

El método marxista y el concepto de hegemonía de Antonio Gramsci: La ideología en el sistema de la producción social¹

Manuel Omar Samaja

manuelsamaja@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-9706-3749>

UNSAM

Organizador y dictante del curso virtual privado 'Introducción al pensamiento dialéctico: de la filosofía clásica alemana al marxismo contemporáneo'.

Co-organizador del taller virtual de lectura teórica guiada 'Lecturas dialécticas'.

Tesista de la licenciatura en Ciencia Política, Universidad Nacional de San Martín - Escuela de Política y Gobierno. Título de la tesis:

'Contribución a una crítica radical del lawfare: el caso Odebrecht/Lavajato en Brasil (2014-2022), Lawfare y transnacionalización del capital'.

Resumen: El artículo comienza esbozando los elementos teórico metodológicos decisivos de la concepción marxista sobre la actividad humana y su especificidad, abrevando en la deuda de Marx para con la filosofía clásica alemana así como haciendo énfasis en la peculiaridad de la elaboración marxiana. Luego se señala brevemente la conceptualización de Marx y Engels acerca de la división entre el trabajo material y el trabajo espiritual, enfatizando que la relación entre la materialidad y la consciencia social constituye una diferenciación orgánica de una única totalidad de relaciones sociales. Finalmente se aborda en términos generales la teorización gramsciana en los Cuadernos de la cárcel acerca de la hegemonía y se la pone en diálogo con la concepción de Marx, asumiendo que Antonio Gramsci continua y concretiza la concepción de Marx y Engels acerca del Estado, la división entre el trabajo intelectual-manual y la hegemonía.

Palabras clave: Antonio Gramsci - Concepto de hegemonía - Ideología - Método marxista - Producción social

Abstract: The article begins outlining the decisive theoretical-methodological elements of the Marxist conception of human activity and its specificity, drawing from the debt that Marx had with German Classical Philosophy as well as highlighting the peculiarities of the Marxian contributions. Afterwards, it is briefly pointed out Marx's and Engels' conceptualization about the division between material and spiritual labour, highlighting that the relationship between the materiality and the social consciousness constitutes an organic differentiation in a single totality of social relations. Finally, the article

Recibido: 06/04/23

Aceptado: 31/07/23

¹Texto levemente modificado de la ponencia elaborada para el VI Congreso Internacional de Epistemología y Metodología 'Investigación en Humanidades y Artes. Nuevas epistemologías frente a desafíos actuales' (30 y 31 de mayo del 2023).

engages, in its basic outlines, the Gramscian theorization as it is in the Prison Notebooks, about hegemony, and engaged in dialogue with Marx's conception, assuming that Antonio Gramsci continues and concretizes Marx's and Engels' conception about the State, the division of intellectual-manual labour and hegemony.

Keywords: Antonio Gramsci - Concept of hegemony - Ideology - Marxist method - Social production

En el célebre Prólogo a su *Contribución a la crítica de la economía política* (1975 [1859]), Karl Marx afirmó que “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia” (p. 9). Esta afirmación ha sido objeto de innumerables debates, críticas y polémicas que, a mi criterio, han tendido en términos generales hacia dos posiciones unilaterales igualmente alejadas de la esencia del asunto. A su vez, estas dos unilateralidades, a mi entender, se fundan en una incompreensión de la metodología y la concepción de Marx.

La primera de aquellas lecturas unilaterales consiste en la asimilación y aceptación superficial, inculca por así decir, de la afirmación de Marx. Esta unilateralidad, propia de lo que se ha dado en llamar ‘marxismo vulgar’, implica la idea de que el ‘ser social’ determina unilateralmente la conciencia, en una relación de causalidad mecánica. En su forma más extrema, este punto de vista sostendría la peregrina idea de que la clase social a la que pertenece un individuo define -inexorablemente- su conciencia social. Además de esta versión extrema, hay toda una serie de formas más sutiles de este mecanicismo teórico (que, conviene dejarlo sentado, nada tiene que ver con la concepción materialista de la historia de Marx y de Engels).

La segunda lectura unilateral de la posición de Marx -en apariencia más ‘profunda y sutil’- consiste en el rechazo categórico de la determinación del ser social sobre la conciencia. Desde esta posición -que suele caracterizarse por una crítica al ‘determinismo’- el ser social (económico, material si se quiere) no ejerce ninguna determinación sobre la conciencia. ¿Cómo se explicaría sino que, por ejemplo, la clase obrera y los sectores populares en general tiendan a apoyar partidos y proyectos políticos que son representantes de clases sociales que ‘en el plano económico’ le son antagónicas? La respuesta, en términos generales, consistiría en que no hay ninguna relación entre el ser social y la conciencia, o que en todo caso la relación entre estas dos ‘cosas’ sería contingente, arbitraria e indeterminada.

Considero que estas dos posiciones están igualmente equivocadas, tanto en lo que respecta a la lectura del texto de Marx cómo -más importante aún- en lo que respecta a la comprensión de la relación categorial (‘ser social’ - ‘consciencia’) que Marx busca comprender.

Y creo que esta equivocación se funda en una incompreensión de la concepción y de la metodología marxista en general, y en especial en lo que respecta a la categoría decisiva de esta concepción: la producción social.

En las *Tesis sobre Feuerbach*, en la sexta tesis, Marx (1958 [1845]) escribió: “(...) la esencia humana no es algo abstracto inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (p. 635). Esta idea, central en la concepción materialista de la historia, es en verdad una deuda teórica de Marx respecto a la filosofía anterior, especialmente a la filosofía clásica alemana y a Hegel.

La crítica de Marx aquí se dirige contra aquellos puntos de vista (como el de Feuerbach) que consideran que hay una esencia humana metafísica, común a todos los seres humanos, una ‘generalidad muda’, una ‘universalidad abstracta’ (como diría Hegel - 2011) que unifica a todos los seres humanos en un género. Cómo si la humanidad viniera en cada individuo humano pre-fabricada, innata en su inmediatez biológica, natural o dada por dios. Todos los seres humanos -o con más precisión, todos los individuos del género biológico *homo sapiens*- tenemos manos y piernas, narices y ojos, cinco dedos y dos pulgares opuestos y toda una serie de atributos biológicos que nos hacen más o menos iguales, pero únicamente *abstractamente* iguales. Ahora bien, ninguna de estas similitudes abstractas es la que -según la concepción de Marx- nos hace propiamente ‘seres humanos’. La idea marxista aquí consiste en que un individuo de la especie *homo sapiens* deviene ser humano únicamente inserto y desarrollado en el sistema de relaciones sociales, en el conjunto de la cultura humana (Ilyenkov, Intelligent Materialism, 2020).

Esta, en verdad, no es una idea original de Marx. Podemos remontarnos, como mínimo, a Aristóteles, para quién el ser humano era un ‘animal social’ (*zoon politikón*, por lo general mal traducido como ‘animal político’). Y, ciertamente, fueron los filósofos clásicos alemanes (especialmente Hegel) quienes desarrollaron con gran profundidad y rigor esta idea.

Aquí es especialmente relevante el legado de Hegel, para quién el ser humano es, esencialmente, espíritu.

O sea, para Hegel el ser humano, cada individuo singular, tiene su realidad en el conjunto de relaciones sociales históricamente producidas por la actividad de la humanidad precedente toda. Y cada sujeto singular es únicamente comprensible como un aspecto, como una parcialidad, como una individualización particular de la actividad colectiva, social, universal, del espíritu, de la totalidad de las relaciones sociales (Hegel, 2006 [1820]; 2017 [1807]; Ilyenkov, 2020). Robinson Crusoe, desde el punto de vista de Hegel, no puede existir: el individuo humano es únicamente una individualización particular, una encarnación abstracta, del 'individuo absoluto', esto es: de un sistema orgánico de relaciones socio-históricas que determinan, trascienden a y se encarnan en los individuos. De hecho, para Hegel incluso las grandes personalidades históricas no son mucho más que instrumentos ciegos en las manos del Espíritu del mundo (espíritu absoluto, espíritu del pueblo, o sea del conjunto de relaciones sociales): Napoleón, César y Alejandro Magno, creyendo cumplir sus propias finalidades, en verdad realizaron las tareas históricas que la astucia del espíritu del mundo les había encargado (sin que ellos lo supieran, claro - Hegel, 1974 [1837]).

Desarrollar con más rigor la posición de Hegel no es lo que nos interesa aquí. Únicamente quisimos constatar que la idea de que 'el ser humano es el conjunto de sus relaciones sociales' no es una especificidad del pensamiento de Marx, sino una idea que Marx hereda de la filosofía precedente. Entonces, ¿qué es lo que distingue a la concepción materialista de la historia?

Considero que el punto decisivo del aporte de Marx y Engels a la historia del pensamiento humano consiste no en haber constatado que el individuo humano es un conjunto de relaciones sociales, sino en haber descubierto, señalado y desarrollado al principio formador, a la piedra de toque, al momento decisivo del 'conjunto de relaciones sociales'.

Lo que sucede es que en verdad la idea de que el ser humano es el conjunto de sus relaciones sociales no resuelve el problema, sino que únicamente lo desplaza. La pregunta que queda irresuelta es: Y este 'conjunto de relaciones sociales', ¿de dónde sale? ¿viene con la naturaleza humana? ¿es la manifestación autoconsciente de un logos inmanente al universo, como pensaba Hegel?, ¿nos viene dado por gracia divina?

La respuesta de Marx es radical y revolucionaria (en múltiples sentidos): la humanidad -como conjunto de relaciones histórico-sociales- no se la regala al ser huma-

no nadie, es más bien producto de su propia actividad. El ser humano, el ser social, comienza allí donde un peculiar ser vivo empieza a producir sus condiciones de vida, a mediar su actividad vital con los productos de su propia actividad vital colectiva. El animal se identifica con su actividad vital, es su actividad vital, decía Marx en los *Manuscritos de 1844*. Por el contrario, el ser humano deja de ser únicamente *homo sapiens* y comienza a ser específicamente humano en cuanto ya no identifica su actividad con su biología, sino que comienza a producir los medios de su propia actividad vital, y empieza a mediar su propia vida con los resultados de la actividad humana precedente. Para Marx el proceso inmediato de trabajo se identifica con el proceso inmediato de producción del conjunto, de la totalidad, de las relaciones sociales (Marx, 2015 [1844]; Zardoya, s.f.).

El ser humano no devora la carne o las verduras con sus uñas y dientes, sacándola directamente de la tierra y consumiéndola. El ser humano utiliza medios para comer (cubiertos, platos, mesas, o los que sean), el ser humano modifica la comida antes de ingerirla (la cocina), el ser humano -fundamentalmente- coopera con otros seres humanos (directa o indirectamente) para *humanizar el material natural* que devendrá alimento. Y esta modificación del material natural, esta humanización de los medios de vida del ser humano, sucede y es una regularidad general *en todos los ámbitos de la actividad social específicamente humana*, sin excepción. El ser humano, en su actividad productiva, está constantemente consumiendo los resultados de la actividad de otros seres humanos. En este consumo, a su vez, se está produciendo a sí mismo y está produciendo los medios de la actividad de otros individuos.

De esta manera, la piedra de toque de la concepción materialista de la historia es la producción social, momento universal concreto de la ontología social de Marx (como diría Lukács - 2023 [1984-86]).

Nótese bien: la producción social en su diversidad de formas, es una actividad permanente del ser humano. No se reduce, de ninguna manera, al trabajo en la fábrica. *Cada momento de la actividad específicamente humana es producción social*. Otra cosa es que la producción capitalista fragmente, divida al trabajo, produzca relaciones cosificadas entre los seres humanos, y haga aparecer que las relaciones sociales y de producción social son un atributo de las cosas (Lukács, 1969; 2023 [1984-86]; Marx, 2015 [1844]; Ilyenkov, 2020). En la sociedad capitalista parece que es el dinero el representante plenipotenciario de las relaciones sociales, mientras que

los individuos dependemos de esta “cosa” tan singular para acceder al intercambio de productos del trabajo humano (Marx, 2021 [1867]).

Este gran rodeo es fundamental para comprender el significado de la relación que Marx establece entre la producción social y la conciencia. Asimismo, es decisivo para comprender al tratamiento gramsciano de la cuestión de la ideología, en el marco de su concepto de hegemonía.

Por lo que hemos visto, la relación de determinación del ‘ser social’ sobre la conciencia social debe comprenderse como una relación no ‘de una cosa hacia otra’, sino como una relación de la ‘totalidad hacia el momento parcial’, o con más precisión del ‘organismo hacia uno de sus órganos’ (Zardoya, s.f.).

Una de las principales consecuencias del punto de vista de Marx, que hemos esbozado, consiste en que la conciencia (así como todos los géneros de idealidad - Ilyenkov, 2018) es un momento abstracto del proceso de producción social. La (auto)conciencia es un momento de la producción social, el ser humano *es consciente porque* produce su propia humanidad, porque puede objetivarse y verse a sí mismo a través del producto de su trabajo (Marx, 2015 [1844]). No hay conciencia sin trabajo, así como no hay gallina sin huevo. Pero la conciencia es un momento abstracto del trabajo en la misma media en que el huevo y la gallina son momentos abstractos -parcialidades- del desarrollo de la especie biológica ‘gallina’.

Desde este punto de vista, la cuestión de la conciencia social, y más aún de la ideología, es comprendida no ya como una cosa al lado del ‘ser social’, como si se tratara de dos sustancias distintas (desde Descartes sabemos que la relación entre dos sustancias distintas solamente dios, si es que existe, puede establecerla - Descartes, 1980). Por el contrario, la ideología debe comprenderse en el sistema de la producción social. Esto es lo decisivo, tanto para comprender el punto de vista de Marx así como la teorización de Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel* acerca de la ideología y la hegemonía.

Antonio Gramsci, cuya obra está absolutamente determinada por la finalidad revolucionaria, práctico-histórica, es uno de los teóricos más importantes de esta relación entre la producción social y la conciencia social.

Sostengo que en el conjunto de sus *Cuadernos* Gramsci desarrolla un único concepto: el concepto de hegemonía. Todos (o casi todos) los otros ‘temas’ o tópicos que

Gramsci aborda en sus manuscritos (el sentido común, la filosofía, el americanismo, el fascismo, la Revolución rusa, la Revolución francesa, el *Risorgimento* italiano, el folclore, la gramática, la ‘guerra de posiciones’, la ‘guerra de movimientos’, la Revolución pasiva, la cuestión de la traducibilidad de los procesos histórico sociales, entre otros) son o aspectos abstractos de la cuestión de la hegemonía o formas histórico-concretas del desarrollo de la hegemonía de la burguesía (o del proletariado, en el caso de la Revolución de octubre por ejemplo). En este sentido, considero que en los *Cuadernos* se encuentra de forma preparatoria (incluso más allá de la intención del propio Gramsci) un aparato de categorías y de análisis históricos que podrían articularse en la elaboración sistemática del concepto de hegemonía. Ahora bien, ¿cuál es la relación entre el concepto de hegemonía y la concepción de Marx que venimos desarrollando?

Podemos decir que Marx y Engels son, en verdad, los fundadores del concepto de la hegemonía. Gramsci, en todo caso, fue uno de los grandes teóricos (junto a Lenin -2006-, por ejemplo), que desarrolló aquella concepción. En breves palabras podemos decir que este concepto busca comprender teóricamente las relaciones de dominación y dirección (ideológica y moral) que se establecen en los sistemas de producción social fundados en modos de producción antagónicos. Es decir, allí donde una parte de la sociedad se apropia sistemáticamente del trabajo (del plus-trabajo, en sus diversas formas históricas) de otra parte de la sociedad. Allí donde aparecen estas relaciones de explotación, donde la antigua comunidad primitiva aparece rota, el conjunto de relaciones sociales ya no se constituye como una totalidad de relaciones ‘cooperativas’, donde todos trabajan para todos. En estas formaciones sociales, el ‘conjunto de relaciones sociales’ adquiere una forma peculiar: la forma Estado (Marx y Engels, 1958 [1845]).

La forma Estado es, precisamente, la forma en la que aparece el conjunto de relaciones sociales cuando este conjunto social ya no es colectivamente organizado y dirigido por los productores, sino que aparece dirigido, regulado, controlado por los no-productores. Aquí se produce la que para Marx y Engels era la más importante división del trabajo (división determinante para el concepto de hegemonía gramsciano): la división entre el trabajo material y el trabajo intelectual. Entre aquellos sujetos que producen y realizan las finalidades y ‘planes ideales’ en el material natural y aquellos que elaboran los esquemas, ideas, etc. que regulan la actividad de quienes trabajan (Marx y Engels, 1958 [1845]; Gramsci, 2014 [1975]).

En la fábrica capitalista no es el trabajador el que diseña el producto y el proceso de producción. En la fábrica moderna el capitalista o un conjunto especializado de técnicos son los que planifican idealmente la producción. Por su parte, el obrero se limita (so pena de quedar desempleado) a realizar el plan ideal producido por no-trabajadores, por *otros*. En verdad, la sociedad capitalista transforma al trabajador en un instrumento de los no-trabajadores. La idea aristotélica de que el esclavo es un instrumento parlante corresponde en mayor grado al esclavo asalariado moderno que al esclavo antiguo.

Esta división, entonces, entre la planificación y la materialización, entre lo ideal y lo material, entre el trabajo intelectual y el trabajo material (que en verdad son dos aspectos inescindibles del proceso de producción social - Zardoya, s.f.), aparece en el microcosmos (en la fábrica) de la sociedad capitalista. Pero, por ello mismo, se reproduce en forma ampliada en el macrocosmos de la sociedad: el conjunto de la sociedad, no solo la fábrica, aparece regulado y controlado por los no-productores. La forma Estado es, precisamente, esta organización del conjunto social por un grupo especializado y diferenciado de personas (políticos, burócratas, ideólogos, etc.). La forma estado es una monopolización de lo común, una comunidad ilusoria (Marx y Engels, 1958 [1845]).

La hegemonía refiere, entonces, a aquél proceso social por el cual un grupo particular, fundado en un modo de producción determinado (la burguesía financiera transnacionalizada, por ejemplo) irradia al conjunto de la sociedad sus intereses, su forma de organizar el conjunto de relaciones sociales. Esto implica la capacidad de ese grupo de dominar violentamente a las clases explotadas - subalternas (si continuamos con nuestro ejemplo, es ilustrativa la represión del terrorismo de Estado en la Argentina, como un momento decisivo en la imposición de la hegemonía del capital financiero transnacional). Pero no basta con la represión violenta: esta es solamente un momento parcial, lo decisivo consiste en reproducir el orden que ha sido impuesto a los otros grupos sociales. Por eso, para Gramsci (2014 [1975]) la hegemonía es fundamentalmente liderazgo ideológico y moral, la capacidad de este grupo dominante de presentar su forma de organizar la sociedad como beneficiosa, por así decir, para todos los grupos de la sociedad (o para una gran parte, al menos). Este 'presentar' no es únicamente una cuestión psicológica o mental, sino una realidad social. Es, de alguna forma, una ilusión necesaria, una ilusión con efectividad social. Por ejemplo, la estabilidad de la vida, el orden, la previsibilidad del futuro de las clase subalternas son

algunos hechos 'materiales' que garantizan la hegemonía de una clase (Linera, 2021).

Pero esto no excluye, claro está, el papel del momento ideológico de la hegemonía. Subrayo: *momento* ideológico. La hegemonía no es únicamente ideología, es también materialidad, realidad económico-social. La hegemonía se funda en un modo de producción que es capaz de absorber en su proceso al conjunto de la sociedad (como el modo de producción fundado en el capital - Gramsci, 2014 [1975]). Ahora bien, la producción ideológica, que como vimos aparece como un aspecto diferenciado de la sociedad allí donde hay una división antagónica del trabajo, es un momento decisivo de la hegemonía.

El liderazgo ideológico y moral de la clase hegemónica se manifiesta en todos los ámbitos de la vida: desde el sentido común, desde las expectativas vitales más íntimas de cada individuo, pasando por los medios de comunicación monopólicos, la escuela, la universidad, las diversas iglesias, hasta el arte mismo (Gramsci, 2014 [1975]). Aunque el campo del arte y de la ciencia es especialmente problemático puesto que no puede reducirse, sin caer en una grosera simplificación, a un mero medio de hegemonía ideológica (Lifshitz, 2017 [1933]).

El papel decisivo en este proceso de producción de hegemonía, considerado como un aspecto parcial del proceso de la producción social en las formaciones sociales antagónicas, el sujeto social constitutivo de la hegemonía son, entonces, los intelectuales). No únicamente los 'grandes intelectuales', ni siquiera únicamente los académicos. Gramsci define esta categoría en un sentido muy amplio: como todo sujeto cuya actividad esté dirigida no a la realización inmediata de la producción material, sino a la producción ideal, a la dirección, organización y articulación - directa o indirecta - del trabajo ajeno y de la actividad productiva del *conjunto* de la sociedad (Gramsci, 2014 [1975]). En este sentido, intelectuales serían desde el cura de un pueblo, el técnico de la fábrica, hasta el gran filósofo o el estadista. El intelectual es, entonces, el productor de la hegemonía de la clase, el productor de las ideas, esquemas morales, etc. que reproducen un determinado orden del conjunto de las relaciones sociales. A mi criterio, la categoría elemental del concepto de hegemonía es, precisamente, la categoría social del intelectual.

El intelectual, en este sentido, puede ser un reproductor de la hegemonía dominante o un productor de una hegemonía nueva, contra-hegemónica. Gramsci, de hecho, se

consideraba a sí mismo y a su Partido como un productor de la hegemonía de los asalariados, de los trabajadores.

Como vemos, entonces, la producción ideal, desde el punto de vista de Marx y de Gramsci, debe ser considerada y solamente puede ser correctamente comprendida en el conjunto de la producción social, *inserta en una totalidad concreta de relaciones sociales*. En este sentido, es el ser social el que determina la conciencia, y no la conciencia (la producción ideal, espiritual, intelectual) la que determina el ser social. Ahora bien, la relación entre estas categorías es dialéctica: no se trata de cosas distintas, de sustancias diferentes, sino de modos de una única sustancia, momentos de una misma totalidad socio-histórica. Evidentemente, nada más lejos de una determinación mecánica que la concepción de Marx y de Gramsci. Pero también, nada más lejos de una indeterminación abstracta.

Bibliografía

Zardoya, R. (s.f.) La producción espiritual en el sistema de la producción social. Marxismo crítico.

Descartes, R. (1980) *Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas.

Gramsci, A. (2014) *Quaderni del Carcere*. Turín: Einaudi.

Hegel, G. (2017) *Fenomenología del espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. (2011) *La Ciencia de la Lógica*. Madrid: Abada.

Hegel, G. (1974) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Revista de Occidente.

Hegel, G. (2006) *Principios de la Filosofía del Derecho*. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo.

Ilyenkov, E. (2018) *Dialéctica de lo ideal*. Omegalfa.

Ilyenkov, E. (2020) *Intelligent Materialism*. Chicago: Haymarket books.

Lenin, V. I. (2006) *El Estado y la Revolución*. Buenos Aires: Nuestra América.

Lifshitz, M. (2017) *La filosofía del arte de Karl Marx - Literatura y Marxismo: una controversia*. México D.F.: Siglo XXI.

Linares, Á. G. (2021). *¿Qué es una revolución? y otros ensayos reunidos*. Buenos Aires: CLACSO.

Lukács, G. (1969) *Historia y conciencia de clase*. México D.F.: Grijalbo.

Lukács, G. (2023) *Ontologia dell'essere sociale*. Milán: Meltemi.

Marx, K. (1975). *Contribución a la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Ediciones Estudio.

Marx, K. (2021) *El capital: Crítica de la economía política*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Marx, K. (2015) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.

Marx, K., & Engels, F. (1958) *La Ideología Alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.