

# El sentido común en la teoría del Estado de Antonio Gramsci. Reflexiones con vistas al porvenir sudamericano

*Common Sense in Gramsci's State Theory. Reflections upon the South American Future*

Luciano Nosetto  
Universidad de Buenos Aires, Argentina

**RESUMEN** De cara a las transformaciones recientes en la política sudamericana, interesa reflexionar críticamente sobre la relación entre sentido común y ética estatal. A estos efectos, la obra de Antonio Gramsci adquiere singular relevancia. Es que la reforma intelectual y moral que él promueve supone precisamente la crítica del sentido común. Esta crítica no equivale a un rechazo en bloque, sino a una elaboración dialéctica, que permita superar las tensiones inherentes al fenómeno. En este artículo, estas tensiones se identifican con tres problemas distinguibles pero articulados: el desarreglo de la teoría y la práctica, la disociación de lo alto y lo bajo, y la confusión de lo viejo y lo nuevo. Esta aproximación analítica a la concepción gramsciana del sentido común permite ganar claridad sobre la tarea de una reforma intelectual y moral en condiciones de proveer el fundamento ético del Estado. Sobre esta base, el artículo cierra con algunas reflexiones sobre el empleo de las nociones de "populismo" y de lo "nacional-popular" en el discurso público sudamericano.

**PALABRAS CLAVE** sentido común; reforma intelectual y moral; Estado ético; populismo; nacional-popular.

**ABSTRACT** *Confronted with the recent changes in South American politics, this article aims at providing a critical reflection upon the relation between state and common sense. To this effect the work of Antonio Gramsci gains particular relevance. In fact, the intellectual and moral reform promoted by Gramsci supposes the critic of common sense. This critic consists not of a massive refusal, but of a dialectical work, aimed at overcoming the tensions*

*inherent to the phenomenon. This article identifies these tensions with three distinguishable but nonetheless articulated problems: the disarrangement of theory and practice, the dissociation of the high and the low, and the confusion of the old and the new. This analytical approach to the Gramscian conception of common sense allows to clarify the task of an intellectual and moral reform aimed at providing the ethical foundation of the state. On this basis, the article ends with some reflections on the use of the notions of "populism" and of the "national-popular" in current South American public debate.*

**KEY WORDS** *Common Sense; Intellectual and Moral Reform; Ethical State; Populism; National-Popular.*

**RECIBIDO RECEIVED** 31-07-2017

**APROBADO APPROVED** 10-11-2017

**PUBLICADO PUBLISHED** 13-12-2017

#### **NOTA DEL AUTOR**

Luciano Nosetto, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

Este artículo es fruto de las discusiones sostenidas en el marco de las Jornadas *IncurSIONES Gramscianas Argentinas. Dilemas actuales a 100 años de Octubre y a 80 años de la muerte de Antonio Gramsci*, organizadas por el Centro Cultural de la Cooperación, el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA) y el Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (UBA) en junio de 2017.

Correo electrónico: lnosetto@sociales.uba.ar.

Dirección postal: Pte. J. E. Uriburu 950, 6° piso, (C1114AAD) Buenos Aires, Argentina.

ORCID: 0000-0001-8315-3122

Durante el primer decenio del siglo XXI, la región sudamericana experimentó un giro hacia la izquierda, caracterizado por la emergencia y consolidación de gobiernos de orientación nacional-popular. Ya en el segundo decenio, muchas de estas experiencias comenzaron a evidenciar limitaciones tanto intrínsecas como extrínsecas, que preludivieron un nuevo ciclo político, marcado por la reemergencia de gobiernos de orientación neoliberal.

En el caso particular de la Argentina, este proceso de reorientación político-ideológica en clave neoliberal concitó el sorpresivo apoyo de amplios sectores sociales. La singular popularidad que se granjeó el gobierno de Mauricio Macri en sus primeros dos años obligó a reflexionar sobre los peligros de un encomio sin miramientos ni mediaciones de la voluntad popular, de la opinión pública o del sentido común. Si el anterior gobierno, de orientación nacional-popular, había encontrado uno de sus recursos de legitimación discursiva preeminentes en la apelación a las necesidades y aspiraciones del común de la gente, lo cierto es que el nuevo gobierno, de impronta neoliberal, pareció reflejar también una serie de sentimientos e ideas igualmente presentes en el decir común. Esta continuidad fue remitida por algunos al concepto ontológico de populismo elaborado por Ernesto Laclau; concepto que, al no postular ningún anclaje ideológico concreto, resulta igualmente hospitalario a populismos de izquierda tanto como de derecha (Laclau, 2005). La discusión sobre el carácter populista del gobierno de Mauricio Macri es, en todo caso, un expediente abierto (Nosetto, 2017, pp. 51-70).

Más allá de cuán plausible resulte hablar en estos casos de un "populismo de nuevos contornos", tal como lo hizo el sociólogo argentino Horacio González, lo cierto es que el nuevo gobierno encontró apoyo en una serie de concepciones individualistas, punitivistas y privatistas efectivamente presentes en el decir común. Sostiene al respecto González que

El mundo prepolítico, que en general puede ser considerado como el 'mundo de vida', contiene una dimensión no declarada de pensamientos virulentos, formas ancestrales de la reflexión punitiva, amenazas potenciales que al pasar a su estado público hacen asomar apenas su costado larvado. (González, 2015).

De identificar este mundo prepolítico descrito por González con el sentido común, deberíamos concluir que un gobierno atento a la voz del pueblo sería aquel que hiciera del individualismo, el punitivismo y el privatismo los valores preeminentes de su ética estatal.

González añade que, cuando este mundo prepolítico “se encuentra con los instrumentos comunicacionales que caracterizan una supuesta dispersión de la razón comunicativa y obtiene movimientos propios, como el que hoy se denomina ‘viralización’, se pierde en una marea ponzoñosa”. De este modo, aquellas concepciones individualistas, punitivistas y privatistas que son recogidas y reproducidas por los medios de comunicación de masas alcanzan una diseminación especialmente insidiosa por vía de las redes sociales. En esta línea, analizando las *shitstorms*, el filósofo surcoreano Byung-Chul Han sostiene:

[La *shitstorm*] es, sobre todo, un fenómeno genuino de la comunicación digital. De este modo se distingue fundamentalmente de las cartas del lector, que están ligadas al medio analógico de la escritura y se envían a la prensa con un nombre explícito. Las cartas anónimas de los lectores terminan con rapidez en las papeleras de las redacciones de los periódicos. Y la carta del lector está caracterizada también por otra temporalidad. Mientras la redactamos, de manera laboriosa, a mano o a máquina, la excitación inmediata se ha evaporado ya. En cambio, la comunicación digital hace posible un transporte inmediato del afecto. En virtud de su temporalidad, transporta más afectos que la comunicación analógica. En este aspecto el medio digital es un medio del afecto. (Han, 2014, pp. 8-9).

Con esto, Han parece retomar las advertencias del italiano Paolo Virno sobre el carácter ambivalente de la multitud. Si bien Virno deposita sus esperanzas emancipatorias en la figura plural y horizontal de la multitud, lo cierto es que el italiano no deja de reconocer que “los muchos” pueden dar lugar a “posibilidades negativas y figuras temibles”. La tesis de Virno sostiene que si la multitud “no se articula en una esfera pública, en un espacio político en el cual los muchos puedan ocuparse de los asuntos comunes, ella puede producir efectos terroríficos” (2003, pp. 32-33). En vista de la dinámica propia de las

*shitstorms*, resulta posible advertir que, más que una esfera público-política no estatal, las redes sociales parecen ofrecer un terreno propicio para desfogar afectos virulentos y ponzoñosos, prestos a la diseminación a gran escala.

Cualquiera sea el caso, lo que emerge de estas reflexiones impresionistas es la constatación de la ambivalencia e inestabilidad propias de la opinión pública y del sentido común. Esta constatación elemental impide sostener la simple hipótesis de que los gobiernos de orientación nacional-popular reflejan el sentir popular, mientras que los gobiernos de orientación neoliberal lo desconocen. Al desmontar esta correlación, emerge el problema de cómo concebir la relación entre los contenidos presentes en el sentido común y la orientación ética que todo gobierno pretende darle al Estado. Precisamente, es sobre la relación entre sentido común y ética estatal que se interesa lo que sigue.

Entendemos que las elaboraciones de Antonio Gramsci sobre la cultura popular resultan especialmente significativas al momento de reflexionar sobre la dirección ética del Estado. Tras un contrapunto entre las perspectivas de Gramsci y Hegel respecto de la eticidad estatal, nos dedicaremos a analizar el tratamiento gramsciano del sentido común. Hecho esto, volveremos sobre nuestros pasos, intentando colegir algunas reflexiones sobre la historia reciente y el porvenir sudamericano.

### Sentido común y ética del Estado

En su *Filosofía del derecho*, Hegel dedica los párrafos finales de la constitución interna del Estado al abordaje del problema de la opinión pública (§§ 315-320). Con esto, admite Hegel que la opinión pública forma parte del concepto de Estado. Se trata, sin embargo, de una parte inorgánica y contradictoria, que exige un trabajo de mediación. Es que, por un lado, la opinión pública aparece en la forma de opiniones particulares y contingentes, que incurren en la ignorancia, la falsedad y el error infinito. Pero, al mismo tiempo, algunos de los prejuicios que circulan en la opinión pública expresan “los eternos principios sustanciales de justicia” que constituyen “el sano sentido común” (§ 317). En ese sano sentido común Hegel cifra el fundamento ético del Estado. Colige Hegel que “en la opinión pública todo es falso y

verdadero”: quien quiera alcanzar algo grande y racional deberá saber despreciarla y apreciarla en su justa medida (§ 318 Z). De este modo, la opinión pública, en tanto elemento constitutivo del Estado, alcanza su organicidad allí donde la información, la instrucción y la prensa permiten guiar las opiniones particulares hacia el sano sentido común (Hegel, 2009, pp. 470-478).

En su noción general de Estado, Antonio Gramsci introduce también la idea de un núcleo sano de sentido común. Con esto, parece volver sobre las consideraciones hegelianas en lo relativo a la opinión pública. Es sabido que la concepción gramsciana del Estado involucra a la sociedad política tanto como a la sociedad civil: mientras la sociedad política apunta a las instituciones más ostensibles del gobierno y la administración pública, agrupables bajo el nombre de “Estado-coacción”, la sociedad civil da cuenta de una diversidad de instancias en apariencia no estatales que conforman sin embargo el fundamento ético del Estado. De este modo, la dirección ética articulada a través de la sociedad civil y la dominación directa desplegada por la sociedad política permiten definir al Estado como “hegemonía acorazada de coacción” (Gramsci, 1970, pp. 290-292).

La forma más insidiosa de la hegemonía de la clase dominante se da a través del sentido común, aquel “terrible negrero de los espíritus” que adormece a las clases subalternas y las dispone al conformismo (Gramsci, 1970, p. 18). Sin embargo, sostiene Gramsci que las creencias populares contienen un “núcleo sano” de sentido común o de “buen sentido” que debe ser recuperado y desarrollado. En esto consiste la tarea de una reforma intelectual y moral que apunte a un verdadero Estado ético, es decir, a un Estado en el que la sociedad política se disuelva progresivamente y conduzca a la autorregulación de la sociedad civil (Gramsci, 1970, pp. 367-381, 290-292; Cerroni, 1965, pp. 99-103; Mouffe, 1979, p. 8).

La ponderación de las filiaciones hegelianas ha brindado una importante clave de lectura de la obra de Gramsci. Si bien el mismo Gramsci reconoce la influencia de Hegel en varios episodios de su obra, esta filiación ha sido extendida bastante más allá de las referencias explícitas del autor. Por caso, Norberto Bobbio ha colocado a Hegel en el centro de su caracterización de la sociedad civil gramsciana (Bobbio,

1985; Laleff Ilieff, 2015, p. 230; Portelli, 2000, pp. 15-16). De manera similar, Louis Althusser ha reconocido en el Estado gramsciano la continuidad del proyecto educativo de Hegel (Althusser 2003, pp. 169-170; Morfino, 2015). Ahora bien, con esta yuxtaposición de las reflexiones de Hegel y Gramsci no se apunta aquí a remarcar la deuda o la secreta complicidad del italiano con el alemán. Más bien, lo que aquí se pretende es resaltar un problema compartido por ambos, a saber: la relación problemática entre el sentido común y el Estado. Ambos desprecian al sentido común. Pero ambos reconocen también que el sentido común es portador de un núcleo de verdad del que no puede prescindirse. En la constitución de un Estado ético, no se trata entonces de abolir el sentido común, de arrancarlo de cuajo y reemplazarlo por uno nuevo, más adecuado y verdadero: se trata más bien de discernir qué creencias populares y qué prejuicios deben ser apreciados y desplegados.

En lo que sigue quisiera analizar el modo en que la reforma intelectual y moral promovida por Gramsci lidia con el elemento contradictorio pero ineludible del sentido común. Precisamente, la constitución de un Estado ético supone una crítica del sentido común, que apunta a la superación de las contradicciones que lo habitan. Hegel caracteriza estas contradicciones como la oposición entre las opiniones particulares de los individuos y los principios universales de justicia. De este modo, el planteo hegeliano no va mucho más allá de la bipolaridad ya presente en Jean-Jacques Rousseau, que señalaba que lo particular es la sede del vicio y el error, y colocaba en la voluntad general la bondad y la verdad. Comparada con Rousseau o Hegel, la caracterización gramsciana del sentido común resulta mucho más inestable, multifacética y difícil de cernir. En una contribución decisiva a la comprensión del sentido común en Gramsci, José Nun advierte que "son múltiples las referencias" sobre el tema registradas en los cuadernos de la cárcel "pero [que] falta una elaboración sistemática" (2015, p. 151). Surge la pregunta de cómo organizar esta multiplicidad de referencias dispersas.

A estos efectos, consideramos que las observaciones gramscianas sobre el folclore pueden brindarnos un buen punto de partida. Allí

Gramsci caracteriza las tensiones inherentes al sentido común popular y, respecto de la concepción del mundo propia del pueblo, sostiene:

[Se trata de una c]oncepción del mundo no solo no elaborada y asistemática porque el pueblo (o sea, el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de toda forma de sociedad que ha existido hasta ahora) no puede, por definición, tener concepciones elaboradas, sistemática y políticamente organizadas y centralizadas en su desarrollo acaso contradictorio; sino incluso múltiple: múltiple no solo en el sentido de varia y contrapuesta, sino también en el sentido de estratificada desde lo más grosero hasta lo menos grosero, por no decir ya que se trata de una aglomeración indigesta de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia. (Gramsci 1970, p. 489).

En esta línea, el carácter asistemático del sentido común es atribuible a tres coordenadas, a saber: (1) la contradicción entre las diversas concepciones teóricas de las clases subalternas, que impiden una organización política coherente; (2) la estratificación que distingue y separa lo elevado de lo bajo o lo refinado de lo grosero; y (3) la aglomeración indigesta que confunde y empasta lo viejo con lo nuevo. De este modo, la caracterización gramsciana de las tensiones inherentes al sentido común resulta más compleja y analítica que la provista por Rousseau o por Hegel. Siguiendo esta línea de razonamientos, proponemos reconocer en el sentido común la puesta en acto de tres problemas, a saber: (1) el desarreglo de la teoría y la práctica; (2) la estratificación de lo alto y lo bajo; y (3) la sobreposición de lo viejo y lo nuevo. Ante esto, la tarea de la crítica exige la superación coordinada de estos tres problemas, articulando teoría y práctica; intelectuales y masa; y pasado y presente. Interesa en lo que sigue recuperar esta triple caracterización de la tarea de la crítica. Hecho esto, derivaremos una serie de corolarios sobre los desafíos implicados en la reforma intelectual y moral, para finalizar con algunas consideraciones sobre las democracias sudamericanas.



## El desarreglo de teoría y práctica

Al reflexionar sobre la relación entre ciencia y sentido común, postula Gramsci que el sentido común carece de la unidad y la coherencia que son propias de la ciencia, por lo que no constituye un orden intelectual en sentido estricto. Esta inconsistencia del sentido común se debe en parte al hecho de que las clases subalternas adoptan elementos de la concepción del mundo impuesta por las clases dirigentes. El problema es que, lejos de producir homogeneidad, esta imposición ideológica genera un desgarramiento en el hombre de pueblo: es que la concepción del mundo que recibe y que adopta de manera acrítica y superficial entra en contradicción con su experiencia cotidiana (Badaloni, 1979, pp. 102-103; Tamburrano, 1965, p. 110). En su hacer efectivo, el hombre de masa experimenta la inadecuación entre la concepción del mundo que se le impone y los problemas prácticos que se le presentan. En cierto punto, el hacer efectivo del hombre de masas se aleja de esta concepción impuesta, dando lugar a una elaboración embrionaria de nuevas concepciones de mundo, más adecuadas a su propia experiencia (Gramsci, 1970, pp. 367-382; Bravo, 2006; Luporini, 1965, p. 41). Sostiene Gramsci al respecto:

Este contraste entre el pensar y el hacer, o sea, la coexistencia de dos concepciones de mundo —una afirmada con palabras y otra que se despliega en el hacer efectivo— no se debe siempre a la mala fe. La mala fe puede ser una explicación satisfactoria para algunos individuos tomados singularmente, o incluso para grupos más o menos numerosos; pero no es satisfactoria cuando el contraste ocurre en la manifestación vital de amplias masas; en este caso tiene que ser expresión de contrastes más profundos de orden histórico-social. Significa entonces que un grupo social, provisto de una concepción propia de mundo, aunque sea embrionaria [...] tiene por razones de sumisión y subordinación intelectuales, una concepción del mundo no propia, sino tomada en préstamo de otro grupo. (Gramsci 1970, p. 367).

De este modo, el pensamiento del hombre de pueblo se encuentra desgarrado por la tensión entre los componentes conscientes que le son impuestos y las elaboraciones que surgen espontáneamente de su propia

experiencia cotidiana. A resultas de este desgarramiento, la conciencia teórica del hombre de pueblo conspira contra las posibilidades de desplegar una práctica adecuada a su propia experiencia.

Este desgarramiento de la conciencia del hombre de pueblo puede comprenderse mejor recurriendo a la definición que Benedetto Croce da de la religión en tanto que “concepción del mundo que llega a ser norma de vida” (Gramsci, 1970, p. 422; Frosini, 2010, p. 59). El sentido común carece de unidad porque el pueblo carga con una concepción del mundo que le es ajena y que lo ata a una norma de conducta que le resulta invivible. Es así que, en su conducta cotidiana, el hombre de pueblo elabora una concepción del mundo adecuada a su experiencia pero que permanece mayormente implícita y que entra en contradicción con la concepción inadecuada pero explícita que le es impuesta.

En momentos de crisis, esta elaboración autónoma puede llegar a expresarse de manera espontánea, demostrando que las masas son creadoras de valores históricos e institucionales. Ahora bien, estos valores espontáneos deben ser recuperados y organizados a fin de garantizar su eficacia política. En línea con estas reflexiones, Gramsci se detiene en la experiencia de los consejos obreros desplegada en Turín en el marco del llamado bienio rojo: los instintos, sentimientos y movimientos desplegados entonces por las masas fueron registrados por los dirigentes de la clase obrera, que intentaron depurarlos e imprimirles una dirección consciente. Respecto de este componente espontáneo de la experiencia turinesa, evalúa Gramsci:

Este elemento de “espontaneidad” no se descuidó, ni menos se despreció: fue *educado*, orientado, depurado de todo elemento extraño que pudiera corromperlo, para hacerlo homogéneo, pero de un modo vivo e históricamente eficaz, con la teoría moderna. Los mismos dirigentes hablaban de la “espontaneidad” del movimiento, y era justo que hablaran así: esa afirmación era un estimulante, un energético, un elemento de unificación en profundidad; era ante todo la negación de que se tratara de algo arbitrario, artificial y no históricamente necesario. Daba a la masa una conciencia “teorética” de creadora de *valores históricos* e institucionales, de fundadora de Estados. Esta unidad de la “espontaneidad” y la “dirección consciente”, o sea, de la

“disciplina”, es precisamente la acción política real de las clases subalternas en cuanto política de masas y no simple aventura de grupos que se limitan a apelar a las masas. (Gramsci 1970, p. 489).

Este ejemplo de una articulación progresiva de la innovación de masas se contrapone a los muchos otros ejemplos regresivos, en los cuales los sentimientos populares terminan siendo encauzados por movimientos reaccionarios de la clase dominante (Gramsci, 1970, pp. 309-312).

A fin de cuentas, el desgarramiento moral que ofusca la conciencia del hombre de pueblo y que le impide desplegar una práctica adecuada a su experiencia solo puede superarse mediante la elaboración explícita de la concepción de mundo que inhiere a su hacer y su articulación en una dirección consciente (Frosini, 2010, pp. 264-265). De este modo, el problema del desarreglo de la teoría y la práctica remite al problema de la estratificación y disociación entre la masa del pueblo y sus intelectuales.

### **La disociación de intelectuales y masa**

El hecho de que, en su hacer efectivo, el hombre de la masa elabore una concepción del mundo alternativa explica por qué Gramsci sostiene que todos los hombres son filósofos. Precisamente, el lenguaje, el sentido común, la religión y el folclore contienen rastros de esa filosofía espontánea que los individuos de las clases subalternas elaboran y reproducen. Sin embargo, esa concepción del mundo no llega a constituir un orden intelectual en sentido estricto, dado que carece de unidad, coherencia y sistematicidad. Para desplegar ese núcleo de buen sentido que habita en el sentido común, es necesario instruir a las masas (Gramsci, 1970, pp. 307, 364-365).

En esta línea, Gramsci reflexiona tempranamente sobre el sentido de la propaganda socialista. En una intervención publicada en 1918 en *Il grido del popolo*, reconoce Gramsci que los individuos del proletariado son más o menos cultos y están más o menos preparados para comprender los conceptos socialistas. Esta disparidad de niveles exige una adaptación de la propaganda socialista. Esto no implica, sin embargo, que las publicaciones socialistas deban nivelar por lo bajo:

los periódicos socialistas no pueden enseñar el abecedario en cada una de sus tiradas. Más bien, la prensa socialista debe adaptarse al nivel medio de los proletarios; e incluso es conveniente publicar textos que presenten una complejidad superior a la media, para estimular el progreso intelectual de los lectores. Es que, sostiene Gramsci, el proletariado se da espontáneamente una jerarquía espiritual y cultural y, allí donde no llega la propaganda, debe confiarse la educación mutua (1970, pp. 41-44). De este modo, Gramsci describe una articulación de los intelectuales con la masa que, al tiempo que reconoce los diversos niveles que distinguen a las capas cultas respecto de los hombres sencillos, no por ello deja de promover la ilustración progresiva y general de todo el conjunto.

Ahora bien, tras la derrota de la experiencia de los consejos de fábrica durante el llamado bienio rojo, Gramsci toma nota de que esa organización jerárquica no se da de manera espontánea, sino que es necesario trabajar para que la articulación de intelectuales y masa se produzca. En este período de reflujo, Gramsci prestará especial atención a la necesidad de constituir un nuevo partido que le imprima una dirección al movimiento anticapitalista (Portantiero, 1977, pp. 73, 92 y ss.). En esta línea, en su intervención en el marco de la comisión preparatoria para el III Congreso del Partido Comunista Italiano, postula Gramsci que, si la clase obrera debe dirigir al conjunto de las clases subalternas en la lucha anticapitalista, es el partido comunista el que debe constituirse a su vez en dirigente de la clase obrera. Y la organización partidaria supone una articulación de una cúpula, comandada por los intelectuales, con las bases (Gramsci, 1970, pp. 184-191).

Ya en prisión, Gramsci seguirá sosteniendo que el partido político es el "crisol de la unificación" que debe producir la unidad ideológica de todo el bloque social, garantizando la articulación entre lo bajo y lo alto, entre los hombres sencillos y las capas dirigentes, entre los problemas prácticos que plantean las masas y las teorías elaboradas y coherentes que construyen los intelectuales. Son célebres sus reflexiones sobre la conexión sentimental con el pueblo: "el elemento popular siente pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual sabe, pero no siempre comprende y especialmente siente": solo en vinculación con el sentir popular podrán los intelectuales elaborar una filosofía que se

difunda y llegue a ser sentido común (Gramsci, 1970, p. 347; 1986, p. 346; Desanti, 1965, p. 158; Friedemann, 2013).

En esta tarea de crear un nuevo sentido común, Gramsci hace el elogio de la reforma protestante. Es que, a diferencia del catolicismo romano, que ha mantenido a los hombres sencillos en su filosofía primitiva del sentido común, la reforma protestante tuvo una amplia difusión en todas las capas sociales, promoviendo así el progreso intelectual general, incluso de los hombres más sencillos. Gramsci aspira a una reforma del sentido común que, a la manera de la reforma protestante, articule a filósofos, especialistas y hombres prácticos, desplegando una transformación filosófica, teórica y práctica que llegue hasta el sentido común popular (Gramsci, 1970, pp. 425-430; Frosini, 2010, p. 286; Gruppi, 1965, p. 184; Lowy, 2006, p. 290; Luporini, 1965, p. 46).

Esta tarea reformadora debe comprenderse desde una perspectiva dialéctica. Concretamente, se trata de destruir el conformismo impuesto a los hombres, dando lugar al desarrollo de la individualidad y la personalidad crítica. A su tiempo, este florecimiento del individuo dará lugar a la construcción de un nuevo hombre colectivo, de un nuevo conformismo que ya no será impuesto desde fuera, sino propuesto por el partido. La tarea de la crítica supone entonces la negación del conformismo impuesto, no para enarbolar un individualismo crítico, sino para proponer un nuevo conformismo crítico (Gramsci, 1970, pp. 353-354; Massuco Costa, 1965, p. 241).

Ahora bien, esta negación del conformismo impuesto supone la crítica de todos aquellos contenidos heredados, que hacen que el peso morbosos de lo viejo retarde el nacimiento de lo nuevo. De este modo, la posibilidad de superar la disociación entre los intelectuales y la masa exige que los intelectuales mismos se sobrepongan a la opresión que el pasado ejerce sobre el presente.

### **La aglomeración de lo viejo y lo nuevo**

Al momento de criticar el conformismo impuesto, Gramsci reconoce que el hombre de pueblo pertenece simultáneamente a una multiplicidad de conformismos acumulados por la historia. De

este modo, el sentido común popular es un conjunto enmarañado y complejo: “Hay en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada, prejuicios de todas las fases históricas pasadas, groseramente localistas, e intuiciones de una filosofía futura que será propia del género humano unificado mundialmente” (Gramsci, 1970, p. 365).

En su descripción del sentido común italiano, Gramsci reconoce la persistencia de fósiles y anacronismos: allí conviven la idea de la tierra como centro del universo y la de un mundo creado por Dios con la razonabilidad de las supersticiones y la eficacia de los hechizos (Gramsci, 1970, p. 360). En otro lugar, Gramsci organiza esta variedad de concepciones a partir de dos componentes preeminentes de la cultura popular italiana: por un lado, el trascendentalismo religioso propio del catolicismo romano; por el otro, el materialismo más crudo y trivial, que se combina con un fatalismo mecanicista (Gramsci 1970, pp. 376, 459; Gruppi, 1965, p. 186).

Ante esta maraña de concepciones anacrónicas, la tarea de la crítica implica elevar la concepción del mundo “hasta el punto al cual ha llegado el pensamiento mundial más adelantado” (Gramsci, 1970: 365). Concretamente, el pensamiento mundial más adelantado se identifica con la filosofía de la práctica, resultado dialéctico de la economía política inglesa, la política revolucionaria francesa y la filosofía idealista alemana. La concepción propia de la filosofía de la práctica, encuentro de Ricardo, Robespierre y Hegel, “relaciona al hombre con la naturaleza por medio de la técnica, y mantiene la superioridad del hombre y la exalta en el trabajo creador, con lo que exalta el espíritu y la historia” (Gramsci, 1970, p. 434). De este modo, la filosofía de la práctica opera sobre la tradición, dejando de lado todo residuo pasivo y seleccionando aquellos elementos que han preludiado la emergencia de lo nuevo (Lupporini, 1965, pp. 55-56; Moget, 1965, p. 223; Salvucci, 1965, p. 173). Al respecto, sostiene Gramsci:

La filosofía de la práctica presupone todo ese pasado cultural: el Renacimiento, la Reforma, la filosofía alemana y la revolución francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo se encuentran en la base de toda concepción moderna de la vida. La filosofía de la práctica

es la coronación de todo ese movimiento de reforma intelectual y moral, dialectizado en el contraste entre cultura popular y cultura superior. (1970, p. 463).

En definitiva, la reforma intelectual y moral se corona en la filosofía de la práctica, que demuestra ser la concepción filosófica más avanzada y adecuada a la novedad. Gramsci identifica que, ante esta coronación de la filosofía de la práctica, el retorno al idealismo promovido por el hegelianismo de Benedetto Croce resulta un anacronismo que debe ser denunciado y superado. Solo allí donde prevalezca la filosofía de la práctica podrá articularse una relación elevada entre lo viejo y lo nuevo. Solo entonces, podrá articularse una relación unitaria entre intelectuales y masa. Solo así podrá lograrse una articulación consecuente entre el pensamiento y la acción del hombre de pueblo. De este modo, queda caracterizado el triple desafío que impone la crítica del sentido común: "Criticar la concepción propia del mundo significa, pues, hacerla unitaria, coherente y elevarla hasta el punto al cual ha llegado el pensamiento mundial más adelantado" (Gramsci, 1970, p. 365). Siguiendo el esquema expositivo que venimos desplegando, podemos afirmar que hacerla unitaria implica superar el desarreglo de pensamiento y acción, de norma de conducta y modo de vida; hacerla coherente implica superar la disociación entre lo alto y lo bajo, entre cultura superior y cultura popular, entre intelectuales y masas; y elevarla, finalmente, implica superar la disociación entre lo viejo y lo nuevo, articulando la filosofía del presente con aquello que en la tradición hay de vivo. Más que tres tareas discretas, se trata aquí de tres momentos analíticamente distinguibles pero mutuamente inescindibles de una misma tarea.

### **La reforma intelectual y moral**

Tras la derrota de Francia ante Alemania en 1870, Ernest Renan se dedica a reflexionar sobre las causas del colapso francés y sobre la tarea de regeneración a emprender. Renan sostiene que los ideales de la Revolución francesa condujeron a la incorporación política y electoral de las grandes masas urbanas y campesinas, sin prever los problemas que acarrearía la falta de ilustración popular. Esto dio lugar,

según Renan, a una “democracia mal entendida”, donde el juicio y el gobierno son depositados en la parte más torpe, grosera y superficial de la república (Renan, 1972, p. 68). Concluye Renan que, de este modo, Francia quedó entregada a un materialismo mezquino, que desconoce toda elevación del espíritu y todo sentido del deber. Ante esto, considera imprescindible tomar una serie de medidas políticas, militares, educativas y culturales que, emulando el caso ejemplar de Prusia, permitan la recuperación de Francia. En particular, Renan echa en falta una tarea de ilustración popular para su país; tarea que, en Alemania, fue conducida por el clero en el marco de la reforma protestante. Con ese modelo en mente, Renan convoca a Francia a asumir el desafío de una “reforma intelectual y moral”.

De este panfleto de Renan toma Gramsci el llamado a una reforma intelectual y moral (Gramsci, 1999, pp. 117-120). Si, en el caso francés, la tarea inconclusa de la revolución exige poner en marcha una reforma; en el caso italiano, Gramsci invierte la secuencia de los términos, identificando que, a efectos de la revolución venidera, resulta imprescindible preparar a la sociedad civil, conduciendo una reforma intelectual y moral que garantice el éxito de la eventual maniobra revolucionaria. Si Renan ansía una reforma que repare la revolución pasada, Gramsci aspira a una reforma que prepare para la revolución futura. Más que oponer reforma a revolución (Bobbio, 1965, pp. 139-140), se trata aquí de comprender que no habrá revolución exitosa sin desplegar una tarea preparatoria de reforma.

Por lo que venimos de decir, debería resultar claro que la tarea de una reforma intelectual y moral que habrá de proveer el fundamento del Estado ético por venir es para Gramsci una tarea triple. Podemos decir ahora que los tres términos de esa tarea se corresponden con los tres términos del sintagma que la nombra. Es que, en primer lugar, se trata de conducir una *reforma* que, a la manera luterana y calvinista, supere el desgarramiento entre cultura superior y cultura popular, entre intelectuales y hombres sencillos. Para ello, en segundo lugar, es necesaria una tarea *intelectual* de reconciliación de lo viejo y lo nuevo, que quite del medio el peso muerto del pasado y erija una filosofía de la práctica avanzada y renovadora. Solo así será posible que, en tercer término, se supere el desgarramiento *moral* que ofusca la conciencia



del hombre de pueblo, oponiendo concepción del mundo y modo de conducta y arruinando toda consistencia teórica y práctica. De este modo, la crítica del sentido común se define en su triple carácter reformador, intelectual y moral. Nuevamente debe aclararse que esta tripartición analítica no constituye una serie de tareas autónomas unas de otras y solo relacionadas externamente. Bien al contrario, estos tres términos debe comprenderse como momentos internos del concepto dialéctico de la crítica.

En varios pasajes de su obra, la reforma intelectual y moral aparece como una ineluctabilidad, garantizada por el curso progresivo de la historia y por el correlativo despliegue de la razón (Nun, 2015, pp. 154-155). Es que, si la filosofía de la práctica aparece como la concepción más adelantada del pensamiento mundial, la tarea intelectual de promover esta filosofía contaría con el respaldo de la historia. En este punto, sin embargo, debe observarse la ambigüedad del pensamiento gramsciano, que oscila entre dos polos: por un lado, la postulación de una historia teleológica, de impronta hegeliana, que conduce hacia un momento de consumación y plenitud; por otro lado, la articulación de un historicismo radical, para el cual la sucesión del tiempo histórico no está ordenada por ninguna lógica subyacente (Laclau y Mouffe, 2004, pp. 103-105). Las reiteradas objeciones de Gramsci ante toda perspectiva mecanicista y ante todo fatalismo debería inclinarnos a brindar mayor plausibilidad a esta segunda concepción de la historia (Gramsci, 1970, pp. 458-459). De asumir la interpretación en clave del historicismo radical, la filosofía de la práctica quedaría desprovista de toda garantía: nada indica que ella esté destinada a articular pasado y presente de manera definitiva e insuperable. En tal caso, la crítica del sentido común promovida por Gramsci daría lugar a una práctica incesante, sin puntos de llegada, es decir, sin verdades metafísicas ni portavoces privilegiados ni jerarquías prefijadas (Barrett, 2003, pp. 268-269).

### **El sentido común y la mediación política**

Más allá de las ostensibles divergencias de Gramsci respecto de Hegel, es posible identificar un punto en que el italiano bien podría reconocerse en su antecesor. Para ninguno de los dos el sentido común

constituye un dato meramente social o cultural, allí disponible, presto para ser aceptado o rechazado por la política. El sentido común no debe tenerse por una magnitud previa, propia de un “mundo prepolítico”, que solo en un segundo momento se vuelve objeto de cálculos partidarios y estrategias gubernamentales. Al contrario, el sentido común solo aparece gracias a una tarea de mediación que pretende brindar unidad, coherencia y dirección consciente allí donde solo hay proliferación, divergencia e inconsistencia; y esa tarea de mediación del sentido común es una tarea política eminente. En esta línea, el agregado al parágrafo 318 de la *Filosofía del derecho* de Hegel consigna:

En la opinión pública todo es falso y verdadero, y encontrar en ella lo verdadero es la tarea del gran hombre. Aquel que quiere su época y la expresa, la formula y la lleva a cabo es el gran hombre de la época. Él efectúa lo que constituye lo interno y la esencia de su tiempo y realiza su época. Quien no sabe despreciar la opinión pública, tal como la oye aquí o allí, no llegará a nada grande. (2009, p. 474).

148

También en el caso de Gramsci, la tarea de elaboración política del sentido común implica una crítica que apunte a construir el fundamento ético del Estado. Y esta crítica tiene en la obra de Gramsci tres momentos, que pueden identificarse con tres desafíos. En primer lugar, el desafío reformador de articular intelectuales y masas, discerniendo aquello de verdadero que inhiere al sentir popular y que informa los lenguajes y las prácticas cotidianas. En segundo lugar, el desafío intelectual de articular lo viejo y lo nuevo, tomando nota de las tradiciones políticas que habitan en nuestra concepción del mundo, reactivando lo que en ellas hay de vivo y resistiendo tanto la compulsión a la mera repetición del pasado como el arrojio vanguardista a modas intelectuales. Y, en tercer lugar, el desafío moral de articular teoría y práctica, lo que implica dejar de denunciar el conformismo, la mala fe o la inconsecuencia del pueblo, para empezar a trabajar en el hiato que se abre entre las ideas machaconas que se le imponen y el desamparo de su experiencia cotidiana.

El hecho de que el sentido común no constituya un dato ni un insumo de la política, sino que, al contrario, sea el resultado de una

mediación articulada por la práctica política, permite renovar las reflexiones sobre las supuestas ambivalencias u oscilaciones de los pueblos sudamericanos. Precisamente, comenzamos este texto describiendo cómo al giro a la izquierda de los gobiernos de la región de comienzos del siglo xxi sucedió un nuevo giro a la derecha, que abrió paso a gobiernos de extracción neoliberal. Señalamos entonces la perplejidad suscitada por el hecho de que los mismos pueblos que entonces acompañaron los procesos políticos nacional-populares parecen hoy acompañar con igual dosis de entusiasmo a los nuevos regímenes neoliberales.

A la luz de las reflexiones gramscianas antecedentes, es posible pensar que el problema del sentido común no remite a un dato meramente sociológico ni cultural, sino que alude a la tarea política eminente de mediación, es decir, a la práctica política consistente en elaborar un sentido común y presentarlo como una imagen en la que el común de la gente pueda sentirse representada. Al poner el énfasis en esta tarea política de mediación, es posible superar el estadio analítico de la simple denigración de las masas, para poner el foco de atención en el rol mediador de los intelectuales.

### **El populismo, lo nacional-popular y el porvenir sudamericano**

En esta línea, sugiero, en el caso de los gobiernos nacional-populares sudamericanos, es posible indicar cierto deterioro en la articulación intelectual entre lo viejo y lo nuevo. Concretamente, me pregunto si la identificación de estas experiencias con la noción de populismo, en su variante postestructuralista (Laclau, 2005), no condujo a la articulación de una reflexión progresivamente formalizada, asentada en un lenguaje académico muy sofisticado y preciso, pero desanclada de los referentes históricos y de las tradiciones políticas en obra. Me pregunto también si este énfasis en la dimensión ontológica no terminó descuidando los referentes ónticos de que está hecha la política, dando lugar a una interpelación política que generó adhesión creciente en los medios académicos e intelectuales pero extrañeza y desafección en los sectores populares.

Si el diagnóstico aquí sugerido resulta plausible, es posible identificar cómo las dificultades de la tarea intelectual al momento de articular lo viejo y lo nuevo, esto es, las dificultades al momento de componer el discurso ontológico del postestructuralismo con las tradiciones ónticas de la política sudamericana, impidieron que los intelectuales mantuvieran una voz pública vital y renovada, que interpelara a las masas en su experiencia cotidiana. Esta disociación habría mermado a su vez la capacidad de los intelectuales de impedir la reactivación y proliferación en los sectores populares de las concepciones individualistas, punitivistas y privatistas que preludiaron el giro a la derecha.

Concluyo postulando que, si América del Sur habrá de tener un destino nacional y popular, será tarea de sus proponentes la de mantener viva la dialéctica entre lo nuevo y viejo, entre intelectuales y pueblo, y entre pensamiento y acción. Como parte del desafío intelectual de articulación de lo nuevo con lo viejo, subrayo la necesidad de restituir la historicidad propia de los conceptos de lo nacional-popular y lo populista. Entiendo que esta restitución permitirá reflexionar sobre las mediaciones que es necesario articular entre ambos términos, considerando la potencia heurística de cada concepto tanto como sus eficacias políticas respectivas.

### Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (2003). *Marx dentro de sus límites*. Madrid, MD: Akal.
- Althusser, L. (2010). *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Badaloni, N. (1979). Gramsci and the Problem of the Revolution [Gramsci y el problema de la revolución]. En C. Mouffe, *Gramsci and Marxist Theory* [Gramsci y la teoría marxista] (pp. 80-110). Boston, Estados Unidos de América: Routledge.
- Barrett, M. (2003). Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe. En S. Žizek, *Ideología. Un mapa de la cuestión* (pp. 263-294). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (1965). Notas sobre la dialéctica en Gramsci. En *Gramsci y*

- el marxismo* (pp. 129-141). Buenos Aires, Argentina: Proteo.
- Bobbio, N. (1985). Gramsci y la concepción de la sociedad civil. En A. Pizzorno, *Gramsci y las ciencias sociales* (pp. 65-93). Ciudad de México, México: Siglo XXI, Pasado y Presente.
- Bravo, N. (2006). Del sentido común a la filosofía de la praxis. Gramsci y la cultura popular. *Revista de Filosofía* 53(2). Recuperado de <http://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18120/18109>
- Cerroni, U. (1965). Gramsci y la superación de la separación entre sociedad y Estado. En *Gramsci y el marxismo* (pp. 97-106). Buenos Aires, Argentina: Proteo.
- Desanti, J. (1965). Universalidad y práctica en Gramsci. En *Gramsci y el marxismo* (pp. 154-160). Buenos Aires, Argentina: Proteo.
- Friedemann, S. (2013). La dialéctica en Gramsci. Filosofía, política, historia y educación. *Revista Diaporías*, (11), 113-136. Recuperado de <http://www.gramsci.org.ar/GRAMSCIOLOGIAS/sergio-dialectica-gramsci.htm>.
- Frosini, F. (2010). *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci* [La religión del hombre moderno. Política y verdad en los Cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci]. Roma, Italia: Carocci.
- González, H. (2015, Noviembre 11) ¿Quién ganó? *Página12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-286802-2015-11-24.html>
- Gramsci, A. (1970). *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Gramsci, A., Gerratana, V. (Ed.). (1986). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 4, A. M. Palos, Trad.). Ciudad de México, México: Era.
- Gramsci, A., Gerratana, V. (Ed.). (1999). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 5, A. M. Palos, Trad.). Ciudad de México, México: Era.
- Gruppi, L. (1965). Las relaciones entre pensamiento y ser en la concepción de Gramsci. En *Gramsci y el marxismo* (pp. 183-200). Buenos Aires, Argentina: Proteo.
- Han, B-C. (2014). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.

- Hegel, G. W. F. (2009). *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Fundamentos de la filosofía del derecho]. Stuttgart, Alemania: Reklam.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laleff Ilieff, R. (2015). *Herederos de 1848. Un contrapunto en torno al pensamiento político de entreguerras de Antonio Gramsci y Carl Schmitt*. Tesis doctoral. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Lowy, M. (2006). Marxismo y religión: ¿opio del pueblo?. En A. Borón, J. Amadeo y S. González, *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 281-296). Buenos Aires, Argentina: CLACSO. Recuperado de [biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100720071208/12Lowy.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100720071208/12Lowy.pdf).
- ~~~~~  
152  
~~~~~  
Luporini, C. (1965). La metodología del marxismo en el pensamiento de Gramsci. En *Gramsci y el marxismo* (pp. 37-59). Buenos Aires, Argentina: Proteo.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Massuco Costa, A. (1965). Aspectos sociológicos del pensamiento de Gramsci. En *Gramsci y el marxismo* (pp. 236-248). Buenos Aires, Argentina: Proteo.
- Modonesi, M. (2016, Agosto 4). Del populismo a lo nacional-popular. *La Haine*. Recuperado de: <https://lahaine.org/fA41>.
- Moget, G. (1965). La concepción de la cultura en Gramsci. *Gramsci y el marxismo* (pp. 215-225). Buenos Aires, Argentina: Proteo.
- Morfino, V. (2015). Althusser lector de Gramsci. *Representaciones*, 11(1), 43-66. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/repr/article/download/13386/13564>.
- Mouffe, C. (1979). *Gramsci and Marxist Theory* [Gramsci y la teoría marxista]. Boston, Estados Unidos de América: Routledge.

- Nosetto, L. (2017). Liderazgo, popularidad, emotividad. Evaluación de la hipótesis de un populismo macrista. En Daniela Losiggio y Cecilia Macón, *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad* (pp. 51-70). Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.
- Nun, J. (2015). Gramsci y el sentido común. En *El sentido común y la política* (pp. 137-186). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Portantiero, J. C. (1977). *Los usos de Gramsci*. Ciudad de México, México: Ediciones Pasado y Presente.
- Portelli, H. (2000). *Gramsci y el bloque histórico*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Renan, E. (1972). *La reforma intelectual y moral en Francia*. Barcelona, CT: Península.
- Salvucci, P. (1965). Sobre el concepto gramsciano de historia de la filosofía. En *Gramsci y el marxismo* (pp. 171-175). Buenos Aires, Argentina: Proteo.
- Tamburrano, G. (1965). Gramsci y la hegemonía del proletariado. En *Gramsci y el marxismo* (pp. 107-116). Buenos Aires, Argentina: Proteo.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.