de la sociedad, sino sobre las llamadas “clases aliadas”. Éste sería el caso del relevante § 44 del primer *Cuaderno*, sobre el que se volverá de nuevo.

⁵³ Estos dos sentidos se presentan en el mencionado § 44 del primer *Cuaderno*, en el que se apela por dos veces a la “hegemonía política” en dos acepciones distintas de esta expresión: la primera aparición, significativamente entrecorillada, remite al influjo de la allí llamada “clase dirigente” sobre las “clases aliadas” antes de su llegada al gobierno; la segunda, ya carente de comillas, queda asociada a la influencia que la clase dirigente ejerce sobre el resto de clases una vez ha accedido al gobierno y dispone de la fuerza material del Estado.

⁵⁴ *Ibid.*, Q 10 (I), § 7, vol. 4, pp. 125-126.

⁵⁵ *Ibid.*, Q 1, § 48, vol. 1, p. 124.

⁵⁶ Véase Thomas, *The Gramscian Moment*, p. 163.

⁵⁷ Véase Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci*, pp. 39 y ss.

y a instaurar un nuevo modelo de sociedad que supere sus contradicciones. De sus anotaciones en los *Cuadernos de la cárcel* se desprende entonces la idea de una eventual conquista por parte de las clases subalternas de una posición hegemónica que, desplazando a la hegemonía burguesa vigente en los Estados democráticos occidentales, las habilitaría para asumir la dirección de la sociedad⁵⁸. En virtud de su doble aplicación tanto a las clases dominantes en los países capitalistas como a las clases subalternas que proyectan derribar su poder económico y político, algunos teóricos han argumentado que el concepto de hegemonía se engazaría íntimamente en la obra de Gramsci con el problema de la ocupación y preservación del poder por parte de cualquier grupo o clase social⁵⁹. De manera que su resignificación del mismo se encuadraría en la elaboración de una teoría general del poder social en la que el propósito de alcanzar y mantener la hegemonía sería adjudicable a proyectos de clase de naturalezas diversas⁶⁰.

En esta diversa operatividad de la noción de hegemonía juega un papel clave la comprensión gramsciana de la ideología, dada la estrecha alianza entre ambos conceptos que se registra en los *Cuadernos de la cárcel*. Así, el aparato ideológico de los grupos dominantes es caracterizado por Gramsci como un “instrumento de gobierno (...) para obtener el consenso y ejercer la hegemonía sobre clases subalternas”⁶¹, por lo que la ideología de tales grupos actuaría al servicio de la instauración y conservación de su ascendencia sobre el resto de la sociedad. Al mismo tiempo, Gramsci comenta, en esta ocasión en referencia a Lenin y, probablemente, a la nueva forma de Estado implantada tras la revolución rusa, que “la realización de un aparato hegemónico, en cuanto que crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias”⁶². Contempladas unitariamente, ambas observaciones evidencian que entre ideología y hegemonía se daría una relación de recíproca influencia y reforzamiento mutuo: si la ideología funciona como una herramienta para la construcción de la hegemonía de una clase social, una vez asentada tal hegemonía se vería a la par sustentada y afianzada por la propagación y penetración social de su ideología.

Por otra parte, Gramsci destaca varias conexiones entre la ideología que a su juicio representa la filosofía de la praxis y la hegemonía. En primer término, la filosofía de la praxis compartiría con las teorías de Croce la “reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal”, lo cual revelaría una “valorización del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquellos meramente económicos y meramente políticos”⁶³. Con esta acotación Gramsci subraya que la filosofía marxista y, muy especialmente, los textos de Lenin, habrían puesto de manifiesto la importancia de que el proletariado, una vez llegado al gobierno —interpretación que se deduce de la citada esencialidad de la hegemonía en la “concepción estatal” de la filosofía de la praxis—, logre una ascendencia o posición hegemónica sobre el conjunto de la sociedad para asegurar su poder político. La consecución de tal hegemonía dependería de la producción de un “frente cultural” guiado por el afán de hacer prevalecer su propia ideología frente a las ideologías que habrían dominado con anterioridad a su toma del poder. Por ello, Gramsci escribe que:

... desde el momento en que un grupo subalterno se vuelve realmente autónomo y hegemónico, suscitando un nuevo tipo de Estado, nace concretamente la exigencia de construir un nuevo orden intelectual y moral, o sea un nuevo tipo de sociedad y, por lo tanto, la exigencia de elaborar los conceptos más universales, las armas ideológicas más refinadas y decisivas⁶⁴.

Tal exigencia obedecería, por tanto, al objetivo de consolidar la posición hegemónica ganada por la clase subalterna al instalarse en el gobierno, así como de fomentar la aceptación de la forma de Estado instituida por medio de su influjo ideológico sobre el resto de la sociedad.

Pero en lo que atañe al asunto acerca de si cabe que una clase social y, en concreto, el proletariado o las clases subalternas⁶⁵, ocupen una posición hegemónica antes de su elevación al poder político, tan debatido a partir del párrafo 44 del primero de los *Cuadernos de la cárcel* —en el que Gramsci asevera que “puede y debe existir una ‘hegemonía política’ incluso antes de llegar al gobierno”⁶⁶—, la cuestión de la ideología puede contribuir de manera notable a su dilucidación. Parece claro que en este pasaje la posible hegemonía de una clase subalterna *previamente* a su acceso al gobierno se reduce a su influjo sobre las “clases aliadas”, cuyo apoyo facilitaría su conquista del poder

⁵⁸ Véase Giuseppe Cospito, *El ritmo del pensamiento de Gramsci*, Ediciones Continente, Buenos Aires, 2016, p. 135; Thomas, *The Gramscian Moment*, p. 223.

⁵⁹ Véase Cospito, *El ritmo del pensamiento de Gramsci*, p. 99.

⁶⁰ En esta línea, Thomas defiende que el concepto gramsciano de hegemonía se presenta como una “teoría marxista de la ‘constitución de lo político’ o de la transformación de fuerzas sociales en formas de poder político adecuadas a proyectos de clase diferentes” (Thomas, *The Gramscian Moment*, p. XXII). Asimismo, Gianni Francioni ha afirmado que, en los textos de Gramsci, “la hegemonía funciona como una categoría interpretativa general y, como tal, no sólo es referible a la dirección de la burguesía, sino también a la ‘supremacía’ de cualquier clase en diferentes épocas históricas”. Gianni Francioni, *L’officina gramsciana*, Bibliopolis, Napoli, 1984, p. 164.

⁶¹ Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Q 10 (II), § 41. XII, vol. 4, p. 201.

⁶² *Ibid.*, Q 10 (II), § 12, vol. 4, p. 146.

⁶³ *Ibid.*, Q 10 (I), § 7, vol. 4, p. 126.

⁶⁴ *Ibid.*, Q 11, § 70, vol. 4, p. 349.

⁶⁵ Sobre la posibilidad de identificar la noción de “clases subalternas” utilizada por Gramsci con la categoría marxiana del proletariado, aun teniendo en cuenta que en la evolución de los *Cuadernos* esta noción adquiere también otros sentidos, ver el artículo de Guido Liguori, “Tres acepciones de subalterno en Gramsci”, en Massimo Modonesi (coord.), *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*, UNAM, México, pp. 81-97.

⁶⁶ Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Q 1, § 44, vol. 1, p. 107.

estatal y su dominio a través de él sobre las “clases adversarias”. No obstante, en los párrafos que Gramsci dedica a la filosofía de la praxis como ideología de las clases subalternas para, entre otros aspectos, recalcar la pertenencia a ella del “momento de la hegemonía”, la esfera de la acción hegemónica por parte de la clase subalterna que sería el proletariado *antes* de su toma revolucionaria del poder se amplía hasta extenderse al conjunto de la sociedad o, cuanto menos, a una parte mayoritaria de la misma. Una prueba de ello se hallaría en la afirmación de que “puede, en efecto, suceder que la dirección política y moral del país en una determinada situación difícil no sea ejercida por el gobierno legal sino por una organización privada e incluso por un partido revolucionario”⁶⁷. En la medida en que Gramsci se refiere a la “dirección política y moral del país” a manos de un partido revolucionario que el contexto liga a la filosofía de la praxis y, en consecuencia, a la representación de las clases subalternas, con ello apunta a la posibilidad de una eventual hegemonía de las ideas de dicho partido sobre el todo social en lo que cabría llamar una etapa prerrevolucionaria, esto es, previa a la efectiva puesta en marcha de la acción revolucionaria.

Esta interpretación se refrenda allí donde Gramsci declara que la filosofía de la praxis tiene que enfrentarse críticamente a las ideologías que, en el marco del capitalismo, funcionan como instrumentos de dominio “por razones de lucha política: para hacer intelectualmente independientes a los gobernados de los gobernantes, para destruir una hegemonía y crear otra, como momento necesario del trastocamiento de la praxis”⁶⁸. Este pasaje remite de manera poco dudosa a un escenario prerrevolucionario, es decir, un escenario en el que las clases subalternas —los “gobernados”— aún estarían sometidas al gobierno de otra clase social que dispondría de la hegemonía tanto político-estatal como intelectual. Pero es justamente en este escenario en el que Gramsci atribuye a la filosofía de la praxis el estatuto de un arma política que debe servir para la destrucción de la hegemonía de la clase social dominante en vistas a su reemplazo por una nueva hegemonía de las clases dominadas o gobernadas. Dado el ensamblaje de ideología y hegemonía, esta destrucción precisaría de la liquidación del influjo del aparato ideológico de la clase dominante sobre las clases dominadas, liquidación que habría de materializarse por medio de la producción de aquellas condiciones que favorecieran el calado social o la hegemonía intelectual de la filosofía de la praxis en los “gobernados” en una fase forzosamente *anterior* a su conversión en “gobernantes”. En esta misma línea de teorización sobre el potencial transformador de la filosofía de la praxis, Gramsci identifica la adquisición por parte de las clases subalternas de una conciencia política con la “conciencia de ser parte de una determinada fuerza hegemónica”. Y ubica en semejante adquisición “la primera fase para una ulterior y progresiva autoconciencia en la que teoría y práctica se unifican”⁶⁹. En otras palabras: para una interiorización de las clases subalternas, *antes* de su toma del poder, de la filosofía de la praxis como ideología o concepción del mundo unitaria y coherente que las llevaría a abandonar el sentido común reinante en la sociedad burguesa y las incitaría a actuar contra ella.

Sin embargo, los análisis realizados sobre el alejamiento de Gramsci de la comprensión marxiana de la ideología, así como la íntima imbricación de su propia concepción de la ideología con el sentido que otorga al término hegemonía, tornan problemática, desde la perspectiva marxiana, la idea de que las clases subalternas tengan a su alcance la conquista de una posición hegemónica tanto *antes* como *después* de instalarse en el poder. Como se ha visto, Gramsci concede cierta forma de “hegemonía política” *antes* de su llegada al gobierno a aquella clase que, en un momento ulterior, habrá de ocupar el poder. Tratándose de una hegemonía que precede a tal ocupación, este concepto no puede en este caso más que aludir al influjo o ascendencia de las ideas políticas de dicha clase social, bien sobre otras clases, bien sobre el conjunto de la sociedad, como requisito previo a su acceso a la actividad gubernamental. Esta forma de hegemonía “político-intelectual” que antecedería a la netamente “político-gubernamental” se deja asignar sin dificultad a la clase revolucionaria que fuera la burguesía en la sociedad feudal. Pues la función hegemónica que cabe otorgar a sus ideales políticos con anterioridad a los cambios que provocarían la disolución de la sociedad feudal se sigue, por un lado, de que la burguesía habría sido una clase ya dominante en ella tanto por su poder económico-material como por haber engendrado un modo de producción que, al obligar a su constante despliegue y expansión, incrementaba progresivamente ese poder. Ahora bien, esta condición dominante provendría asimismo de que su reivindicación política de la libertad y la igualdad para el conjunto de la ciudadanía, pronunciada en razón de un presunto interés general y no sólo de sus intereses particulares, tendría su origen —como ya se expuso— en exigencias estructurales del propio régimen de producción capitalista, que demanda la libertad e igualdad jurídicas de los participantes en el mercado. En este sentido, a la hegemonía de las ideas políticas de la burguesía *antes* de su acceso al gobierno subyacería no sólo su carácter de clase económicamente dominante en la sociedad feudal, sino también la propia naturaleza de sus ideas: al constituir la “expresión ideal” de sus condiciones materiales de dominio, los ideales políticos burgueses se cimentarían y fortalecerían sobre la base de ese mismo dominio, a la vez que, por su efecto enmascarador, tenderían a inducir la adhesión a ellos de otras clases sociales, incluidas las clases subalternas.

No obstante, bajo el sistema de producción capitalista, y por causa de la dependencia estructural que Marx acusa en su aparato ideológico con respecto al fetichismo de la mercancía, parece imposible que el proletariado, las denominadas clases subalternas o el partido que las representa llegaran a ostentar una hegemonía político-intelectual en el ámbito de la sociedad civil *antes* de su elevación al poder político. En primer lugar, porque el ya mencionado carácter negativo del proletariado en la sociedad burguesa impide que el surgimiento de esta clase social traiga consigo la irrupción de una nueva ideología, término que en Marx se engarza restrictivamente con la situación de dominio

⁶⁷ Ibid., Q 10 (I), § 7, vol. 4, p. 126.

⁶⁸ Ibid., Q 10 (II), § 41. XII, vol. 4, p. 201.

⁶⁹ Ibid., Q 11, § 12, vol. 4, p. 253.

material de la burguesía en el régimen capitalista y con el hecho de que la dinámica interna de esta estructura productiva conlleve el operar de forma ciega de la ley económica que la rige. Por este motivo, la articulación que Gramsci establece entre ideología y hegemonía incapacitaría al proletariado, carente como tal de toda ideología, a lograr una posición hegemónica en el seno del entramado ideológico de la sociedad burguesa. Por otra parte, ya se observó que la fundamentación marxiana de la ideología de la sociedad capitalista en la forma mercancía comporta el que la destrucción de la primera quede supeditada a la abolición de esta última a través de la desarticulación del modo de producción capitalista. De esta tesis se deriva que la mera existencia de la forma mercancía implicaría la vigencia del influjo intelectual del aparato ideológico burgués sobre el conjunto de la sociedad y, por tanto, la inviabilidad del desplazamiento y sustitución de su hegemonía político-intelectual *antes* de la implementación del proyecto de desmontaje del sistema capitalista que ejecutaría el proletariado tras su toma revolucionaria del poder. Por lo demás, conviene recordar en este punto que, según el propio Gramsci, “si la hegemonía es ético-política, no puede dejar de ser también económica, no puede dejar de tener su fundamento en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo decisivo de la actividad económica”⁷⁰. De nuevo, esta conexión que Gramsci traza entre hegemonía ético-política —o político-intelectual— y hegemonía económica se ajusta plenamente a la posición de dominio de la burguesía en la sociedad capitalista. Pero excluye que las clases subalternas, faltas de tal dominio económico, posean una hegemonía político-intelectual con anterioridad a su llegada al gobierno y a la transformación del régimen productivo burgués que ésta propiciaría.

En lo relativo a la eventual hegemonía de las clases subalternas *después* de su conquista revolucionaria del poder político, ya se ha dicho que diversos textos de Gramsci traslucen una concepción amplia de las formas de dominación en función de la cual éstas incluirían no sólo la legitimidad para hacer uso de la fuerza material a través del Estado, sino también el liderazgo o dirección que se asimila con la hegemonía⁷¹. La hegemonía de una clase sobre otras equivaldría entonces a una determinada modalidad de dominio en la esfera de la sociedad civil que, una vez alcanzado el poder político, entraría en conjunción con el “dominio directo” o de mando que se expresa en el Estado y en el gobierno “jurídico”⁷². Una vez más, este planteamiento se muestra consistente en el contexto de la descripción de los mecanismos de dominación intrínsecos a la sociedad burguesa ya instituida: con posterioridad a los procesos revolucionarios liderados por la burguesía, el carácter económica e ideológicamente dominante de esta clase social habría de favorecer la instauración del llamado “Estado burgués”, es decir, de un Estado parlamentario cuyo ordenamiento jurídico, pese a la apariencia de encarnar el interés general, se dispondría en exclusiva para proteger sus intereses de clase. Pero si la noción de hegemonía apela a cierta forma de dominio que, a pesar del consentimiento que lo acredita, no deja de ser un instrumento de sometimiento y subordinación, la adscripción al proletariado de una posición hegemónica en la etapa postrevolucionaria, es decir, en el hipotético “Estado socialista” que emergería gracias al triunfo de su revolución, entra en confrontación con la negación marxiana de la conversión del proletariado arribado al poder en una nueva clase dominante: como se explicó, el empeño por desarrollar tal función hegemónica sería, según Marx, contrario a la misión histórica del proletariado, que se cifra en la supresión de toda forma de dominio de clase por medio de la cancelación del régimen de producción capitalista.

4. A modo de conclusión

A partir del recorrido efectuado cabe defender que la ruptura de Gramsci con la noción marxiana de ideología conduce a un distanciamiento de su posición teórica de algunos de los principios fundamentales de la obra de Marx que se vuelve especialmente palpable en el significado que concede al concepto de hegemonía. Pues desde el momento en que este término se hace valer indistintamente para la burguesía como clase dominante y para el proletariado como clase destinada a anular ese dominio, tienden a desdibujarse las diferencias medulares que median no sólo entre sus respectivas naturalezas de clase, sino también entre el carácter divergentemente revolucionario que corresponde a cada una de ellas en la sociedad moderna⁷³. En ocasiones, los *Cuadernos de la cárcel* descubren una cierta inconsciencia en Gramsci en lo que respecta a este distanciamiento de los postulados marxianos que excede la mera modificación parcial de los mismos en aras de su adaptación a su propia situación histórica. Así, Gramsci afirma que en Marx “está contenido en embrión el aspecto ético-político de la política o la teoría de la hegemonía y del consenso, además del aspecto de la fuerza y de la economía”⁷⁴, afirmación que sugiere la creencia gramsciana de que su teoría de la hegemonía representaría el despliegue continuista de ciertas ideas ya implícitas en la perspectiva marxiana. Numerosos factores podrían justificar esta falta de conciencia de Gramsci sobre las notables discrepancias que se dan entre tal perspectiva y sus propios análisis. Pero en lo concerniente a esta problemática, la cuestión crucial no radica tanto en las causas que se encontrarían a la base del alejamiento gramsciano de las tesis de Marx, como en las consecuencias que éste habría tenido en la recepción de su obra.

⁷⁰ Ibid., Q 13, § 18, vol. 5, p. 42.

⁷¹ Véase Thomas, *The Gramscian Moment*, p. 163, así como Cospito, *El ritmo del pensamiento de Gramsci*, pp. 98-99.

⁷² Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Q 12, § 1, vol. 4, p. 357.

⁷³ Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci*, pp. 77-78.

⁷⁴ Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Q 10 (II), § 41. X, vol. 4, p. 198.

Según se ha constatado a partir de las anotaciones de Gramsci sobre la filosofía de la praxis, su indagación sobre la posibilidad de que las clases subalternas consigan una posición hegemónica que relegue la hegemonía burguesa existente en los Estados democráticos se entrelaza con su convicción en torno a la necesidad de un proyecto revolucionario en el que el momento de fuerza de la toma militar del poder político aparece como ineludible⁷⁵. No obstante, ciertos intérpretes de la obra de Gramsci han proclamado que su teoría de la hegemonía supone “la superación de la teoría de la ‘revolución proletaria’ y de la ‘dictadura del proletariado’”⁷⁶. En consonancia con esta idea, ya se anticipó que a partir de la década de los sesenta comienzan a proliferar lecturas de los *Cuadernos* que integran la teoría gramsciana de la hegemonía en las filas de un reformismo político más o menos declarado que ya prescinde por completo de la premisa revolucionaria como vía inexcusable para impulsar un cambio social que elimine las desigualdades y condiciones de pobreza para amplias capas de la población que genera el capitalismo. Lejos de proceder de una exégesis poco rigurosa de los *Cuadernos*, esta controversia hermenéutica obedece a que, como se ha tratado de dar a ver en este trabajo, la elaboración gramsciana de la teoría de la hegemonía permite en ciertos momentos interpretar que los partidos que actúan en nombre de las clases subalternas podrían llegar a ejercer una función ideológicamente hegemónica sobre la sociedad civil que, al viabilizar su ocupación del gobierno a través de los cauces de elección democrática propios de los regímenes parlamentarios, haría prescindible la acción revolucionaria.

Sobre interpretaciones de esta índole de la obra de Gramsci, en parte respaldadas por sus propios textos, descansan algunas de las actuales reivindicaciones de su legado, probablemente motivadas por la desaparición del horizonte teórico contemporáneo de las aspiraciones revolucionarias que animaban su producción intelectual. Sin embargo, ya teóricos del marxismo como Rosa Luxemburg (1871-1919) argumentaron de forma convincente sobre la imposibilidad de implantar el socialismo por medio de una utilización estratégica de las instituciones democráticas, al tiempo que arremetieron con dureza, pronosticando su fracaso, contra la pretensión de recurrir a reformas políticas para introducir correctivos en el capitalismo que no se vieran sistemáticamente revocados en las coyunturas de crisis que periódicamente aquejan a este sistema productivo⁷⁷. Los acontecimientos que han jalonado el desarrollo de las sociedades democráticas desde la trágica muerte de esta pensadora hasta nuestros días parecen haber dado plenamente la razón a su rechazo a la deriva reformista que, en contra de las tesis de Marx, se había instalado en la socialdemocracia alemana desde finales del siglo diecinueve. Pues en la actualidad asistimos a una realidad que es fruto de un proceso de evolución del capitalismo marcado no sólo por avances tecnológicos que han intensificado exponencialmente la explotación de los trabajadores, sino también por una creciente sofisticación de los aparatos ideológicos creados para su sostenimiento, que enmascaran cada vez con mayor eficacia tal explotación y promueven la aceptación social sin resistencia de este modelo productivo hasta el punto de tornar incuestionable la presunta ausencia de opciones alternativas al mismo.

Sin duda, en este escenario resulta de todo punto ilusorio cualquier intento de resucitar los afanes revolucionarios que alentaron a ciertas formaciones políticas durante las primeras décadas del siglo veinte. Pero el reconocimiento de este estado de cosas no puede ni debe servir de coartada teórica para obviar el evidente fracaso del socialismo reformista en su voluntad de reducir o frenar la agudización de las desigualdades que se imponen en las sociedades capitalistas. Ni tampoco para persistir en una defensa de esta posición política, bajo el amparo de autoridades intelectuales que supuestamente la habrían avalado, que elude abordar, de manera renovada y acorde con la fase del capitalismo que vivimos, la cuestión acerca de cuáles serían aquellas condiciones que posibilitarían un cierto control de este régimen productivo capaz de enfrentar la miseria e injusticia que origina. En relación con ello, los escritos de Gramsci también brindan indicaciones de importancia que no han sido suficientemente consideradas. Así, de acuerdo con su consigna de que es “necesario atraer la atención hacia el presente tal como es si se quiere transformarlo”⁷⁸, Gramsci señalaría con lucidez como una de las contradicciones fundamentales de su época la que todavía es la principal contradicción por la que en nuestras sociedades la acción política deviene impotente en su deseo de intervenir activamente sobre el funcionamiento del capitalismo, a saber: “...que mientras la vida económica tiene como premisa necesaria el internacionalismo, o el cosmopolitismo, la vida estatal se ha desarrollado siempre más en el sentido del nacionalismo”⁷⁹. Tal vez sean apreciaciones de esta índole las que deban orientar toda lectura de la obra de Gramsci que busque invocar su validez para la reflexión sobre los complejos problemas que apremian nuestro propio presente.

Referencias bibliográficas

- Anderson, Perry, *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente*, Fontamara, Barcelona, 1978.
 Boothman, Derek, “The Sources for Gramsci’s Concept of Hegemony”: *Rethinking Marxism*, vol. 20, n.º 2 (2008), pp. 202-208.
 Cospito, Giuseppe, *El ritmo del pensamiento de Gramsci*, Ediciones Continente, Buenos Aires, 2016.
 Francioni, Gianni, *L’officina gramsciana*, Bibliopolis, Napoli, 1984.

⁷⁵ Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci*, pp. 116-117.

⁷⁶ Cospito, *El ritmo del pensamiento de Gramsci*, p. 123, nota 45.

⁷⁷ Véase Rosa Luxemburg, *Socialreform oder Revolution?*, en *Gesammelte Werke. Band I/1*, Dietz, Berlin, 1974.

⁷⁸ Antonio Gramsci, *Pasado y presente. Cuadernos de la cárcel*, Gedisa, Barcelona, 2018, p. 35.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 123.

- Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Era, México, 1986.
- , *Pasado y presente. Cuadernos de la cárcel*, Gedisa, Barcelona, 2018.
- Korsch, Karl, *Karl Marx*, Ariel, Barcelona, 1975.
- Liguori, Guido, “Los estudios gramscianos hoy”, en Massimo Modonesi (coord.), *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*, UNAM, México, 2013.
- , “Tres acepciones de subalterno en Gramsci”, en Massimo Modonesi (coord.), *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*, UNAM, México, 2013.
- Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975.
- Luxemburg, Rosa, *Socialreform oder Revolution?*, en *Gesammelte Werke. Band I/1*, Dietz, Berlin, 1974.
- Martínez Marzoa, Felipe, *De la revolución*, Alberto Corazón, Madrid, 1976.
- , *La filosofía de “El capital”*, Taurus, Madrid, 1983.
- Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*, en *Karl Marx - Friedrich Engels. Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Band 23, Dietz, Berlin, 1972.
- , *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, en *Karl Marx - Friedrich Engels. Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Band 1, Dietz, Berlin, 1981.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, en *Karl Marx - Friedrich Engels. Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Band 3, Dietz, Berlin, 1978.
- Modonesi, Massimo, “Presentación”, en Massimo Modonesi (coord.), *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*, UNAM, México, 2013.
- Sacristán, Manuel, “La formación del marxismo en Gramsci”, en *Sobre Marx y marxismo, Panfletos y materiales I*, Icaria, Barcelona, 1983.
- Thomas, Peter D., *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Brill, Boston, 2009.