

MARXISMO HEGELIANO: LUKÁCS Y GRAMSCI¹

HEGELIAN MARXISM: LUKÁCS AND GRAMSCI

Alex Callinicos

10.26754/ojs_arif/arif.202329923

RESUMEN

Este texto compara el pensamiento de Lukács con el de Gramsci, en el contexto de la teoría social marxista de las primeras décadas del siglo XX. Es una traducción de A. Callinicos, *Social Theory. A Historical Introduction*, 2nd ed., Cambridge: Polity Press, 2007 chapter 9, pp. 202-213.

PALABRAS CLAVE: Lukács, Gramsci, Marxismo occidental.

ABSTRACT

This text compares Lukács' and Gramsci's ideas in the context of Marxist social theory in the first decades of the 20th century. It is a translation of A. Callinicos, *Social Theory. A Historical Introduction*, 2nd ed., Cambridge: Polity Press, 2007 chapter 9, pp. 202-213.

KEYWORDS: Lukács, Gramsci, Western Marxism.

Con el estallido de la guerra en agosto de 1914, las tensiones que los teóricos sociales habían analizado durante el último siglo al fin detonaron abiertamente. Arno Mayer denominó a la era a la que este acontecimiento dio comienzo 'la Guerra de los Treinta Años de la crisis general del siglo XX' (1981, p. 3). La Primera Guerra Mundial (1914-1918), la Gran Depresión de los años 30 y la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) formaron un todo interconectado: juntas, marcaron

¹ El presente texto es una traducción de A. Callinicos, *Social Theory. A Historical Introduction*, 2nd ed., Cambridge: Polity Press, 2007 chapter 9, pp. 202-213. Traducido con permiso de la editorial. Traducción española a cargo de Carlos Blanco Aguilar.

lo más parecido a una crisis sistémica que ha experimentado la sociedad burguesa hasta hoy. Las guerras globales y la depresión económica pusieron en cuestión la viabilidad del orden social existente. El final de la Primera Guerra Mundial fue acompañado por revoluciones en Rusia y Alemania, y por importantes revueltas en otros estados europeos. El efecto embrutecedor de cuatro años de guerra en las trincheras ayudó a introducir una nueva violencia en el conflicto político: excombatientes del frente conformaron una gran parte de los cuadros de los movimientos fascistas, que buscaban combatir el desafío revolucionario con medios que, en muchas ocasiones, aparentaban ellos mismos ser revolucionarios.

La crisis de la posguerra determinó decisivamente la política de las décadas siguientes. La polarización extrema entre izquierda y derecha durante la Revolución Alemana de 1918-1923 significó que, desde su misma concepción, la República de Weimar tuvo una base social y política relativamente pobre y que, por lo tanto, fue extremadamente vulnerable ante la aparición de la depresión económica y de la renovada lucha de clases de finales de los años veinte. La postura del régimen nacionalsocialista que surgió de las ruinas de Weimar estaba atravesada por una ideología de la crisis y la lucha contra las circunstancias, que proporcionó a la derecha autoritaria un relato de los desastres que había sufrido Alemania. La Unión Soviética, que bajo Stalin se convirtió en un régimen autoritario, gobernando a la nación con el miedo mientras seguía una política exterior relativamente cauta, fue para los nazis la encarnación de la amenaza revolucionaria a la que Alemania por poco había sucumbido tras la Guerra. Para los nazis, la invasión de la URSS en junio de 1941 inició una *Vernichtungskrieg*: una guerra de exterminación contra el bolchevismo, en la que la raza superior alemana tomaría el *Lebensraum* (espacio vital) que necesitaba de los ‘inferiores’ eslavos. Es, por supuesto, en este contexto en el que los nazis cometieron la mayor atrocidad de esta era de la historia humana, y ciertamente de cualquier otra, cuando trataron de asesinar sistemáticamente a todos los judíos europeos.

Esto hubiera resultado inverosímil si esta extrema polarización política no hubiera encontrado su complemento teórico. Los años 1920 y 1930 presenciaron la reinterpretación del marxismo como una teoría de la subjetividad revolucionaria, y también vieron algunos intentos sofisticados de justificar las políticas de la derecha autoritaria y antiparlamentaria. Estos cambios no surgieron de la nada. El cuestionamiento radical de la modernidad ayudó a muchos intelectuales a hacerse a la idea de que algún tipo de revolución política era necesaria para resolver la crisis que estaban experimentando. Pero, sin duda en el caso del marxismo, esta necesidad parecía implicar una reconsideración de estructuras teóricas ya aceptadas.

El marxismo de la Segunda Internacional (1899-1914) distaba mucho del estancamiento intelectual. La publicación del tercer volumen de *El capital* de Marx en 1894 promovió la producción de una serie de grandes tratados de teoría económica: *La cuestión agraria* de Kautsky (1899), *El desarrollo del capitalismo en Rusia* de Lenin (1899), *El capital financiero* de Rudolf Hilferding (1910), *La acumulación del capital* de Rosa Luxemburgo (1913) y *La economía mundial y el imperialismo* de Nikolai Bukharin (1917) representan todas ellas un logro importante, al buscar extender el análisis marxiano, aplicándolo sistemáticamente a la agricultura, en el caso de las dos primeras obras, o, como ocurre en las demás, pretendiendo teorizar las características específicas del capitalismo organizado que estaba tomando forma a principios del siglo XX. También hubo intentos de interpretar fenómenos culturales aparentemente renuentes al materialismo histórico; por ejemplo, en *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia* de Otto Bauer (1907), y en *Orígenes y fundamentos del cristianismo* de Kautsky (1908).

Todas estas obras, y otras como ellas, conforman una parte importante de la herencia intelectual del marxismo clásico. Sin embargo, en el marxismo de la Segunda Internacional la nota dominante la daba el determinismo, desarrollado de formas relativamente diferentes por Kautsky y Plejánov. En la práctica, esto parecía implicar un fatalismo político: si ya antes de 1914 estaba sometida a las presiones del SPD de Luxemburgo y de la izquierda radical, la impotencia de la Segunda Internacional ante la guerra, y su desintegración en partidos nacionales, que apoyaron mayormente a sus propios gobiernos contra otros países beligerantes, refutó esta estrategia para muchos activistas socialistas. ‘Nada ha corrompido tanto a la clase obrera alemana como la noción de que seguía la corriente’, escribió Walter Benjamin más adelante (1970, p. 260).

La Revolución Rusa de octubre de 1917 difería drásticamente del fatalismo de Kautsky y Plekhanov. Al pretender llevar a cabo una revolución socialista en un país relativamente atrasado, los bolcheviques cuestionaron la doctrina de que toda sociedad debe pasar por una secuencia predeterminada de modos de producción. Gramsci, escribiendo en diciembre de 1917, repleto de un entusiasmo juvenil, llamó a la Revolución de Octubre ‘la revolución contra el *Capital* de Karl Marx², y explicó que los bolcheviques habían roto con el determinismo de la

² Antonio Gramsci (1891-1937): hijo de un funcionario sardo de bajo rango; estudió en la Universidad de Turín, 1911-15; desde 1915 en adelante fue un escritor para la prensa socialista; miembro principal de la organización Ordine Nuovo, asociada con el movimiento de los consejos obreros de Turín, 1919-20; con otros líderes de la izquierda socialista fundó el

Segunda Internacional, ‘contaminado con incrustaciones positivistas y naturalistas’, en lugar de con el propio pensamiento de Marx:

Este pensamiento no ve los hechos económicos brutos como el factor dominante en la historia, sino al hombre, los hombres en sociedades, los hombres en relación entre sí, llegando a acuerdos entre ellos, desarrollando a través de estos contactos (civilización) un colectivo, una voluntad social; hombres alcanzando el entendimiento de los hechos económicos, juzgándolos y adaptándolos a su voluntad hasta que esta se convierta en la fuerza motriz de la economía y dé forma a la realidad objetiva, que está viva y se mueve, llegando a parecerse a una corriente de lava volcánica que puede ser canalizada en cualquier lugar y de cualquier forma en la que lo determine la voluntad del hombre. (Gramsci 1977, pp. 34-35)

La interpretación marxista contemporánea de la Revolución de Octubre más importante, formulada por Trotsky, no la trató como una rebelión contra la objetividad económica: era más bien el propio funcionamiento de la ley de desarrollo desigual y combinado el que había conducido a Rusia hasta una fusión de procesos sociales, de tal forma que el derrocamiento del régimen zarista solamente podía lograrse con la expropiación del capital. Además, Trotsky defendió que la Revolución permanecía sujeta a límites materiales definidos: en efecto, llegó a pensar que las presiones económicas en un país relativamente atrasado, derivadas del aislamiento del régimen bolchevique tras 1917, fueron las responsables de su transformación en lo que él denunció como la dictadura contrarrevolucionaria de Stalin. Aun así, el desafío a la ‘ortodoxia’ marxista previa que representaban los bolcheviques, especialmente después de que presentaran la Tercera Internacional (o Internacional Comunista, Comintern) en 1919 como una alternativa a la desacreditada Segunda Internacional, motivó la formulación de una versión del marxismo en la que las subjetividades de clase adquirirían una mayor importancia frente a las estructuras económicas objetivas.

Partido Comunista de Italia (PCdI) en enero de 1921; trabajó con la Internacional Comunista en Moscú, 1922-3; fue electo como diputado parlamentario en 1924; bajo este cargo, lideró la oposición comunista a la dictadura de Mussolini; fue nombrado secretario general del PCdI en enero de 1926; fue arrestado en noviembre de 1926; condenado a veinte años de cárcel en 1928: ‘Debemos impedir a ese cerebro funcionar por veinte años’, declaró el fiscal; sin embargo, los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci constituyen su más importante logro intelectual.

La obra maestra de este marxismo hegeliano (como suele ser descrito) fue *Historia y conciencia de clase* de Lukács (1923).³ Tanto Gramsci como Lukács estaban inspirados en gran medida por la gran corriente de anti-naturalismo que se había propagado en el pensamiento europeo a finales del siglo XIX: la principal influencia filosófica de Gramsci era el neohegeliano italiano Benedetto Croce, mientras que Lukács tomó muchos elementos de las variantes alemanas del anti-naturalismo. Más adelante, declaró: ‘No me arrepiento en absoluto de haber dado mis primeras lecciones de ciencias sociales con Simmel y Max Weber’ (Lukács, cit. en Frisby 1978, p. 43, n. 78). Su logro intelectual más notable fue, efectivamente, asumir las interpretaciones de la modernidad de Simmel y Weber como un proceso de, respectivamente, objetivación y racionalización, e integrarlas en la crítica marxista del modo de producción capitalista.

El análisis de Weber suele verse como paralelo a dicha crítica. De esta manera, él escribe sobre ‘el carácter impersonal y económicamente racionalizado (pero por esta misma razón éticamente irracional) de las relaciones puramente comerciales’, y declara que ‘la creciente impersonalidad de la economía, sobre la base de la asociación en el mercado, sigue sus propias reglas, cuya desobediencia conlleva el fracaso económico y, a largo plazo, la ruina’ (Weber 1978, pp. 584, 586). Lukács radicalizó este análisis. Toda relación social bajo el capitalismo, ya sea económica, política, cultural o intelectual, se ha transformado siguiendo los requerimientos de la racionalidad instrumental. Pero esta es solo una racionalización *formal*, que no penetra el contenido de las relaciones que han sido subsumidas por ella:

³ Georg Lukács (1885-1971): hijo de un importante banquero judío húngaro; estudió jurisprudencia en la Universidad de Budapest, 1902-1906; pasó la mayor parte de los años siguientes en Berlín, donde fue alumno de Simmel; estudió en la Universidad de Heidelberg, haciéndose miembro del círculo de Weber; emergió como un filósofo y crítico literario importante ya antes del estallido de la Primera Guerra Mundial; se unió al Partido Comunista Húngaro en diciembre de 1918; fue Comisario del Pueblo de Cultura en la República Soviética Húngara, 1919; después de su caída, huyó a Viena, donde se convirtió en una figura importante en el movimiento comunista; estuvo en el Instituto Marx-Engels-Lenin en Moscú, 1929-1931; vivió en Berlín, 1931-1933, para regresar a Moscú después de la toma de poder nazi, donde participó activamente en debates estéticos; fue arrestado brevemente por ‘agente trotskista’, 1941; regreso a Hungría en 1945, donde fue diputado parlamentario y profesor de estética y filosofía de la cultura en la Universidad de Budapest; en pleno apogeo de la Guerra Fría en 1949-1952, fue el centro de un intenso ataque por parte de *apparatchiks* culturales; fue Ministro de Cultura en el gobierno de Imre Nagy durante la Revolución Húngara de 1956; fue deportado a Rumanía, 1956-1957; y en sus últimos años pudo escribir y hablar con considerable libertad.

Esta racionalización del mundo parece estar completa; da la impresión de penetrar las profundidades de la naturaleza física y psíquica del hombre. Sin embargo, su propio formalismo la limita; esto es, la racionalización de aspectos aislados de la vida resulta en la creación de leyes —formales—. Todos estos aspectos se reúnen en lo que, para el observador superficial, parece constituir un sistema unificado de ‘leyes generales’. Pero la indiferencia ante los aspectos concretos del objeto de estas leyes... se deja ver en la incoherencia del sistema en sí. Esta incoherencia se hace particularmente flagrante en tiempos de crisis. (Lukács 1971, p. 101)

Este contraste entre racionalidad parcial e irracionalidad global es consecuencia de la naturaleza de la mercancía en sí misma. Según Lukács, ‘el problema de las mercancías’ es ‘el problema estructural central de la sociedad capitalista en todos sus aspectos’ (1971, p. 83). La ‘reificación’ general de las relaciones sociales es una consecuencia de lo que Marx había llamado fetichismo de la mercancía: el intercambio de los productos del trabajo en el mercado lleva a la transformación de las relaciones sociales entre los seres humanos en relaciones aparentemente naturales entre cosas. La división del trabajo y la subordinación del trabajador al capitalista se reproduce en cada aspecto de la vida: la sociedad es experimentada como una incoherente colección de fragmentos. En el gran ensayo ‘La cosificación y la conciencia del proletariado’, Lukács explora lo que él llama ‘las antinomias del pensamiento burgués’, buscando demostrar cómo la filosofía occidental moderna ha sido paralizada por una serie de oposiciones —forma y contenido, ‘ser’ y ‘deber ser’, parte y todo—, que ha sido incapaz de superar, y surgen del proceso de reificación.

En sus escritos premarxistas, particularmente *Teoría de la novela* (1916), Lukács ya había analizado lo que él denominaba la naturaleza inherentemente antinómica de la cultura moderna. Pero calificar esta condición como universalmente irracional implicaba una perspectiva desde la que este juicio podía hacerse, que a su vez podía demostrarse como racional. Así, cuando Weber dice que ‘las relaciones puramente comerciales’ son racionales instrumentalmente, pero ‘éticamente irracionales’, quiere decir que son irracionales con relación a algún tipo de ética religiosa racional de acuerdo a valores; pero no cree que la racionalidad de los valores últimos en la base de una ética religiosa tal pueda demostrarse por sí misma. La solución de Lukács a este problema es argumentar que el punto de vista racional desde el que vemos la sociedad la concibe como un todo integrado: ‘La primacía de la categoría de totalidad es la portadora del principio de la revolución en la ciencia’ (1971, p. 27).

Lukács también había establecido una contraposición entre fragmentación y totalidad antes de convertirse en marxista, pero en ella el todo era una ausencia, el

ideal de una cultura integrada a la que se alude nostálgicamente, sin poder alcanzarla. Sin embargo, en *Historia y conciencia de clase*, él considera esta concepción totalizadora enteramente posible. Dicha concepción consiste, particularmente, en la comprensión de las mediaciones a través de las cuales distintas instituciones, creencias y prácticas se relacionan entre ellas, de tal manera que forman una totalidad. Además, esta concepción tiene una posición social definida en el proletariado. Fue Hegel el que hizo posibles estos avances: ‘la realidad solamente puede ser entendida y penetrada como una totalidad, y solamente un sujeto que es en sí mismo una totalidad es capaz de esta penetración. No es por nada que el joven Hegel erigió su filosofía sobre el principio de que “la verdad debe ser entendida y expresada no solo como una mera sustancia, sino también como sujeto”’. Estamos, por tanto, en deuda con el idealismo clásico alemán por ‘la grandiosa concepción de que el pensamiento solamente puede aprehender lo que él mismo ha creado’: el ‘idéntico sujeto-objeto de la historia’ crea la sociedad a través de sus acciones y, simultáneamente, es el único capaz de comprenderla (Lukács 1971, pp. 39, 121-122).

Incluso Hegel, de alguna manera, captó esta verdad de un modo confuso: al no comprender la naturaleza real de la historia como un proceso social y material, él tan solo puede conceptualizar el sujeto-objeto idéntico como un Espíritu Absoluto que aparece en la conciencia a través de la contemplación retrospectiva de este proceso. La clase trabajadora, en cambio, proporciona el punto de vista desde el cual una comprensión genuina de la sociedad capitalista es posible, pues la transformación de la fuerza de trabajo en una mercancía es la verdadera base sobre la que se construye dicha sociedad:

El trabajador solamente podrá tomar conciencia de su existencia en sociedad cuando tome conciencia de sí mismo como una mercancía... su existencia inmediata lo integra como un puro y mero objeto en el proceso de producción. Una vez esta inmediatez demuestra ser la consecuencia de múltiples mediaciones, una vez resulta evidente todo lo que presupone, las formas fetichistas del sistema de mercancías comienzan a disolverse: en la mercancía el trabajador se reconoce a sí mismo y reconoce sus propias relaciones con el capital. Dado que es incapaz de elevarse sobre este papel de objeto, su conciencia es la *autoconciencia de la mercancía*; o, en otras palabras, es el autoconocimiento, el desvelamiento de sí misma de la sociedad capitalista fundada en la producción y el intercambio de mercancías. (Lukács 1971, p. 168)

La posición del proletariado en las relaciones de producción capitalistas representa así un punto de vista privilegiado desde el cual la naturaleza de la

totalidad social puede ser comprendida racionalmente. El materialismo histórico es la articulación teórica de la conciencia de clase del proletariado, y, por tanto, ‘el autoconocimiento... de la sociedad capitalista’. Esto no significa que todo trabajador llega necesariamente a tal comprensión: la primera apariencia de la sociedad capitalista es tan fragmentada y reificada para el trabajador como para cualquier otro individuo. La reificación ‘únicamente puede ser superada por los esfuerzos constantes, y constantemente renovados, de alterar la estructura reificada de la existencia, relacionándose concretamente con las contradicciones manifestadas concretamente del desarrollo total, tomando conciencia de los significados inmanentes de estas contradicciones para el desarrollo total’. Lo que distingue al papel del proletariado en este proceso es que todo esfuerzo por su parte para entender su propia situación lo lleva hacia la comprensión del todo. Esta comprensión no es puramente intelectual, sino que, además, se desarrolla a través de una serie de luchas de clase en las que los trabajadores literalmente ‘alteran la estructura reificada de la existencia’, y alcanzan también un conocimiento más profundo de esta estructura. La revolución socialista que constituye la culminación de este proceso no es la ‘necesidad irresistible’ que Kautsky y Plekhanov aseguraron que era:

La historia es lo menos automática posible cuando la conciencia del proletariado está en cuestión... La evolución económica objetiva no podía hacer más que crear la posición del proletariado en el proceso de producción. Pero la evolución objetiva tan solo pudo darle al proletariado la oportunidad y la necesidad de transformar la sociedad. Cualquier transformación tan solo puede producirse como producto de la acción —libre— del proletariado mismo. (Lukács 1971, pp. 229, 197, 209)

Historia y conciencia de clase es un *tour de force* filosófico. El texto proporciona una lógica teórica para un marxismo activista y no determinista, basado en una cuidadosa e innovadora lectura de la filosofía idealista alemana, la tradición del marxismo clásico y la sociología de Weber y Simmel. La mayor parte (aunque no todos) de los teóricos marxistas posteriores le deben mucho a esta obra. Sin embargo, la propia ambición del texto es fuente de dificultades importantes. En primer lugar, Lukács asegura que la posición del proletariado permite un entendimiento objetivo de la naturaleza del capitalismo. Pero ¿cómo se justifica dicha afirmación? La respuesta parece ser que la clase trabajadora tiene interés en librarse por completo de la sociedad de clases: ‘El proletariado no puede liberarse a sí mismo como clase sin abolir simultáneamente la sociedad de clases como tal. Por esa razón su conciencia, la última conciencia de clase en la historia de la humanidad, debe revelar la naturaleza de la sociedad y conseguir una fusión, cada vez más interna, de teoría y práctica’ (Lukács 1971, p. 70). La burguesía, en virtud

de su interés en perpetuar la explotación capitalista, solamente puede desarrollar un conocimiento parcial y limitado de la sociedad.

Lukács reformula así la teoría marxista de la ideología como la explicación de cómo la perspectiva de un individuo respecto al mundo es consecuencia de su posición social, y, en concreto, de su lugar dentro de la estructura de clases. El también húngaro Karl Mannheim continuó desarrollando esta concepción perspectivista de la ideología en *Ideología y utopía* (1929). Mannheim quiso evitar las implicaciones potencialmente relativistas de explicar las creencias de los agentes en términos de su posición social, afirmando que la ‘intelectualidad independiente’, en virtud de su relativo desapego de la estructura de clases, es capaz de integrar perspectivas peculiares en un todo provisionalmente válido. Pero, para Lukács, es precisamente el afianzamiento del proletariado en el corazón de la estructura de mercancías lo que le da la capacidad de comprender el capitalismo como una totalidad.

Incluso si reconociéramos esto, se requieren ciertos criterios para determinar qué teorización (por ejemplo, dentro del marxismo, la de Lenin o la de Kautsky) plasma mejor la naturaleza de la realidad social. Hegel es capaz de evadir este problema porque concibe la dialéctica como autovalidante, dado que el movimiento de sus categorías genera su propio contenido, y proporciona una justificación inmanente tanto de cada paso individual como del proceso como un todo. Pero esta concepción de la dialéctica se basa en supuestos que simplemente son demasiado especulativos y teleológicos para ser consistentes con los procedimientos de las ciencias modernas. Las marxistas, al igual que todas las demás que dicen usar estos procedimientos, deben ser capaces de demostrar que los resultados de sus investigaciones pueden defenderse según una teoría plausible de la racionalidad científica. Lukács afirma que la ‘ortodoxia [marxista] trata exclusivamente del *método*’, y que no sería invalidada si ‘estudios recientes hubieran refutado de una vez por todas cada una de las tesis individuales de Marx’ (1971, p. 1). Esta formulación tiene como fin abrir el marxismo a la posibilidad de ser reformulado a la luz de la investigación, pero la idea de un método que es inmune a la refutación empírica recuerda sospechosamente al aspecto más discutible de la dialéctica hegeliana.

En segundo lugar, convertir la historia en la creación de un sujeto que es, en última instancia, capaz de reconocer y transformar las estructuras reificadas que surgen de su propia transformación en objeto parece tener implicaciones radicalmente idealistas. Esto resulta más evidentemente cierto en el caso del mundo físico. Lukács declara: ‘La naturaleza es una categoría social. Es decir,

dada cualquier cosa que sea considerada natural en cualquier etapa determinada del desarrollo social, independientemente de cómo esta naturaleza esté relacionada con el hombre, y de la forma que tenga su involucramiento en ella (esto es, la forma de la naturaleza); tanto su contenido como su alcance y su objetividad son condicionados socialmente' (1971, p. 234). Esta visión de la naturaleza, que parece tratarla como algo construido íntegramente en sociedad, no encajaba con la concepción marxiana del trabajo como la base de la interacción entre la humanidad y la naturaleza, donde ninguno de los componentes de esta relación puede reducirse al otro. Pero, como Lukács admitiría más adelante, este concepto de trabajo no aparece en *Historia y conciencia de clase*. Particularmente, tras ser uno de los primeros en leer los *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx, en el Moscú de finales de los años veinte, revisó sensiblemente las bases de su sistema teórico. Obras posteriores como *El joven Hegel* (1948) y la *Ontología del ser social*, publicada póstumamente, impulsan una versión de la dialéctica basada en la explicación marxiana del intercambio metabólico entre humanos y naturaleza a través de la mediación del trabajo.

Por último, ¿cómo puede la clase obrera alcanzar realmente la comprensión racional de la sociedad de la que es objetivamente capaz? Lukács formula una famosa distinción entre la conciencia de clase 'fáctica' y la 'imputada': 'La conciencia de clase consiste en las reacciones, apropiadas y racionales, "imputadas" a una posición típica particular en el proceso de producción. Esta conciencia no es, por tanto, ni la suma ni el promedio de lo que piensan o sienten los individuos únicos que constituyen la clase.' La conciencia de clase imputada guarda un cierto parecido a un tipo ideal weberiano. Sin embargo, este concepto no es concebido como una mera estilización intelectualmente estimulante de la realidad, sino, más bien, como una representación de la conciencia propiamente dicha, a la que el proletariado llegará eventualmente. Pero ¿cómo? Lukács solamente ofrece unas formulaciones muy generales y abstractas, sugiriendo que el desarrollo de conciencia de clase revolucionaria es un proceso más que un acto instantáneo. Por ejemplo: 'el pensamiento proletario es, en primer lugar, una mera *teoría de la práctica* que tan solo gradualmente (e irregularmente) se transformará en una *teoría práctica* que altera el mundo real'. Consecuentemente, 'no puede haber un solo acto que eliminará la reificación en todas sus formas de una sola vez' (Lukács 1971, pp. 51, 205-206)⁴.

⁴ Traducción modificada.

Algunos críticos, por ejemplo, Leszek Kolakowski, defienden que Lukács supera esta dificultad apelando tácitamente a la idea de partido de vanguardia, que se establece a sí mismo como representante de la conciencia de clase imputada: *Historia y conciencia de clase* sería, por lo tanto, una legitimación teórica del estalinismo (Kolakowski 1978, pp. 280-283). Esta interpretación es difícil de sostener. Lukács solamente trata la cuestión del partido revolucionario en el último de los ensayos (escritos en distintas épocas) que conforman el libro. Ahí defiende que ‘la organización es la forma de mediación entre la teoría y la práctica’ (Lukács 1971, p. 299). Con independencia de lo que pensemos de esta perspectiva, en ningún caso otorga al partido ese estatus epistemológicamente privilegiado que planteaba Kolakowski. *Historia y conciencia de clase* se escribió antes del proceso de ‘bolchevización’ de la Tercera Internacional, que hizo posible la imposición general del modelo estalinista de organización de partido en el movimiento comunista; y, de hecho, fue víctima de este proceso, al ser señalado su ‘revisionismo’ por el presidente de la Komintern, Grigori Zinoviev, en el Quinto Congreso del movimiento en 1924. A la reconciliación (siempre condicionada) de Lukács con el estalinismo la acompañó la adopción de su interpretación posterior del materialismo histórico, mucho más objetivista.

Gramsci desarrolló una teoría de la conciencia de clase mucho más elaborada, partiendo de un marco filosófico no muy distinto al de Lukács. Así, le debe a Croce una concepción de la verdad radicalmente pragmatista, según la cual ‘[nuestro] conocimiento de las cosas no es nada más que nosotras mismas, nuestras necesidades e intereses.’ Esta epistemología le permite concebir a la teoría y la práctica íntimamente relacionadas. De esta forma, Gramsci retoma una fórmula de Croce: ‘Todo el mundo es filósofo, aunque a su propia manera e inconscientemente, dado que incluso en la mínima manifestación posible de una actividad intelectual cualquiera, en el “lenguaje”, está contenida una concepción específica del mundo.’ Cada concepción del mundo es ‘una respuesta a ciertos problemas específicos planteados por la realidad’, que representa una articulación, más o menos racionalizada teóricamente, de la práctica de una clase particular. Pero más de una concepción del mundo puede estar presente en la misma conciencia:

Quando la concepción del mundo no es crítica y coherente, sino desarticulada e irregular, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de grupos humanos de masa. La personalidad se compone de forma extraña: contiene elementos de la Edad de Piedra y principios de una ciencia más avanzada, prejuicios de todas las fases pasadas de la historia e intuiciones de una filosofía futura, que será la propia de una humanidad unificada globalmente. (Gramsci 1971, pp. 368, 323-324)

Gramsci cree que la dominación ideológica de la clase capitalista funciona por la coexistencia en la conciencia de la clase obrera de elementos de las concepciones socialista y burguesa del mundo, induciendo una condición de parálisis que permite que el orden existente continúe:

El hombre de la masa activo tiene una actividad práctica, pero no posee una clara conciencia teórica de su actividad práctica, la cual, no obstante, implica ya entender el mundo, en cuanto que lo transforma. Su conciencia teórica puede estar así en oposición histórica con su actividad. Podría decirse que tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria): una que está implícita en su actividad y que lo une en la realidad con todos sus camaradas obreros en la transformación práctica del mundo real; y otra, superficialmente explícita o verbal, que ha heredado del pasado y absorbido acríticamente. Pero esta concepción verbal tiene sus efectos: mantiene unido a un grupo social específico, influyendo en la conducta moral y la dirección de la voluntad, con eficacia variable, pero frecuentemente con la fuerza suficiente para producir una situación en la que el estado contradictorio de la conciencia no permite ninguna acción, ninguna decisión o elección, y produce una condición de pasividad moral y política. (Gramsci 1971, p. 333)

La dominación ideológica burguesa no es, por tanto, una consecuencia del adoctrinamiento de una masa en su mayor parte pasiva, sino del relativo equilibrio entre concepciones rivales del mundo en la composición de la conciencia de la clase obrera. De manera similar, la consecución de la conciencia de clase revolucionaria implica reforzar y articular la concepción socialista del mundo implícita en la práctica cotidiana de los trabajadores dentro del proceso de producción:

Así, la unidad de teoría y práctica no es solo una cuestión de hechos mecánicos, sino parte del devenir histórico, cuya fase elemental y primitiva está en el sentido de ‘distinción’ y ‘separación’, en un sentimiento instintivo de independencia, que progresa hasta llegar a la posesión real de una concepción única y coherente del mundo. (Gramsci 1971, p. 333)

El desarrollo de la conciencia de clase es, de este modo, un proceso, en el que los trabajadores progresan de un sentido instintivo de la solidaridad, y de antagonismo con el capitalista, a un complejo entendimiento de sus intereses y capacidades. Este proceso depende fundamentalmente del desarrollo relativamente espontáneo de luchas de masas en las que el conflicto subyacente entre capital y trabajo sale a la superficie. Pero, para resultar efectiva, la conciencia de clase debe ser institucionalizada; su elaboración depende de la construcción de

formas de organización a través de las cuales se articula y se refuerza: ‘Una masa humana no se “distingue” a sí misma, no se hace independiente por derecho propio sin organizarse a sí misma, en el sentido más amplio; y no hay organización sin intelectuales, esto es, sin organizadores y líderes’ (Gramsci 1971, p. 334).

Gramsci sitúa la concepción de Lenin del partido revolucionario como la vanguardia del proletariado en el contexto de esta teoría de la conciencia de clase. La función principal del partido es desarrollar los ‘intelectuales orgánicos’ de la clase obrera: ‘Todo grupo social, al nacer de la base original de la producción económica, crea él mismo, orgánicamente, uno o más estratos de intelectuales que le dan homogeneidad y una conciencia de su propia función no solo en lo económico, sino también en los campos sociales y políticos’ (Gramsci 1971, p. 5). Gramsci concibe este partido como ‘el resultado de un proceso dialéctico, en el que el movimiento espontáneo de las masas revolucionarias y la voluntad de organización y de dirección del centro convergen’. Es hostil hacia la perspectiva rival, postulada dentro del Partido Comunista de Italia (PCdI) por Amadeo Bordiga, como ‘algo suspendido en el aire; algo con su desarrollo propio, autónomo y auto-generado; algo a lo que las masas se unirán cuando la situación sea la apropiada... o cuando el centro del partido decida iniciar una ofensiva y se ponga al nivel de las masas’ (Gramsci 1978, p. 198).

Gramsci desarrolló en su forma más plena su concepción de la interacción entre el partido revolucionario y la clase obrera en su tesis para el Congreso de Lyon del PCdI en enero 1926:

Nosotros afirmamos que la capacidad de dirigir a la clase no está relacionada con el hecho de que el partido ‘proclama’ por sí mismo su órgano revolucionario, sino con el hecho de que este ‘realmente’ tiene éxito, como parte de la clase obrera, al vincularse con todos los sectores de esa clase, e inculcar en las masas un movimiento en la dirección deseada, y favorecida por las condiciones objetivas. Tan solo como resultado de su actividad dentro de las masas podrá el partido conseguir que estas lo reconozcan como ‘su’ partido (ganando una mayoría); y solo cuando esta condición se haya realizado podrá asumir que es capaz de atraer a él a la clase obrera. (Gramsci 1978, p. 368)

La revolución socialista requiere, de esta forma, una exhaustiva preparación ideológica y organizacional: en países semi industrializados como Italia, puede, de hecho, implicar el desarrollo de coaliciones de clases, como aquella que Gramsci concibió entre el proletariado norteño y el campesinado sureño. Es en este contexto en el que formula, en sus *Cuadernos de la cárcel*, su famosa teoría de la

hegemonía. La idea es, esencialmente, que las clases gobiernan asegurándose el consentimiento, además de imponiendo coercitivamente su voluntad. Así,

la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos formas, como ‘dominación’ y como ‘liderazgo intelectual y moral’. Un grupo social domina grupos antagónicos, a los que tiende a ‘liquidar’, o incluso a subyugar, tal vez hasta por fuerza armada; lidera a grupos emparentados y aliados. Un grupo social puede, y, de hecho, debe, ejercer ya el ‘liderazgo’ antes de obtener poder gubernamental (esto es, en efecto, una de las principales condiciones para la obtención de dicho poder); subsecuentemente, se convertirá en dominante al ejercer el poder, pero, aun si lo tiene bien asegurado, también deberá continuar ‘liderando’. (Gramsci s.f., pp. 57-58)

En los *Cuadernos de la cárcel*, Gramsci busca identificar las condiciones bajo las cuales tal ‘hegemonía intelectual, moral y política’ es establecida. Con esto en mente, él distingue entre el Estado y la sociedad civil, concebidos respectivamente como las instituciones coercitivas del poder estatal y como una serie de instituciones culturales —por ejemplo, iglesias y escuelas— a través de las cuales se difunde la ideología dominante. En los países capitalistas avanzados, ‘la “sociedad civil” se ha convertido en una estructura muy compleja; una estructura que resiste a las “incursiones” catastróficas del elemento económico inmediato (crisis, depresiones, etc.)’ (Gramsci s.f., pp. 58, 235). La conquista de esta estructura requeriría lo que Gramsci denominó una ‘guerra de posiciones’, que concibió en analogía con la guerra de trincheras de 1914-1918 —la captura gradual de posiciones individuales—, en oposición a la ‘guerra de movimientos’, el ataque frontal directo con el que los bolcheviques pudieron arrollar a la mucho más débil sociedad civil de la Rusia zarista y tomar el poder estatal.

Las implicaciones estratégicas concretas de este análisis han traído una considerable polémica. Las condiciones de censura carcelaria en las que escribió Gramsci le obligaron a expresarse con un lenguaje metafórico y alusivo, que contribuye a la ambigüedad de algunos de los conceptos clave y las tesis de sus *Cuadernos*. Particularmente, puede entenderse que algunas de sus formulaciones implican que la conquista gradual de la sociedad civil en las democracias liberales occidentales elude la necesidad de un derrocamiento revolucionario del Estado capitalista. Por muy opuesta a las ideas del propio Gramsci que, casi con toda certeza, fuera dicha implicación, en sus textos hay la suficiente holgura conceptual para permitir una interpretación reformista como esta, que era especialmente popular en los años setenta, cuando el Partido Comunista Italiano y otros partidos comunistas europeos acogieron el ‘Eurocomunismo’. Sin embargo, su propio

destino —murió en una de las prisiones de Mussolini— sin duda confirmó la capacidad de las instituciones burguesas de resistir las ‘incursiones “catastróficas”’ de la guerra mundial y la crisis económica.

Alex Callinicos
King's College (Reino Unido)
alex.callinicos@kcl.ac.uk

BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMIN, W. (1970): *Illuminations*, Londres.
- FRISBY, D. (1978): Introducción a G. Simmel, *The Philosophy of Money*, Londres.
- GRAMSCI, A. (s.f.): *Prison Notebooks*.
- GRAMSCI, A. (1971): *Selections from the Prison Notebooks* (Q. Hoare y G. Nowell-Smith, ed.). Londres.
- GRAMSCI, A. (1977): *Selections from the Political Writings 1910-1920* (Q. Hoare, ed.). Londres.
- GRAMSCI, A. (1978): *Selections from the Political Writings 1921-1926* (Q. Hoare, ed.). Londres.
- KOLAKOWSKI, L. (1978): *Main Currents of Marxism*, vol III, Oxford.
- LUKÁCS, G. (1971): *History and class consciousness*, Londres.
- MAYER, A. J. (1981): *The Persistence of the Old Regime*, Nueva York.
- WEBER, M. (1978): *Economy and Society*, vol. I (G. Roth y C. Wittich, ed.). Berkeley.