

Gramsci: la educación como política

Hugo Enrique Sáez A.*

RESUMEN

En este trabajo se sostiene la tesis de que Gramsci modificó la teoría marxista del Estado en el sentido de darle una mayor importancia a los elementos de consenso (pasivo y activo). Desde esa perspectiva se elabora un nuevo *concepto de la educación* que rebasa el ámbito de la *escuela* y resalta la *función pedagógica* del Estado por medio de los *intelectuales orgánicos*, dimensión a la que tanto Marx como Lenin adjudicaron una nula importancia. La principal consecuencia de esta posición radica en el hecho de que la crisis económica no es insuperable para el capitalismo. Por último, se enfatiza el carácter visionario de Gramsci para entender los mecanismos de la globalización para instaurar un Estado de excepción.

PALABRAS CLAVE: concepto de la educación, escuela, función pedagógica, intelectuales orgánicos.

ABSTRACT

This paper support that Gramsci modified the Marxist theory of the State by giving a greater importance to consensus elements (passive and active). From this perspective, a new concept of education is elaborated overtaking the school environment and highlighting the pedagogic function of the State through the organic intellectuals, dimension to which both Marx and Lenin gave a null importance. The main consequence of this position is that economic crisis is not unbeatable for capitalism. Finally, the visionary character of Gramsci is emphasized in order to understand globalization mechanisms to restore a State of exception.

KEY WORDS: concept of education, school, pedagogic function, organic intellectuals.

Diversos autores han destacado el énfasis que pone Gramsci en la educación y el papel de los intelectuales orgánicos en la conformación de un bloque histórico. En sus escritos el autor modificó la teoría política marxista en un punto central: una clase hegemónica no sólo tiene que ser dominante (dictadura de clase, como sostenía Marx)

** Profesor-investigador del Departamento de Relaciones Sociales, UAM-Xochimilco.

sino también dirigente (función pedagógica, concepto desarrollado por Gramsci). En ese sentido, el pensador político se inscribe en una larga tradición de la península italiana que rescata el significado del humanismo, al que Heidegger desacreditara en 1946 cuando presentó aquella célebre *Carta sobre el humanismo*. Desde la cárcel, en el contexto del fascismo, Gramsci se apoya en una antigua corriente de pensamiento para definir una antropología política que en principio supone un enfoque sobre el humanismo que rompe con la estrecha concepción burguesa del humanismo. A fin de desarrollar estas ideas novedosas del político comunista, en el presente trabajo se toma como hilo conductor la idea de humanismo sostenida por Todorov en un revelador libro:

El humanismo es, para empezar, una concepción del hombre, una antropología. El contenido de ésta no es rico. Se limita a tres rasgos: la pertenencia de todos los hombres, y ellos solamente, a una misma especie biológica; su sociabilidad, es decir, su dependencia mutua no sólo para alimentarse y reproducirse, sino también para convertirse en seres conscientes y parlantes; y, finalmente, su relativa indeterminación y, por tanto, su posibilidad de internarse en elecciones distintas, constitutivas de su historia colectiva o de su biografía, y responsables de su identidad cultural o individual [1998:327].

Las razones por las que he escogido este punto de vista radican en lo siguiente. Primero, se trata de oponerse con estas categorías a ciertas corrientes filosóficas que saludan con optimismo el advenimiento de una sociedad manipulada por medio de la tecnología, y se refugian en una idea generalizadora de la educación como domesticación, tomando como referencia las posiciones de Heidegger mencionadas más arriba.¹ En segundo término, me adhiero a la tesis según la cual en la base de toda concepción educacional se halla una antropología. Por último, Gramsci revoluciona la antropología (y por consiguiente, la idea de educación) subyacente a la teoría marxista, además de intervenir en la polémica coyuntural sobre el tipo de escuela más adecuado para las masas.

¹ En particular me refiero a la conferencia de Sloterdijk sobre *Normas para el parque humano*, y por supuesto, a la pléyade de adherentes sumisos que ha obtenido.

LOS FUNDAMENTOS DE LA NUEVA CONCEPCIÓN POLÍTICA Y EDUCACIONAL

Gramsci se nutrió en el principio de su evolución intelectual y política de la concepción de la III Internacional fundada en 1919 por Lenin, tras el triunfo de la Revolución rusa.² Dicha interpretación de la acción política sostenía que la revolución sería el producto de la fusión entre el materialismo histórico de Marx y la práctica de las masas, que derrocarían por medio de la violencia el poder político estatal de la burguesía para iniciar, con la dictadura del proletariado, el periodo de transición socialista hacia la extinción de las clases sociales en el comunismo. Sin embargo, tras la muerte de Lenin, en lugar de construirse una democracia liderada por las masas se fortaleció la línea militarista, dictatorial y personalista de Stalin en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, al tiempo que se asistió a la derrota de los movimientos de izquierda en Europa, principalmente en Italia, hechos que alertaron a Gramsci sobre la urgencia de examinar cuáles eran los factores “subjetivos” que tenían un papel destacado en la dinámica social y política, por lo que se percató (aunque no lo diga explícitamente) de la necesidad de superar tanto el concepto de *revolución* como punto de ruptura que inicia un proceso de supresión de las clases sociales, como el concepto de *ideología* igual a falsa conciencia, y por ende, se aboca a reestructurar a fondo el marco de las ideas filosóficas en que se inspiraba su pensamiento. La intervención de Gramsci se centrará en el papel de las leyendas, las tradiciones, y

² En febrero de 1917, partiendo del “carácter irreconciliable de las contradicciones de clase”, Lenin había esquematizado la estructura del Estado y la necesidad de su “destrucción”. Sus palabras a favor de la revolución violenta son muy claras. “El Estado burgués no se ‘extingue’, según Engels, sino que ‘es destruido’ por el proletariado en la revolución. El que se extingue, después de esta revolución, es el Estado o semi-Estado proletario. En segundo lugar, el Estado es una ‘fuerza especial de represión’. Esta magnífica y profundísima definición de Engels es dada aquí por éste con la más completa claridad. Y de ella se deduce que la ‘fuerza especial de represión’ del proletariado por la burguesía, de millones de trabajadores por un puñado de ricachos, debe sustituirse por una ‘fuerza especial de represión de la burguesía’ por el proletariado (dictadura del proletariado). En esto consiste precisamente la ‘destrucción del Estado’ como tal” (Lenin, 1974:21). No queda duda de que la única (o por lo menos, la principal) función que Lenin le reconoce al Estado es la represión. Los estados modernos han ampliado considerablemente su capacidad de producir –utilizando el consenso pasivo con suma eficacia– sujetos sociales adecuados para superar las crisis recurrentes del capitalismo.

“hasta el nombre de las calles” en disciplinar las clases subalternas, educadas incluso más allá de la escuela. No es suficiente desvanecer esos fantasmas con la invocación de la ciencia social marxista.

Precisamente, se ha resaltado que Gramsci advierte la diferencia entre las estructuras sociopolíticas de los países de Europa occidental –con una sociedad civil robusta que opera con sus “trincheras y casamatas” para proteger el Estado– frente a la Rusia zarista, donde la represión del Estado lo era todo frente a una sociedad civil apenas en ciernes. Por consiguiente, la estrategia revolucionaria debería adecuarse a las características específicas del territorio en que se desarrolla la lucha. Las soluciones experimentadas en otros países no se trasladan de manera automática a los procesos del escenario propio. En Oriente (siguiendo la metáfora de Gramsci), la “guerra de movimientos” había destruido con rapidez las estructuras estatales, que no se hallaban insertas en la mentalidad de las multitudes por el escaso desarrollo de una sociedad civil. La revolución se entendía como esa ruptura puntual con el pasado. Para Occidente se imponía una larga “guerra de posiciones” antes de tomar el poder; una paciente labor de desgaste de las estructuras políticas y culturales implantadas hasta en el nombre de las calles y de las personas.³ En cierta manera, esta estrategia no estaba contemplada en la concepción de Marx, que sólo podemos sintetizar en este trabajo, ya que su análisis y desarrollo no forman parte de los objetivos perseguidos.

Marx une la revolución social a la pretensión de liberar a la sociedad del Estado por el camino de la dictadura del proletariado y llevar con ello su auténtico destino, no sólo a esta sociedad, sino también a cualquier sociedad futura. Según esto, la dictadura del proletariado debe ser solamente una forma de transición. Los medios de la emancipación humana son las revoluciones políticas y las revoluciones sociales que las siguen y que Marx concibe como procesos largos y penosos [Lenk, 1978:140].

La teoría de la dictadura del proletariado privilegiaba el punto de ruptura alcanzado en la toma del poder por el partido revolucionario, además de que se inscribía en la idea de que la violencia era la partera

³ La influencia de las clases dominantes llega a generar ridículos. En Centroamérica hay personas que fueron bautizadas con el nombre de Usnavy, en alusión a la armada de los Estados Unidos, seguramente leída en el uniforme de algún soldado de ese país.

de la historia. La situación mundial a principios del siglo XXI se caracteriza por el endurecimiento de las posiciones conservadoras y beligerantes en los Estados Unidos y otras naciones del núcleo dominante en la escala internacional (Alemania, Francia, Reino Unido, incluso China) y por ello guarda alarmantes semejanzas con el periodo de la derrota que sufrieron los comunistas italianos frente al fascismo. Desde América Latina es necesario repensar las estrategias de poder fracasadas, que enfatizaban la toma del poder por encima de la paciente formación de condiciones subjetivas y objetivas para cambiar el despotismo que se propaga como viento nefasto por el planeta. De hecho, en las mentalidades colectivas sigue predominando una explicación mágica y alienante de la realidad, elaborada en nuestros días por los poderosos medios electrónicos de la comunicación. En consecuencia, es ineludible indagar acerca de cómo se manifiesta el predominio de un mito conservador en esas conductas, si el objetivo es superar esas formas de la ideología que opera en las conductas cotidianas.

EL PROGRAMA FILOSÓFICO DE GRAMSCI

El núcleo de una problemática se expresa en un conjunto de preguntas relacionadas entre sí que apuntan a develar cuestiones fundamentales en un terreno teórico. De hecho, el planteamiento filosófico del Gramsci encarcelado se enfoca en puntos muy diversos, como se lee a continuación:

¿Qué es la filosofía? ¿En qué sentido una concepción del mundo puede llamarse filosofía? ¿Cómo ha sido concebida la filosofía hasta ahora? ¿La filosofía de la praxis renueva esta concepción? ¿Qué significa una filosofía especulativa? ¿La filosofía de la praxis puede tener una forma especulativa? ¿Qué relaciones existen entre las ideologías, las concepciones del mundo, las filosofías? ¿Cuáles son o deben ser las relaciones entre la teoría y la práctica? ¿Cómo son concebidas estas relaciones por las filosofías tradicionales?, etcétera. La respuesta a éstas y otras preguntas constituye la "teoría" de la filosofía de la praxis [Gramsci, 1975:127].

El preso político del fascismo esboza un apretado y abierto programa de estudios que permite delinear problemas muy amplios. ¿Por qué en esas circunstancias extremas apela a la filosofía un hombre

con un instinto político muy acendrado? ¿Por qué no divaga, por ejemplo, acerca de la justicia, ese aparato presuntamente institucional que lo condenó con el pretexto de que se trataba de impedir que su cerebro funcionara? El giro del interés de Gramsci para analizar estos asuntos debe entenderse en el contexto de la derrota política sufrida por las fuerzas de izquierda en su propio país, además de considerar su particular concepción de la filosofía como un asunto de masas y no de élites. Gramsci en la prisión había expresado desde un comienzo cuál era la razón de la derrota que merecía una mayor reflexión, amén de la agresión fascista encaramada en el gobierno de Italia. En uno de los cuadernos afirma que los comunistas italianos habían fracasado por una razón muy simple: no conocían el terreno en el que se movían, o sea, no conocían Italia. ¿Cómo se explica que esa generación en la que figuraban talentos como Bordiga y Togliatti no conociera Italia si había encabezado el movimiento de los consejos obreros en Turín hacia 1918-1919 y se había desprendido del Partido Socialista junto con 50 mil militantes para fundar el Partido Comunista en 1921 en la ciudad de Livorno, además de oponerse con energía a Mussolini? *Su desconocimiento provenía de los esquemas de pensamiento con que habían intentado captar la dinámica política y social de su país.*

Por ende, la estrategia discursiva que se enfoca a examinar la filosofía se basa en sostener que los errores de la práctica obligan a realizar un examen de la teoría en que aquella se fundamentaba. La idea latente es que en política a veces se actúa mecánicamente respondiendo a impulsos inconscientes que no han sido examinados, aunque se tengan claros los principios que guían la acción. El imaginario social opera como esa especie de inconsciente colectivo del que emanan órdenes para la conducta. Una forma de conocer ese inconsciente consiste en internarse en terrenos de la filosofía, entendida no sólo como elaboración de un individuo sino también como concepción del mundo que anima la conducta de las masas en sus luchas, y que puede erigirse en un obstáculo enorme para fundar un nuevo Estado. Quizá en este aspecto radique la novedad del planteamiento gramsciano: *considerar a la filosofía como una concepción del mundo insertada en la mentalidad de las multitudes por conducto de mediaciones prácticas del imaginario colectivo cuya trama es preciso desmadejar.*

El canon interpretativo gramsciano afirma que la función histórica de la filosofía de Marx "es convertirse en teoría de una clase que deventrá Estado". Desde este punto de vista la filosofía deja de ser una

pura especulación privada y se inserta en el aparato generador de estructuras mentales que por diversas vías se transmiten al conjunto de la sociedad. Asimismo, la consideración acerca del materialismo dialéctico no se restringe a estudiarlo como una teoría elaborada por un individuo, sino que su contenido se erige en núcleo duro del pensamiento colectivo organizado por la política. Se trata del proceso que desde la presentación del *Manifiesto del Partido Comunista* en 1847 se vislumbra como la lucha en que la clase obrera conquista el Estado, o el proceso de transición de clase subalterna a la sociedad regulada, o traducido a filosofía, la conversión de la teoría de la historia en mentalidad de multitudes, o también cómo la formación de una nueva subjetividad exige al mismo tiempo un nuevo tipo de racionalidad.

Desde otra perspectiva, cabe contrastar esta posición acerca del vínculo entre la filosofía y la práctica con las tesis del positivismo, que se aferra a la imagen de que el hombre es sólo un animal objeto de los estudios biológicos, mientras que la filosofía desaparece como tal y “se realiza” en las ciencias, y por ello fuera del campo científico termina convirtiéndose en un discurso vacío, o bien permanece como una inocua teoría del conocimiento. En cambio, según Gramsci la naturaleza de los asuntos que examina la filosofía se relaciona con problemas concretos que enfrentan los hombres en su desarrollo histórico. A su vez, la historia de la filosofía puede ser entendida como

[...] la historia de las iniciativas de una determinada clase de personas para cambiar, corregir, perfeccionar, las concepciones del mundo existentes en cada época determinada y para cambiar, consiguientemente, las normas de conducta conformes y relativas a ellas; o sea, por modificar la actividad práctica en su conjunto [Gramsci, 1986:29-30].

En un sentido general, para Gramsci la filosofía elaborada por esa “determinada clase de personas”, si bien suele estar conformada por fórmulas complejas y abstractas difíciles de entender por la gente común, es una “continua solución de problemas que plantea el desarrollo histórico”, y asume la forma de polémica *con* o desarrollo *de* filosofías anteriores elaboradas por grandes personalidades individuales en cuyos planteos se refleja la disputa en torno a las cuestiones fundamentales de los seres humanos (la muerte, el sexo, la violencia). En contraste, como se ha dicho, el positivismo ha desechado desde un comienzo la posibilidad de que la filosofía tuviera un objeto

propio diferente al de las ciencias. En ese sentido, cabe afirmar sin ambages que la filosofía es un ejercicio pleno del pensamiento y de la libertad, no se sujeta a una lógica previa que pusiera límites a su campo visual; descubre mediante nuevas categorías nuevas realidades. Las síntesis que generan los intelectuales orgánicos se utilizan en la producción de sujetos sociales y esos sujetos sociales en nuestros días se producen en serie por medio del espectáculo. Ya no se trata de conciencias individuales aisladas sino integradas por elementos sociales objetivos que les son ajenos, pero se hallan conectados entre sí a la inmensa maquinaria social.

El estilo con que Gramsci aborda la morfología social e histórica de la filosofía muestra que la separación entre una cultura alta y una cultura popular, entre un orden de pensamiento axiomatizado y la dispersa conciencia cotidiana del individuo, es el producto de una estrategia central del complejo proceso de encuadramiento y desorganización de las masas emprendido desde arriba por conducto de la apropiación/expropiación de los medios de producción del saber, entendido éste como formas de conocimiento que sirven de intermediarias en las relaciones entre el hombre y la naturaleza y entre los propios hombres. *La tarea de la escuela en la transmisión del saber ha sido esencial en la historia del capitalismo.* Y no se trata solamente de un tipo de saber teórico, sino de ajustar en la mentalidad de los individuos teoría y práctica.

Los modos de conocimiento instrumental y técnico (la práctica material) se integran en la cultura de una sociedad. Así, *en el capitalismo la producción masiva mediante las máquinas (y el ulterior proceso de automatización) se efectúa gracias a la incorporación y desarrollo del saber del productor directo en ese medio de producción, con lo que el productor directo se convierte en un elemento desechable por el mismo sistema de producción que ayudó a generar.* El resultado de esta incorporación es que el productor directo se ve impedido de producir sin las máquinas, a la vez que se lo separa de su propiedad. El complejo técnico y científico se torna esencial para la producción y reproducción social. Al mismo tiempo, el individuo se ve privado del conocimiento de su propia vida: tiene que recurrir a médicos, abogados, psicólogos, que le revelen los arcanos de la anatomía, de las leyes, de la psiquis. Por supuesto, en todos estos casos el conocimiento se intercambia como mercancía.

La separación entre productor directo y complejo tecnocientífico crea la posibilidad de restringir la especificidad de la filosofía a su dimensión discursiva (en el lado de la teoría), pero aun en ella la materia prima de este trabajo del pensamiento está dada por las concepciones del mundo existentes, cuya eficacia se manifiesta en la estructuración que realizan para la percepción de la realidad histórica. No se trata sólo de los discursos escritos (ni de las “cartas a los amigos”, como burdamente ha simplificado Sloterdijk) o hablados; la concepción del mundo se elabora en el vocabulario empleado en la cotidianidad mediada por relaciones de dominación y dirección, por lo que a menudo esa imagen está cargada de una violencia lacerante. Se capta su influencia también en el tipo de música escuchada, en las fiestas que se celebran o en el tipo de productos que se consumen, amén de los contenidos provenientes del espectáculo que se digieren sin análisis.

No obstante, para Gramsci el *sentido común* no “expresa” en forma “sensible”, la verdad captada por la filosofía en forma “inteligible”. Como proceso articulado en la historia, el *sentido común* es un conjunto complejo y heterogéneo de elementos que ora provienen de sistemas teóricos tradicionales (en él podemos encontrar lecciones de aristotelismo, kantismo, hegelianismo, entre otros), ora de religiones diversas (obsérvese en México la importancia del culto de los muertos heredado de la época prehispánica), ora del folclor; todos estos elementos culminan en una dirección determinada que configura una “norma de acción colectiva”. La construcción de un intelectual orgánico de las clases subalternas se enfrenta al reto de modificar el sentido común “vulgar” en un sentido común “ilustrado”, como dijera Manuel Sacristán.

En cierta medida, el sentido común no opera con razones sino con racionalizaciones que sirven para justificar las más dispares y contradictorias conductas. El elemento práctico (la norma), no la verdad apriorística, unifica el disperso sentido común. Una diferencia radical entre filosofía como actividad reflexiva y el sentido común o la religión es que en el primer caso estamos hablando de un *orden intelectual* que procura encontrar la unidad y la coherencia en su concepción del mundo, en tanto que el sentido común y la religión exigen el sometimiento a una creencia⁴ y las conductas sólo se unifican

⁴ La creencia, por su carácter abiertamente contradictorio, repugna al orden intelectual. Adviértase, a título ilustrativo, que el Antiguo Testamento sostiene la tesis

por medio de la autoridad que impone el significado de las acciones cotidianas. Véase lo que entiende Gramsci por filosofía como concepción del mundo:

Hay que destruir el prejuicio muy difundido de que la filosofía es algo muy difícil por el hecho de que es la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos. Por lo tanto, hay que demostrar preliminarmente que todos los hombres son “filósofos”, definiendo los límites y las características de esta “filosofía espontánea”, propia de “todo el mundo”, esto es de la filosofía que está contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y de conceptos determinados y no solamente de palabras gramaticalmente vacías de contenido; 2) en el sentido común y buen sentido; 3) en la religión popular y por lo tanto en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y actuar que se revelan en aquello que generalmente se llama “folklore” [Gramsci, 1986:245].

La radical novedad gramsciana consiste en afirmar la tesis “todos los hombres son filósofos”, ya sea porque cumplen el papel de productores de las concepciones del mundo, ya sea porque participan (consumidores) de una de ellas. En el comienzo de adquirir una conciencia actuamos más bien como consumidores que como productores de concepciones del mundo y normas de conducta, ya que nos desempeñamos instalados en una determinada comprensión de la vida, nos comportamos conforme a una escala de valores y nos sostenemos en creencias que no hemos sometido a examen; en síntesis, manifestamos una actitud filosófica no consciente ni deliberada. Por el contrario, un examen crítico y filosófico de nuestra concepción del mundo revela que ésta ha sido impuesta y que sólo participamos de ella por efecto de la fe que depositamos en esas ideas que veneramos con un celo similar al que se profesa frente a un fetiche.

Así, la transformación de la conciencia es una tarea individual en que se cuestiona la concepción “verbal” del mundo heredada vía la familia, los amigos, la educación formal y otras instancias. Pero, desde otro ángulo, esa crítica de los símbolos insertos en nuestra personalidad tiene consecuencias sociales que rebasan el mero ámbito de acción de los individuos.

de la ley del Talión (ojo por ojo y diente por diente), aplicada en la revuelta cristera de México, mientras que el Nuevo Testamento se apoya en la actitud preconizada por Jesucristo de poner la otra mejilla cuando se sufre una afrenta.

La comprensión crítica de sí mismos se produce pues a través de una lucha de “hegemonías” políticas, de direcciones contrastantes, primero en el campo de la ética, luego de la política, para llegar a una elaboración superior de la propia concepción de lo real. La conciencia de ser parte de una determinada fuerza hegemónica (o sea la conciencia política) es la primera fase para una ulterior y progresiva autoconciencia en la que teoría y práctica finalmente se unifican [Gramsci, 1986:253].

Luego, la conciencia de un individuo, presuntamente singular e irrepetible, surge de leyendas y fantasías que lo insertan en la sociedad asignándole un destino que muchas veces el personaje acata con resignación. Esa célula llamada conciencia individual integra un complejo tejido social y se mueve en una red de relaciones movidas por fuerzas políticas que trascienden a ese mismo individuo.

LA POLÍTICA EN SENTIDO AMPLIO

Encontramos un despliegue aun más decisivo de esta tesis en la caracterización del “hecho filosófico”, cuya formulación transparente que el partido político moderno es el laboratorio experimental de las “ideas” de las grandes masas.

El que una masa de hombres sea conducida a pensar coherentemente y en forma unitaria el presente real es un hecho “filosófico” mucho más importante y “original” que el hallazgo, por parte de un “genio” filosófico de una nueva verdad que permanece como patrimonio de pequeños grupos intelectuales [Gramsci, 1986:247].

¿Dónde se opera esa transformación para que una masa piense de manera coherente y unitaria? En el terreno de las superestructuras, donde los hombres toman conciencia de sus tareas y las llevan a su consumación (Marx). Según Gramsci, los intelectuales orgánicos son “funcionarios” de la superestructura, en la que se distinguen dos planos: el de los organismos “vulgarmente llamados privados” o sociedad civil, y el de la “sociedad política o Estado”, que corresponden a la función de hegemonía (o coerción revestida de consenso, ya sea éste activo o pasivo).

En este punto *el autor introduce una sutil diferencia con la concepción de Marx cuando establece que una clase dominante debe ser al mismo tiempo*

dirigente. La dominación directa se ejerce mediante el monopolio de la violencia física legítima en manos del Estado. Cientos de presos se ejecutan todos los años en las cárceles de Estados Unidos y esas muertes no son asesinatos porque el tétrico escenario en que se realizan está respaldado en leyes. En cambio, si un particular toma la justicia en sus manos y mata a alguien, esa muerte es asesinato. En ambos casos, el resultado es el mismo, o sea, la privación de la vida. Sin embargo, existen mecanismos para que la gente juzgue que ambas muertes son distintas y que al aplicar una inyección letal a un condenado a muerte el Estado ha hecho justicia.

Por su parte, *los intelectuales orgánicos son los encargados de las tareas de dirección en el terreno de la sociedad civil con miras a obtener la cohesión social*. En los medios de comunicación, en la escuela, en las empresas, en los sindicatos, en el sistema de los partidos políticos, es decir, en los aparatos de hegemonía, los intelectuales cumplen esta función conectiva que genera el consenso de las grandes masas de la población a la orientación de la vida social. Los grupos que manifiestan disenso con esa orientación son objeto de la coerción estatal. Los intelectuales orgánicos se mueven entre dos polos opuestos: el que marca los intereses de las clases hegemónicas y el que corresponde a los intereses de las clases subalternas.

El Estado, en tanto saber de la totalidad, está atravesado por la diferencia entre sujeto y objeto. La dimensión subjetiva se expresa en el hecho de que todos sabemos a través del Estado, en el que se supone estamos representados, aunque la idea de representación ha sido sustituida en la práctica por la idea de inducir disciplina a las masas. Quien controla un grupo social se convierte en funcionario. En cuanto a la dimensión objetiva, se puede afirmar que el Estado es gnoseológicamente totalitario, ya que sabe de todo, y todo es objeto de su conocimiento. En consecuencia, nuestro cuerpo vivo es un blanco del saber y del poder, cuyo comando central radica en las estructuras estatales. El cuerpo vivo, como objeto de múltiples saberes (técnicos y políticos), se incorpora al Estado desde que se registra el nacimiento de un nuevo actor social y luego se constituye en campo de registro minucioso por el complejo tecnocientífico. Ese ente vivo de inmediato queda en poder de médicos y pedagogos.

Por una parte, entonces, la política lleva a cabo la mediación entre la teoría y la práctica; por otra, puede afirmarse que "la elección de la concepción del mundo es también un acto político". Luego, el campo

de la política no se restringe a la lucha partidaria ni se consagra por la toma del poder. Incluso las ideas más oscurantistas o las tendencias más solipsistas tienen un nexo propio con la práctica, nexo que está asegurado por la política. En la actualidad, los comunicadores de todo tipo, cuya área de influencia es muy amplia gracias a la planetarización de los medios de comunicación, ejercen una influencia política *sui generis*. La televisión, como moderno altar de los hogares, garantiza la cercanía entre las masas y los productores de espectáculos, a lo que se suman las nuevas armas tecnológicas (*I pod*, MP3, internet y lo que venga).

La producción de formas de conciencia social, cuya contradicción no amenace a la reproducción de las relaciones sociales de producción, requiere de una organización material que encuentra sus agentes específicos en los “intelectuales orgánicos”. En un sentido tradicional, se considera que ‘intelectual’ es quien hace un uso predominante de energías cerebrales. En una línea original y diferente, Gramsci afirma que todos somos intelectuales, dado que cualquier tarea manual, aun la más sencilla, implica actividad cerebral. En cambio, el uso técnico del término *intelectuales orgánicos* acentúa la idea de que éstos surgen de la separación entre tareas de ejecución (trabajo manual) y tareas de dirección (trabajo intelectual), separación que opera en el nivel mismo de la producción (el empresario “crea al mismo tiempo al técnico industrial y al administrador”).

La escuela (separada de la producción) es la institución privilegiada para la formación de dirigentes y especialistas a través de complejos procesos selectivos. A su vez, la escuela se encuentra subordinada a una feroz competencia mercantil que modifica su función tradicional de simple transmisora del conocimiento para convertirla en empresa del complejo tecnocientífico. La tendencia de la civilización moderna es crear una escuela para cada actividad práctica y concentrar en ella, por medio de la tecnociencia, el cúmulo de conocimientos existentes. De este modo, la escuela lleva a cabo la expropiación institucional, y socialmente legítima, de los diversos productores del saber a la vez que concentra y perfecciona esos conocimientos.

Si bien toda mediación profesional es inseparable de la mediación política, Gramsci diferencia a ambas bajo los conceptos de *especialista* y *dirigente*. El *especialista* despliega su actividad en la vida práctica apoyado en la adquisición de habilidades y técnicas diferenciadas, desechando la pura “elocuencia motora” como táctica generadora de

consenso. La expropiación del saber se realiza transformando la “técnica-trabajo” en “técnica-ciencia”, con lo que se obtiene el control sobre la naturaleza y la sociedad (convertidas previamente en *objeto* de conocimiento, objeto estratégico). El *dirigente*, además de su condición de especialista, tiene que estar imbuido de una concepción histórico-humanista que lo identifica como poseedor de una autoridad basada en la continuidad de la tradición.

La organización y la autoridad son los aspectos prácticos que resaltan en la imposición de una determinada concepción del mundo. Los “argumentos de autoridad” son el esqueleto que sostiene a los “argumentos de razón”. En un mundo que se fundamenta en la ciencia y en la tecnología, advierte Gramsci que paradójicamente las masas viven la filosofía como una fe:

Pero ¿en quién y en qué cosa? Especialmente en el grupo social al cual pertenece, en cuanto piensa las cosas difusamente como éste: el hombre del pueblo piensa que entre tanta gente no puede equivocarse de raíz, como el adversario argumentador quería hacerle creer: que él mismo, es cierto, no es capaz de sostener y desarrollar las propias razones como el adversario las suyas, pero en su grupo hay quien lo sabe hacer incluso mejor que ese adversario determinado, y él recuerda haberlo oído exponer las razones de su fe, detenida y coherentemente, de tal manera que le ha convencido [Gramsci, 1975:25].

La palabra sólo se muestra poderosa cuando el emisor goza de autoridad frente al receptor, caso contrario la comunicación se interrumpe o, a lo sumo, se vive como un ruido. Los sacerdotes como “intelectuales tradicionales” y los modernos “intelectuales orgánicos” gozan de esa autoridad. En definitiva, toda comunidad ideológica está estructurada de acuerdo con una jerarquización de autoridad y competencia intelectual.

El principal objetivo en el proceso de formación de la hegemonía capitalista apunta a tornar homogéneas múltiples voluntades heterogéneas y hasta antagónicas que se desenvuelven en la vida cotidiana. A menudo tiende a confundirse la hegemonía con sus puros aspectos consensuales, dejando de lado la coerción, que es inseparable de aquéllos. Si entendemos la “hegemonía = coerción + consenso” o “coerción revestida de consenso”, *estamos en condiciones de definirla como la expresión de las relaciones de poder que garantizan la reproducción de las relaciones sociales de producción*. A su vez, en las relaciones de

poder se articulan al unísono dos tipos de relaciones, que sólo se distinguen desde el punto de vista analítico:

- a) Por *relaciones de dirección* (basadas en la expropiación de los medios de producción del saber) que establecen una jerarquía consensual entre intelectuales orgánicos y masas.
- b) Por *relaciones de dominación* (basadas en el “monopolio de la violencia física legítima”, o como dice Gramsci, en el “momento decisivo” de la opresión militar o político-militar que disgrega al pueblo oprimido) que se concentran en el Estado o sociedad política.

Como se acaba de indicar, en el primer caso es decisiva la participación de los intelectuales orgánicos. En el segundo, el monopolio de la violencia física legítima se estructura en torno a un complejo entramado legal. Al respecto, nos advierte Poulantzas: “La ley moderna es un secreto de Estado fundadora de un saber acaparado por la razón de Estado” (1979:105). Mediante la ley (palabra originaria del pueblo, *logos* al que estamos sometidos los hombres, en la dialéctica estatal) se regula desde la sociedad política la producción de todos los discursos, aun los del deseo. No se trata de que las instituciones del Estado produzcan directamente el deseo, sino que desempeñan una clara función reguladora de los intercambios entre los sujetos deseantes. Cabe aclarar que la concepción jurídica para la regulación de la sociedad civil se ha estado modificando en los últimos años con un claro sesgo hacia el Estado de excepción.

El Estado de excepción, como apunta Agamben (2004), se instituía, precisamente, en situaciones de excepción (guerra civil, insurrección, golpes militares, resistencia a una invasión). Sin embargo, hay atisbos de que la naturaleza del Estado en el mundo se está modificando en esa dirección, incluso en las que conocemos como “democracias electivas”, y su transformación se fundamenta en las llamadas “políticas de seguridad”, que pueden trastornar el orden jurídico habitual en nombre de un presunto interés colectivo, introduciendo modificaciones que violan los derechos humanos. Priva una idea de la seguridad no como prevención de catástrofes sino de administración de sus efectos. El complejo aparato de espionaje de la CIA y del Pentágono resultó inoperante para impedir la tragedia de las Torres Gemelas en Nueva York, y el presidente Bush desechó implantar los mecanismos de prevención frente a huracanes en la azotada ciudad

de Nueva Orleans. En contraste, después del ataque terrorista se montó un impresionante operativo militar para agredir a Afganistán e Irak, en el primer caso; y después de la catástrofe provocada por el meteoro, se organizó una campaña racista para culpar a las víctimas de negligencia frente al huracán que arrasó viviendas y vidas humanas. Resta agregar que las empresas ligadas al gobierno obtuvieron pingües ganancias por sus negocios en ambos casos.

En el trasfondo del Estado de excepción se encuentra un soberano desprecio del Soberano por la vida. El Estado de excepción se instaura en nombre de la seguridad. ¿Seguridad para quién? En Irak mueren a diario decenas de personas por efecto de la ocupación militar estadounidense que se anunció como artífice de la democracia y que desde su inicio cobró cientos de miles de muertos. El operativo tampoco generó seguridad para los ciudadanos estadounidenses, que viven presos de una paranoia armamentista privada como inútil medida de prevención. Leamos lo que dice Agamben:

Inmediatamente después de tomar el poder, Hitler (o como debería decirse, quizá, con mayor exactitud, después de que el poder le fuera entregado), proclamó el 28 de febrero el *Decreto para la protección del pueblo y del Estado*, que suspendía los artículos de la Constitución de Weimar referentes a las libertades personales. El decreto no fue revocado nunca, de manera que todo el Tercer Reich puede ser considerado, desde el punto de vista jurídico, un Estado de excepción que duró doce años. El totalitarismo moderno puede ser definido, en este sentido, como la instauración, por medio del Estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos, sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón no sean integrables en el sistema político. Desde entonces, la creación deliberada de un Estado de excepción permanente (aunque eventualmente no declarado en sentido técnico) ha pasado a ser una de las prácticas esenciales de los Estados contemporáneos, incluidos los denominados democráticos [2004:11].

Es relativa la autonomía de que goza la sociedad civil, que termina siendo regulada por la sociedad política. De hecho, la privacidad se estrecha al máximo a causa de las medidas de espionaje implantadas hasta en los correos electrónicos. Ahora bien, el efecto de las relaciones de dirección se refleja en el sentido común, a la vez que este mismo sentido común sirve como materia prima para la práctica política eficaz.

A título ilustrativo, las encuestas de opinión aportan un conocimiento acerca de cómo juzga el sentido común el desempeño de un gobernante o la adopción de una medida como las instauradas por el Estado de excepción. Apoyándose en estos datos, el político diseña una estrategia ya sea para modificar la percepción colectiva o bien para reforzarla. Luego, los registros de nuevas encuestas demuestran que un amplio margen de la población secundaria a presidentes que exhiben una ignorancia supina.

Sigamos a Gramsci en su determinación del sentido común como “filosofía espontánea de todo el mundo”. Hemos visto que la formación del sentido común es el efecto de un complejo proceso de producción que tiene un momento esencial en los partidos políticos como “experimentadores” de las concepciones del mundo. Aunque el sistema de los partidos políticos no modele en forma directa la mentalidad popular, dichos organismos operan como filtros selectivos para la fundación del Estado, cuyo papel en la regulación de las “ideas” es innegable. Tengamos presente que la acción política se realiza de modo directo (partidos en el sentido formal) e indirecto (la prensa y distintos organismos culturales), unificados por un “Estado Mayor” intelectual (entiéndase, jefes de los grupos políticos), que actúa como fuerza dirigente independiente y superior.

El sentido común representa el ámbito del “se” impersonal, y tiene el carácter de una formación ideológica en tanto funciona con base en el modelo de un *hombre-colectivo*, conformador de identidades y pertenencias de voluntades dispersas. El carácter clasista de esta formación ideológica está dado no por sus contenidos intrínsecos (que son universalistas y asumen la forma de voluntad nacional-popular), sino por la adecuación a sus intereses, a que la someten permanentemente las clases dirigentes, entendida como adecuación de las costumbres a las necesidades de la producción. Las formaciones ideológicas dominantes se estructuran mediante matrices universales que borran o desvanecen el interés de clase. Las principales formaciones ideológicas que identifica Gramsci son el sentido común, la religión (unidad de fe en una concepción integral del mundo que norma y da coherencia a los mínimos actos cotidianos) y el folclor (creencias y costumbres transmitidas por tradición). En ellas se producen los múltiples sujetos colectivos apolíticos que requiere el Estado-nación. Son, al mismo tiempo, la materia prima ideológica

para la transformación de las relaciones sociales existentes. Marx se interesó en estas formaciones ideológicas, no en cuanto al contenido de verdad que poseyeran, sino en cuanto a la fuerza social que significan cuando producen normas de conducta (la irresistible fuerza de las costumbres). Por esto, la fundación de un nuevo Estado tiene necesidad de un nuevo sentido común.

El análisis pormenorizado de la relación pedagógica como relación de dirección intelectuales-masa muestra que nacemos en medio de una concepción del mundo, en medio de relaciones ideológicas. No hay opción: nadie ha elegido "libremente" sus convicciones cotidianas. Al individuo biológico se lo incorpora a un universo simbólico mediante la imposición de un nombre y la enseñanza de la lengua. Vivimos en creencias nunca examinadas, confundidos con ellas. He aquí un profundo descentramiento del sujeto: no es el origen de sus "ideas" sino el efecto de sujeciones complejas a múltiples centros de referencia que lo constituyen. En las representaciones ideológicas se fusiona una comprensión que encarna el deseo alienado de los sujetos.

Me parece que Foucault merece un reconocimiento especial porque sus aportes teóricos han contribuido para realizar una nueva lectura de Gramsci, lectura que a la vez repercute en adquirir una nueva visión de las ideas del francés sobre el Estado. En el siguiente párrafo se pueden advertir tanto los paralelismos (el poder en los aparatos de la sociedad civil) como los puntos en que ambos autores no coinciden (en Foucault la eficacia de la sociedad política se desvanece):

Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento. La familia, incluso hasta nuestros días, no es el simple reflejo, el prolongamiento del poder de Estado; no es la representante del Estado respecto a los niños, del mismo modo que el macho no es el representante del Estado para la mujer [Foucault, 1978:157].

La relación pedagógica imbrica un número amplio de anillos que la mediatizan. Esta conexión social no está explícita en Foucault. Para asegurar la integración de las masas en un cuerpo social hay que resolver la relación entre lo alto (la política de partido) y lo bajo (los

intelectuales que mantienen una proximidad con los simples). En este aspecto los desarrollos de Foucault son insuficientes, por el énfasis casi excluyente que pone sobre los micropoderes. Gramsci expone los elementos de esta relación de cercanía tal como ha sido resuelta por el catolicismo al enfrentar sucesivos cismas entre los creyentes. En la estructura de la Iglesia romana, la separación entre el alto clero (políticos) y los curas de parroquia implica una clara distinción de funciones. En este sentido, destaca la preocupación del Vaticano por mantener la cercanía entre sus intelectuales y los simples, aun a costa de confirmar supersticiones e idolatrías provenientes de otras religiones. Para mantener esta cercanía la condición es que los simples permanezcan en su situación de no-intelectuales, asimilen una doctrina dogmática ya elaborada y su imagen del mundo sea conservadora, próxima a las ideas propias de la Edad Media que cultivan los últimos papas.

Es válido analizar el capitalismo globalizado sosteniendo la hipótesis de que la función especializada de mantener la cercanía entre intelectuales y simples se desarrolla a través de los medios de comunicación de masas (articulados a la circulación y consumo de mercancías). En esa dirección, conviene tomar en cuenta las precisiones sobre la sociedad del espectáculo entendida como una “inmensa acumulación de espectáculos”:

El espectáculo se muestra a la vez como la sociedad misma, como una parte de la sociedad y como *instrumento de unificación*. En tanto que parte de la sociedad, es expresamente el sector que concentra todas las miradas y toda la conciencia. Precisamente porque este sector está *separado* es el lugar de la mirada engañada y de la falsa conciencia; y la unificación que lleva a cabo no es sino un lenguaje oficial de la separación generalizada [Debord, s.f.:1].

Ahora bien, la eficacia del espectáculo consiste precisamente en esa capacidad de captar la conciencia produciendo efectos de realidad, y de ese modo genera relaciones sociales que tienen como referente ese núcleo fuerte de producción simbólica. La generación de esa cercanía no deja de tener efectos políticos. En el caso de la Iglesia católica Gramsci se encarga de marcar una radical diferencia con su estrategia, respecto de la cual la filosofía de la praxis es antitética. La institución romana tiende a mantener a los “simples” en su filosofía

primitiva del sentido común, que está plagada de prejuicios y supersticiones.⁵ En cambio, la filosofía de la praxis quiere encaminarlos a una concepción superior de la vida. La teología de la liberación intentó asumir esta actitud de sacar de la ignorancia a las masas creyentes y fue severamente reprimida por la jerarquía eclesiástica. El papa Juan Pablo II afirmó en Puebla, durante su visita a México para asistir al CELAM en 1979, que quienes privilegian la figura de Cristo como luchador social están negando su origen divino.

El principio según el cual “la hegemonía nace de la fábrica” posibilita una crítica histórica de la racionalidad de las distintas concepciones del mundo. En otras palabras, la hegemonía se erige a partir de la expropiación del saber del obrero operada en la fábrica, que plasma en las máquinas las funciones humanas y las expande. El mecanicismo de Bujarin reducía la realidad de las ideologías a “delirio y locura”, sin captar que los elementos más absurdos pueden significar una traducción de procesos reales, cuyo propósito es conservar la pasión en estructuras permanentes. La lógica intrínseca de una ideología puede ser confusa, arbitraria, contradictoria en suma, idealista, pero su fuerza proviene de la capacidad de producir significantes ligados al deseo de las multitudes, quienes viven su relación con la ideología a través de la fantasía.

La relación entre economía (mundo de la necesidad) y superestructura (mundo de la libertad) no es mecánica ni tampoco del tipo de “reflejo”, ya que las superestructuras tienen una productividad propia y no se limitan a “reflejar” los hechos económicos. ¿Qué transformación se realiza en la superestructura con las tendencias provenientes de la estructura? Se efectúa un proceso de formalización de las necesidades, se modela en forma de objetos sensibles la satisfacción de las pulsiones abstractas de los sujetos sociales. Marx hablaba de un *mínimo histórico* en la base del consumo popular: la clase obrera francesa “necesita” vino, y la inglesa, cerveza. La forma mercancía es la estructura elemental en este proceso de sujeción a través de las necesidades formalizadas. El paso de la

⁵ Gramsci resalta el hecho de que el sentido común es un asunto de fe, más que de lógica. Su vigencia se basa en la autoridad de los líderes del grupo al que se pertenece. Se caracteriza por ser difuso, disperso, contradictorio –incluso a nivel individual–, no racional. Por ejemplo, como ya se señaló, en el Antiguo Testamento se sostiene la ley del Talión (ojo por ojo, diente por diente) y en el Nuevo Testamento se recomienda que frente a la ofensa se debe poner la otra mejilla.

“necesidad a la libertad”, del “momento económico al momento ético-político”, la “elaboración superior de la estructura en superestructura”, es caracterizada por Gramsci por medio del término *catarsis*, tal vez en alusión al valor social que Aristóteles adjudicaba a la tragedia como exutorio inocuo de pasiones destructivas. La catarsis convierte a la pasión (pulsión libidinal) en sentimiento (la forma socializada en el capitalismo como distintas variaciones del “amor”, que puede ser fraternal, filial, de pareja, amistad), y al sentimiento en comprensión (modalidades socialmente legítimas para los intercambios personales) (Gramsci, 1981:167).

Las breves indicaciones de Gramsci exigen una interpretación más amplia, próxima a la posición sostenida por Sigmund Freud cuando escribe al desarrollar su teoría de la sexualidad:

La opinión popular posee una bien definida idea de la naturaleza y caracteres de este instinto sexual. Se cree firmemente que falta en absoluto en la infancia; que se constituye en el proceso de maduración de la pubertad, y en relación con él, que se exterioriza en los fenómenos de irresistible atracción que un sexo ejerce sobre el otro, y que su fin está constituido por la cópula sexual o a lo menos por aquellos actos que a ella conducen. Este condicionamiento social de la pulsión sexual instauro, al mismo tiempo, mecanismos represivos en contra de las conductas consideradas “anormales” [1980:7].

En la misma época del encarcelamiento de Gramsci, en Alemania se encontraba Wilhelm Reich tratando de cambiar las conductas sexuales de los jóvenes comunistas educados en el rígido sistema represivo que idolatraba la figura del militar. Las relaciones al margen de las formas socialmente aceptadas tienen que elaborar discursos que posibiliten su reconocimiento. Por ejemplo, el machismo provoca mecanismos de censura y represión para las relaciones pre, extra, posmatrimoniales, y al mismo tiempo dispensa una afable tolerancia para este tipo de conductas cuando las protagoniza un varón, lo que tiene el inconfundible sello de la doble moral. La institución familiar se convierte en el instrumento procesador de las conductas sexuales y reprime sus desviaciones (forma un cuerpo erógeno adecuado a un tipo de civilización). La institución, al mismo tiempo, funge como un aparato de continuidad en el espacio y en el tiempo, como mecanismo que asegura la permanencia del movimiento.

Consecuente con la refutación del mecanicismo que entiende a la ideología como “delirio y locura”, como “falsa conciencia”, hay que rescatar la directriz de Marx en el sentido de que los hombres se vuelven conscientes (de este conflicto) en el terreno ideológico de las formas jurídicas políticas, religiosas o filosóficas. Pero esta conciencia ¿se limita al conflicto entre las fuerzas materiales de producción y las relaciones de producción –como sostiene el texto marxista– o se refiere a *toda conciencia, o sea, a todo conocimiento*? Éste es el problema.

Gramsci otorga un *valor gnoseológico* a la superestructura, con lo que quiere subrayar que la producción de la conciencia no se limita a un mero efecto de reconocimiento de las posiciones sociales y de la identidad, sino que en ella se adquieren efectivos conocimientos para desempeñarse en la vida cotidiana. ¿De qué tipo es el conocimiento así generado? Puede ejemplificarse en el doble contenido de la conciencia que opera como motor contradictorio de ésta:

Su conciencia teórica incluso puede estar históricamente en contraste con su obrar. Casi puede decirse que tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria), una implícita en su actuar y que realmente le une a todos sus colaboradores en la transformación práctica de la realidad; y una superficialmente explícita o verbal, que ha heredado del pasado y ha acogido sin crítica [Gramsci, 1986:252-253].

La conciencia práctica establece una relación de efectivo conocimiento del mundo, en tanto que la conciencia verbal cumple la función de reconocimiento de las posiciones sociales. Situación esquizofrénica de la conciencia escindida: la conciencia verbal por una parte se encuentra en la base del reconocimiento social, pero por otra puede conducir a que se obtenga una satisfacción alucinatoria que la aleja cada vez más de la práctica productiva. En la conciencia verbal se aglutinan las normas represivas que instan al reconocimiento de la autoridad establecida y que limitan o paralizan amplios campos de la vida del individuo. En la conciencia verbal, por ejemplo, se procesa la fantasía colectiva que convierte al trabajo en un medio imprescindible para la subsistencia de los sujetos, con lo que se oculta su faceta alienante.

El hombre-masa se forma como efecto de las relaciones de poder que disponen un orden desde abajo hacia arriba, cuyo proceso tiene lugar en el seno de la sociedad civil definida por Gramsci como

“autogobierno”, por oposición a la sociedad política que es el “gobierno de los funcionarios”. La sociedad civil funciona por una autoridad delegada por la sociedad política en un número siempre multiplicable de anillos (autoridad representada en grados: rector, director, jefe, maestro), autoridad que se ejerce en nombre de un poder central, eterno punto de fuga. El fin propio de este proceso de formación de la subjetividad capitalista estriba en lograr la homogeneización de un espacio para el ejercicio del poder. Desplazamiento del poder a la autoridad, de la ley a la norma. Desplazamiento de la productividad desde los aparatos de Estado a las instancias en principio autónomas de la sociedad civil.

Este proceso ha sido denominado por Foucault bajo la concepción genérica de “micropoderes”. En realidad se trata de espacios que neutralizan la lucha directa por el poder en el conjunto de la sociedad, que tornan irresolubles las cuestiones políticas al convertirlas en cuestiones culturales que establecen una distancia entre los intereses de clase de los individuos y su conducta en el mundo cotidiano. El individuo es constituido como sujeto en múltiples centros de referencia, emergentes como la formalización de un haz de necesidades (formalización que podríamos intuir a través de la metáfora nietzscheana: “donde hay una carencia, aparece un ideal”). En estos centros de referencia de la subjetividad, o entidades celulares del poder, las clases sociales se transforman en grupos organizados en torno a interpelaciones universalistas.

Quizá el aspecto innovador de la concepción gramsciana de la ideología es que resalta su carácter productivo, en lugar de poner en primer término las estrategias de engaño y ocultación. En otras palabras, el hombre-masa se construye, se forma siguiendo tecnologías precisas. Los escritos de Foucault coinciden en el fondo con Gramsci, pese a la crítica que aquél lanza al marxismo en general, y coinciden en la caracterización del poder como algo que opera a niveles milimétricos:

La burguesía no se interesa por los locos, se interesa por el poder, no se interesa por la sexualidad infantil, sino por el sistema de poder que la controla; la burguesía se burla completamente de los delincuentes, de su castigo o de su reinserción, que económicamente no tienen mucha importancia, pero se interesa por el conjunto de los mecanismos mediante los cuales el delincuente es controlado, seguido, castigado, reformado, etcétera [Foucault, 1978:147].

Las normas de acción que rigen en estos espacios orientan la voluntad conforme a reglas precisas. En general, son reglas de oposición binaria (correcto/incorrecto, normal/patológico, aprobado/reprobado, etcétera) que sujetan a los individuos a escalas graduadas, cuya función es reflejar el mérito. Estas múltiples células de la sociedad civil encuentran su punto de unificación en el ejercicio de la autoridad estatal. En medio de un conflicto, la autoridad recurre a la intervención abierta del poder, en cuya representación actúa. Este poder, materializado en el Estado, actúa, a su vez, por un mecanismo de legitimidad, en nombre de todo el cuerpo social. El efecto global de los microorganismos se manifiesta en el mantenimiento del control social. La comprensión dialéctica del proceso no admite la exclusión de ninguno de los términos de la acción: Foucault denegaba el papel "centralizado" de la sociedad política. En el análisis del partido, Gramsci diferenciaba dos elementos: la "dirección consciente" del centro y el "movimiento espontáneo" de los militantes.

UNA NUEVA VISIÓN DE LA IDEOLOGÍA Y DE LA EDUCACIÓN

El nacimiento de una nueva conciencia es un hecho social, estatal, y no puede reducirse a una pura negación del pasado. El proceso de difusión de una nueva concepción del mundo se realiza mediante la sustitución de las anteriores formas de conciencia a través de una combinación sincrética de lo nuevo y lo viejo. En otros términos, la relación dialéctica entre el presente y el pasado debe entenderse como un proceso de des-articulación y re-articulación de los elementos precedentes (terminología introducida por Chantal Mouffe para analizar este proceso):

En consecuencia, la creación de una nueva hegemonía implica la transformación del terreno ideológico anterior y la creación de una nueva visión del mundo que le servirá de principio a una nueva voluntad colectiva. Este es el proceso de transformación ideológica que Gramsci denomina "reforma intelectual y moral" [Mouffe, 1980:143].

Estos elementos ideológicos están dispuestos de acuerdo con ciertas reglas de composición del discurso que les asignan su peso específico, el cual se modifica en la nueva visión del mundo. Además, en la

naturaleza de los elementos ideológicos se concentra una contradicción. Por esto, la lectura de un elemento aislado sólo puede establecerse fijando qué polo de la contradicción ha sido privilegiado en una coyuntura específica. Al analizar una expresión popular (“tomar las cosas con filosofía”) Gramsci desarma los polos contradictorios que tensan este elemento ideológico:

- a) Por una parte, en un polo está contenida una invitación a la pasividad y resignación; quizá sería la interpretación adoptada por los intelectuales orgánicos de la clase dominante.
- b) Por otra, en el otro polo se invita a la reflexión, a captar los momentos racionales que en cada situación nos permiten transformarla. En este caso, desde la perspectiva de las clases subalternas el polo alternativo sostendría una posición a favor de transformar el *statu quo*.

Como conclusión metodológica, podríamos afirmar que la transformación de la mentalidad popular supone desarrollar un proceso sincrético entre lo viejo y lo nuevo, que se afirma en el fortalecimiento del “núcleo sano del sentido común”, es decir, se trata de privilegiar el polo de la contradicción que invita a avanzar hacia una mejor y más objetiva comprensión de la realidad social. El producto será un sentido común transformado en agente activo de la historia.

A partir de los desarrollos previos, conviene preguntar: ¿cómo entiende Gramsci la praxis, es decir, la relación entre voluntad humana organizada (superestructura) y economía (conjunto contradictorio de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales de producción)? En busca de elementos para una respuesta, comencemos por el análisis de su método de “traducción” que viene a sustituir la clásica problemática del “reflejo”. Este método designa una eficacia productiva que vincula distintas formas (por ejemplo, filosofía, economía, política). Un idéntico contenido –lucha de clases– se presenta configurado bajo diversas relaciones, cuya transformación exige una tecnología y un conocimiento específico. Podríamos decir que nuevas relaciones de producción implican nuevas formas de producción; sin embargo, estas nuevas formas no generan automáticamente nuevos modos de vida. Para comprender el método de traducción es necesario poner atención a la permanente referencia

que hace Gramsci a lo implícito/explicito. Una técnica de lectura sintomal, diríamos, que permite la apreciación de un contenido análogo (por ejemplo, filosofía) bajo distintas figuras (por ejemplo, sentido común, folclor, religión). Este método posibilita un trabajo de descomposición-recomposición de la totalidad social, en la doble determinación de forma y contenido. Las diferentes formas, en la medida que tienen su propia lógica, no pueden representarse como máscaras no esenciales de un mismo contenido; reflejan la fragmentación del poder en laberínticos frentes de lucha (lo que el autor denomina “las trincheras de la sociedad civil”).

Para ilustrar esta metodología hay que referirse en especial a las categorías de Gramsci para desarrollar el análisis de coyuntura. En primer lugar, señala que las fluctuaciones de la política y de la ideología nunca constituyen una expresión inmediata de la estructura, es decir, existe una asimetría entre base y superestructura. Esta asimetría puede ser verificada bajo tres modalidades:

- i) Aun cuando la elaboración de una política de Estado debe recabar su materia prima entre las tendencias que manifiesta la evolución de la economía, *esas tendencias no se realizan necesariamente*. En términos epistemológicos, Gramsci entiende que las leyes de la economía (como la baja tendencial de la tasa de ganancia identificada por Marx) hay que plantearlas como tendencias, para evitar el esquema positivista-natural vigente en la II Internacional que condujo a actitudes pasivas y catastrofistas. En consecuencia, las crisis capitalistas serán recurrentes pero no necesariamente catastróficas. Las iniciativas que se implantan mediante la acción política se encarga de plantear estrategias para enfrentar dichas crisis desde las posiciones “de arriba”. Esta modelación de la sociedad “desde arriba” ha caracterizado la llamada “revolución pasiva”.
- ii) El carácter orgánico de la crisis capitalista provoca la descomposición y recomposición del bloque histórico. En el nivel estrictamente político, la crisis conduce a cuestionar las formas existentes de la relación entre gobernantes y gobernados, cuya exteriorización se concretiza en la redefinición de alianzas entre los propios dirigentes. “De ello se deduce que un determinado acto político puede haber sido un error de cálculo de parte de los dirigentes de las clases dominantes, error que el desarrollo histórico, a través de

las ‘crisis’ parlamentarias gubernativas de las clases dirigentes corrige y supera” (Gramsci, 1975:102). Desde esta perspectiva, la política no puede entenderse como emanación transparente de la voluntad de las clases dominantes; el error (de cálculo, de individuos, y de otro tipo) a menudo depende de la fuerza manifestada por la acción independiente de las clases subalternas.

iii) “[...] muchos actos políticos son debidos a necesidades internas de carácter organizativo, esto es, ligadas a la necesidad de dar coherencia a un partido, a un grupo, a una sociedad” (Gramsci, 1975:102). Las decisiones de una política estatal cumplen un papel relevante en mantener el “equilibrio inestable” de una formación económico social y, en un mismo movimiento, procuran neutralizar los factores que pudieran conducir a la desagregación de las relaciones sociales dominantes. Así, los actos políticos condensan un “compromiso” para incorporar, deformadas, las reivindicaciones de las clases subalternas que no amenacen la reproducción de los intereses dominantes. Ahora que la democracia electoral se ha convertido en un valor que justifica incluso la invasión estadounidense a Irak, conviene pensar si no se concibe a la democracia formal como una “concesión” a las clases subalternas para evitar la movilización de las masas.

En suma, queda claro que el interés de clase en un sentido económico no se manifiesta en forma inmediata y transparente en la vida social; por el contrario, da lugar a diversas mediaciones para la organización social en grados que disimulen o borren la contradicción de clase. Los niveles determinantes de las conductas sociales son diferenciados por Gramsci del siguiente modo:

- a) El nivel económico-primitivo. En el nivel de la reproducción individual no existe una organización formal y los actores sociales permanecen en un estado de solidaridad genérica, derivada de sus intereses inmediatos, conformados, a su vez, por la expansión del consumo.
- b) El nivel de organización corporativa. En este segundo grado, la solidaridad de intereses económicos da lugar a la formalización de organizaciones corporativas de las distintas clases sociales que articulan y mantienen su lucha en negociar la distribución del producto social (salario/ganancia, principalmente).

c) El nivel propiamente político. En este nivel, las clases sociales comprenden que el desarrollo actual y futuro de sus intereses exige la incorporación de grupos aliados a su proyecto político. La conformación del bloque histórico se trslixs por medio de los partidos políticos como instrumento para la universalización de intereses mediante la inclusión inocua, en un proyecto común, de las reivindicaciones de clases aliadas y subalternas.

Por último, en términos de conclusión, cabe subrayar que el momento decisivo en el análisis de las relaciones de fuerza se plantea en el terreno militar, es decir, en quien ejerce el dominio directo y el control de la fuerza en sentido lato. Pese a que reconoce el papel de los mecanismos de consenso, Gramsci no olvida la brutalidad de la violencia presente en las sociedades divididas en clases enfrentadas. En esto radica su diferencia con el idealismo: *asigna a la educación un papel subalterno en el proceso de dominación y dirección de la sociedad capitalista*. Es válido afirmar que el aspecto político-militar refleja que el Estado capitalista posee “el monopolio de la violencia física legítima” (Weber) y ello le posibilita la configuración de aparatos profesionales de coerción (ejército y policía, amén de los organismos armados secretos, como las fuerzas paramilitares), cuya especialidad es la muerte, no la vida. Desde el decenio de 1930 a la fecha, se ha incrementado la capacidad de destrucción de la vida, tanto la humana como de la naturaleza toda. En las relaciones de poder capitalistas (relaciones de dominación y de dirección), el Estado ocupa un lugar central para la expropiación/apropiación de los medios de producción de violencia (armamentos). Hemos denominado este proceso bajo el concepto “relaciones de dominación”.

A su vez, el Estado, en palabras de Biagio de Giovanni (1984), es el “saber de la totalidad”, ejerce activamente la expropiación de los productores privados del conocimiento y los concentra en esas modernas empresas llamadas escuelas, que integran sus conocimientos con la tecnología y las restantes empresas. Este último proceso (“relaciones de dirección”) se lleva a cabo mediante la separación entre el cuerpo y sus poderes, operada en los distintos aparatos de hegemonía cultural. Los poderes del cuerpo se concentran en el aparato intelectual colectivo de la sociedad, i.e., en el sistema tecnocientífico y sus agentes. Para que la máquina económico-productiva pueda reducir el cuerpo biológico a un puro *quantum* de energía, es

condición la existencia de aparatos separados que lo vayan “modelando” (desde la familia a la escuela, los medios masivos de comunicación, y otros). Las relaciones de poder expanden su lógica en el plano de la superestructura de la sociedad política y de la sociedad civil, y su principal función consiste en permitir la reproducción del poder económico a escala planetaria. De todos modos, la sociedad política conserva la iniciativa y el control del proceso. En otras palabras, aún en el siglo XXI el Estado sigue constituyendo el “comando” del sistema social, pese al poder de los propietarios de los medios de producción, que se organizan como poder fáctico para controlar los movimientos del Estado.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2004), *Estado de excepción*, Pre-Textos, Valencia.
- Bujarin, Nicolai I. (1979), *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*, Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI Editores, México.
- Canetti, Elías (1999), *Masa y poder*, Alianza, Madrid.
- De Giovanni, Biagio (1984), *La teoría política de las clases en “El capital”*, Siglo XXI Editores, México.
- Debord, Guy (s.f.), *La sociedad del espectáculo* [<http://www.sindominio.net/ash/espect0.htm>], consultado el 29 de junio de 2006.
- Freud, Sigmund (1980), *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Alianza, Madrid.
- Eliade, Mircea (2001), *Mitos, sueños y misterios*, Kairós, Barcelona.
- Foucault, Michel (1978), *Microfísica del poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid.
- Gramsci, Antonio (1986), *Cuadernos de la cárcel*, tomo 4, Era, México.
- (1981), *Cuadernos de la cárcel*, tomo 2, Era, México.
- (1975), *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Juan Pablos, editor, México.
- Heidegger, Martin (2004), *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid.
- Lenin, Vladimir I. (1974), *El Estado y la Revolución*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.
- Lenk, Kurt (1978), *Teorías de la Revolución*, Anagrama, Barcelona.
- Mouffe, Chantal (1980), “Hegemonía e ideología en Gramsci”, en *Teoría*, núm. 5, Madrid.
- Poulantzas, Nicos (1979), *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI Editores, España.
- Sloterdijk, Peter (2000), *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid.

Therborn, Göran (2004), "Familias en el mundo. Historia y futuro en el umbral del siglo XXI", en Irma Arriagada y Verónica Aranda (comps.), *Cambio de las familias en el marco de las transformaciones globales: necesidad de políticas públicas eficaces*, Serie Seminarios y Conferencias, número 42, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Santiago de Chile [http://www.eclac.cl/publicaciones/DesarrolloSocial/0/LCL2230PE/ssc42_Familia_Parte1.pdf], consultado el 20 de noviembre de 2008.

Todorov, Tzvetan (1998), *El jardín imperfecto: luces y sombras del pensamiento humanista*, Paidós Ibérica, Barcelona.