

# REVISTA **Análisis** de la REALIDAD NACIONAL

ISSN 2227-9113

## Edición **100**

Propuesta ▶ Incidencia ▶ Bien común

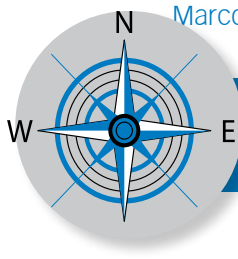
¿Por qué tendría que salir lastimada la economía?

Gobierno, el actor político de reparto

Política internacional y fragilidad de Estado

Edgar Gutiérrez  
Cindy Rocío Domínguez Tello  
Marco Fonseca  
Mariana Castellanos Mottola  
Julio Valdez  
Adrián Chávez

“ID Y ENSEÑAD A TODOS”



Marco Fonseca

La crítica gramsciana a la sociedad civil y los desafíos de la refundación del Estado

## Contrapunto

# La crítica gramsciana a la sociedad civil y los desafíos de la refundación del Estado<sup>1</sup>

Marco Fonseca  
Ph.D. en Pensamiento Político y Social  
York University, Toronto

### Resumen

Para entender el trabajo de Gramsci es preciso empezar por el punto de partida que Gramsci mismo nos propone para leerlo. Y ese punto de partida es el de una filosofía de la praxis que se presenta como una crítica y una polémica del modo de pensar existente y predominante. Pero leer a Gramsci también significa superar interpretaciones comunes y distorsionantes que se han desarrollado sobre su trabajo. Sobre todo estamos hablando de formas distorsionantes de los conceptos más importantes que encontramos en el trabajo de Gramsci, es decir, los conceptos de hegemonía y sociedad civil. Es preciso, pues, recuperar el sentido crítico que Gramsci le dio a estas nociones y usarlas, de manera dialéctica, para comprender aspectos centrales de la crisis de hegemonía que define el momento presente en países como Guatemala. Esto no solo requiere superar el sentido común que prevalece en torno a la crisis del presente, es decir, la noción según la cual la lucha principal es contra la corrupción. Pero también requiere superar la idea de que el trabajo de Gramsci, de alguna manera, nos ofrece ideas para desarrollar la democracia minimalista que ha sido impuesta en Guatemala desde 1985. El pensamiento de Gramsci no es y no puede entenderse de otro modo más que como un pensamiento de crisis y de crítica del presente hegemónico.

### Palabras clave

Filosofía de la praxis, hegemonía, sociedad civil, crisis de hegemonía, refundación del Estado.

1. Adaptado de la presentación en la Biblioteca Central de la Universidad de San Carlos de Guatemala, 25 de abril de 2016.

## The criticism gramsciana to the civil society and the challenges of the re-foundation of the State

### Abstract

Understanding Gramsci's work means starting precisely from the starting point that Gramsci himself proposes to read him. And that point is that of a philosophy of praxis presented as a critical and polemical way of thinking about existing and predominant forms of thought. But reading Gramsci also means overcoming common and distorting interpretations that have been developed on his work. Above all we are talking about distorting forms of the most important concepts found in the work of Gramsci, that is, the concepts of hegemony and civil society. It is therefore necessary to recover the critical sense that Gramsci gave to these notions and use them, dialectically, to understand key aspects of the crisis of hegemony that defines the present moment in countries like Guatemala. This not only requires overcoming common sense notions around the present crisis, i.e., the notion according to which the main struggle of the present is the struggle against corruption. But it also requires overcoming the idea that Gramsci's work, somehow, gives us ideas adequate to further develop and consolidate the minimalist democracy that has been imposed in Guatemala since 1985. The thought of Gramsci is not and cannot be construed other than as a thought of crisis and a critique of hegemonizing tendencies in the present.

### Key words

Philosophy of praxis, hegemony, civil society, crisis of hegemony, State Refoundation.

## El punto de partida

El punto de partida de Gramsci es también mi punto de partida:

*«Una filosofía de la praxis no puede presentarse inicialmente más que en actitud polémica, como superación del modo de pensar preexistente. Por lo tanto como crítica del «sentido común» y de la filosofía de los intelectuales, que es la que da lugar a la historia de la filosofía» (Q8 §220).*

El sentido común es una especie de concepción del mundo, como una religión que se vuelve una norma de vida. No solo liga la mente individual y el deseo de las multitudes hacia un marco institucional determinado sino que también les provee la certidumbre que necesitan para vivir una vida de «normalidad» tolerable.

Y este es, por cierto, el mismo sentido común que puede disfrazarse de «conocimiento científico» depositando en la realidad misma, sin conocimiento o sin intención, lo que ya presupone acerca de ella. De este modo el sentido común también provee a los intelectuales orgánicos del bloque histórico existente con una cierta certeza ontológica sobre aquello que reclaman encontrar en la realidad misma, más aún si revisten sus «descubrimientos» con la fuerza aparentemente fáctica de la estadística, la matemática o los aparentemente sólidos «datos objetivos» de la economía. Es precisamente este círculo hermenéutico implícito en la investigación científica el que la convierte en generadora y operadora de formas peligrosas de ideología. Y por esto Gramsci cree que el conocimiento científico, sobre todo el que se ocupa de las cuestiones sociales, es un blanco de la filosofía de la praxis. Esto es más relevante hoy cuando nos encontramos enfrentados al «retorno de los ídolos» del discurso dominante, es decir, los ídolos del Estado de derecho, la democracia, la sociedad civil y la ciudadanía liberal. Estos son los «ídolos de la época» y las formas del saber que hacen del sentido común un componente central de la arquitectura del poder existente.

**El sentido común es una especie de concepción del mundo, como una religión que se vuelve una norma de vida.**

Contra todo esto Gramsci despliega su versión de la filosofía de la praxis como la filosofía del acto impuro que no puede reducirse, como él lo dijo, a una «sociología marxista» al estilo de la que desarrollaron los pensadores rígidos, ortodoxos y hasta oxidados de su tiempo, pero también del nuestro (Q7 §6). Gramsci nos invita a repensar la realidad, a repensar las condiciones existentes y los lenguajes que empleamos para interpretar y actuar en el mundo, así como *las tareas para cuya solución nos digan que no hay condiciones precisas* (de allí la ética gramsciana de la opción apasionada por la liberación) a partir de la filosofía del acto impuro en su doble sentido, es decir, en su sentido teórico (contra toda la tradición liberal basada en Kant y el neokantismo) y práctico (siguiendo los pasos del jacobinismo y lo mejor del leninismo en el sentido de Žižek).

En el primer sentido, la filosofía del acto impuro implica pensar la realidad no a partir del yo individual y cartesiano, el sujeto central del individualismo metodológico o del racionalismo analítico, que es conocedor, descubridor y manipulador de la realidad empírica, sino a partir de actores colectivos y de una opción ética preferencial por lo social, con el objetivo obviamente ambicioso de constituir la misma realidad y objetividad de manera activa y alternativa. Porque Gramsci de hecho insiste repetidamente en sus Cuadernos sobre la necesidad de «luchar por la objetividad», no en el sentido que le da al término de objetividad el viejo marxismo soviético sino en el sentido estrictamente dialéctico de dicho enunciado. La praxis cambia la realidad y crea las condiciones de lo posible.

Y, en el segundo sentido, la filosofía del acto impuro también implica asumir el doble sentido de la práctica política ya sea en condiciones del capitalismo nacional fordista de cuyo nacimiento en Italia Gramsci mismo fue testigo, o en las condiciones del capitalismo neoliberal y globalizado contemporáneo cuya lógica política interna fue teóricamente anticipada por Gramsci. Esa práctica consiste no solo en el despliegue impuro de la práctica rizomática sino también en el despliegue simultáneo y dialéctico de la práctica política disciplinada. Estos son los dos momentos definitorios del acto político impuro en su aspecto práctico, dos momentos que son irreductibles el uno al otro. Este es, para Gramsci, el acto político «en su sentido más secular».

Es, pues, dentro del marco de esta reformulación de la filosofía de la praxis – a la que Gramsci también denomina como un «marxismo combinado» - que Gramsci desarrolla su crítica de la sociedad civil moderna.

Por supuesto que el Gramsci que escribió los *Cuadernos de Prisión* estaba perfectamente claro del carácter tentativo de sus ideas. No solo porque las estaba escribiendo en prisión, bajo vigilancia de los guardias fascistas, en «código» lingüístico, sino también porque, y como es característico de su filosofía de la praxis, él estaba pensado «en vivo», es decir, de modo fluido, dinámico, molecular y totalizante. Esto significa, por tanto, rechazar esas lecturas de Gramsci que hoy nos ofrecen pensadores posmodernistas como Buttigieg quienes ven en los *Cuadernos* una instancia ejemplar del «pensamiento en fragmentos» que generalmente se asocia con Nietzsche y no con Hegel, Marx o Lenin. Pero también significa rechazar esas otras lecturas que harían de Gramsci nada más que un buen seguidor y discípulo acrítico de Lenin como lo propone el intelectual brasileño y editor de los *Cuadernos* en portugués Carlos Nelson Coutinho. En contra de estas tendencias dominantes mi propia exégesis de Gramsci propone que los

*Cuadernos* no contienen – ni filosófica ni metodológicamente – dicho carácter ya sea «fragmentario» u ortodoxo. Por el contrario, se trata de la expresión de un pensamiento dialéctico impuro, es decir, comprometido y apasionado, un pensamiento que toma una opción concreta, colectiva y social por la liberación de la subalternidad.

Pero decimos, sin embargo, que los Cuadernos tienen un carácter tentativo también porque Gramsci mismo nos dijo que así quería que tratáramos sus 32 cuadernos escritos entre febrero de 1929 y agosto de 1935, mientras estaba en una de las cárceles de Mussolini, donde permaneció entre noviembre de 1926 y agosto de 1935, cuando es trasladado a la clínica “Quisisana” de Roma, o abril de 1937, cuando adquiere la plena libertad (Gramsci muere el 27 de abril de 1937 a los 46 años). Gramsci mismo nos ofrece por lo menos dos pasajes claves en sus Cuadernos que corroboran esto. Estos pasajes vienen del Cuaderno 4 donde Gramsci escribe lo siguiente:

Primero:

«Si se quiere estudiar una concepción del mundo que nunca haya sido expuesta sistemáticamente por el autor-pensador, hay que hacer una labor minuciosa y realizarla con el máximo escrúpulo de exactitud y de honradez científica. Ante todo, hay que seguir el proceso de desarrollo intelectual del pensador, para reconstruirlo según los elementos que resulten estables y permanentes, es decir, que hayan sido realmente adoptados por el autor como pensamiento propio, distinto y superior al “material” anteriormente estudiado y por el cual puede haber sentido, en ciertos momentos, simpatía, al punto de haberlo aceptado provisionalmente y haberse servido de él para su labor crítica o de reconstrucción histórica o científica. Esta advertencia es esencial particularmente cuando se trata de un pensador no sistemático, cuando se trata de una personalidad en la cual la actividad teórica y la actividad práctica están entrelazadas indisolublemente, de un intelecto, por lo tanto, en continua creación y en perpetuo movimiento. Esta investigación original debe ser la base del trabajo».

Segundo:

«[E]ntre las obras del mismo autor, hay que distinguir aquellas que ha concluido y publicado de las que quedaron inéditas por no haber sido terminadas. El contenido de estas últimas debe ser encarado con mucha discreción y cautela: debe ser considerado como no definitivo, por lo menos en esa determinada forma; debe ser considerado como material todavía en elaboración, todavía provisional» (Q4 §1).

Seguir el proceso de desarrollo de las ideas de Gramsci es, por lo tanto, crucial para distinguir los elementos que se quedaron como tentativos y aquellos que se volvieron permanentes. Esto es particularmente importante en lo que se refiere a los conceptos de hegemonía y de sociedad civil y ello precisamente por los «usos y abusos» que de dichos conceptos se ha hecho en nombre de Gramsci y de una lectura en gran medida descontextualizada del mismo.

Por ello creo importante resaltar aquí esos dos conceptos centrales – hegemonía y sociedad civil – en la obra de Gramsci y, por ende, en mi libro mismo.

## El proceso de la hegemonía

La hegemonía es una relación social de poder –como bien lo hacen notar gente como Steven Lukes– que adquiere el carácter de un proceso y, como tal, tiene como su tarea más fundamental llevar a cabo el trabajo de suturar las contradicciones sistémicas del capitalismo liberal y neoliberal y de subsumir (integrar y normalizar pero también mantener en oposición) las luchas por una reforma moral e intelectual y por una transformación política y económica que surgen, cíclica y coyunturalmente, de modo espontáneo y rizomático desde abajo, así como desde los intersticios y rajaduras del bloque histórico dominante.

La fórmula que nos ofrece Lukes es buena pero sólo para empezar a ilustrar este proceso. En efecto: “A ejerce poder sobre B cuando A afecta a B de manera contraria a los intereses de B” (Lukes, 2007: 31–32). Lo que queda claro con esto es que, bajo las condiciones de la modernidad política, no hay ninguna autoridad política consensual sin que haya al mismo tiempo una relación de poder. El problema es, ¿qué tipo de relación de poder? Cuando la gran mayoría de votantes pertenecen a los grupos subalternos y votan por sus propios dominadores, como ocurre típicamente en países del *sur global*, ¿qué está ocurriendo? ¿Estamos hablando solo de estrategias electorales, técnicas de mercadeo político o errores de los grupos subalternos? Cuando –como escribe Lukes también– “B acepta autónomamente las razones de A, de suerte

**El problema es, ¿qué tipo de relación de poder? Cuando la gran mayoría de votantes pertenecen a los grupos subalternos y votan por sus propios dominadores**

que uno se inclina a decir que no es A, sino las razones de A, o la aceptación de éstas por B, quien tiene la culpa de que B cambie de rumbo” (Lukes, 2007: 31).

Lukes nos da buenas ideas para entender lo que ocurre al interior del proceso hegemónico. Lo que hay que hacer, sin embargo, es ir más allá de las antinomias kantianas implícitas en el análisis de Lukes de acuerdo a las cuales lo que prevalece en las relaciones de poder en el contexto histórico presente es un individualismo autónomo y que, por tanto, la “causalidad” hegemónica no es, en última instancia, lo que explica el comportamiento moral y político. Él dice: «Sospecho que nos hallamos en presencia de una antinomia fundamental (kantiana) entre causalidad, por un lado, y autonomía y razón, por el otro». Pero Lukes, como él mismo lo reconoce, no ve «la manera de resolver tal antinomia: simplemente actúan aquí presiones conceptuales contradictorias». Y para resolver los problemas que nos plantea el concepto de hegemonía Lukes se ve forzado a abandonar a Gramsci y replegarse en los estudios culturales. Lo que nosotros planteamos aquí es retornar a Gramsci una vez más para explicar lo que ocurre en el proceso hegemónico sin caer en las antinomias kantianas del individualismo liberal moderno.

Como lo ve Gramsci, el proceso de la hegemonía es un proceso en gran parte invisible que no tiene una forma simplemente cultural y que tampoco adquiere un manto simplemente ideológico. Para Gramsci el proceso hegemónico también adquiere un carácter ético, es decir, es un proceso que requiere lo que Gramsci llama «grandes inversiones normativas» –algo así como un sociedad público-privada con un proyecto de inversiones en grandes obras de infraestructura ética y moral– cuya tarea específica es la reparación o reconstrucción constante de esa «cadena de fortalezas y de casamatas» o «fortificaciones y trincheras» que definen la subjetividad en el contexto



de la sociedad civil moderna y que constituyen la vida ética o el contenido normativo del Estado. Los ejemplos que Gramsci emplea para ilustrar este proceso son los que él llama a veces indistintamente como «taylorismo», «fordismo» o «americanismo».

Lo que observamos en el caso moderno del «americanismo», nos dice Gramsci es, una «Tendencia al conformismo en el mundo contemporáneo, más extendida y más profunda que en el pasado: <la> estandarización del modo de pensar y de actuar adopta extensiones nacionales o incluso continentales. La base económica del hombre-colectivo [está hoy estructurada en] grandes fábricas, taylorización, racionalización, etcétera» (Q7 §12).

Para Gramsci, pues, el americanismo o el taylorismo representa no solo el desarrollo de un nuevo sistema de trabajo productivo en la fábricas industriales (así como en las maquiladoras de hoy) sino que también el desarrollo de toda una nueva forma de “ser” y “saber” –con el surgimiento de lo que Karl Polanyi llama la «maximización de la utilidad racional» y lo que C.B. Macpherson llama el «individualismo posesivo», es decir, la mercantilización del ser mismo, la construcción del «gusto» (Bourdieu) y hasta de los sueños (Rancière)– con implicaciones profundas para el proceso de hegemonía. Es claro, pues, que estamos hablando de algo que representa mucho más que un sistema de gerencia industrial, mucho más que una nueva forma de la división del trabajo capitalista y mucho más que una aplicación de tecnologías nuevas al proceso de trabajo y de producción. Como escribe William Roseberry, las maneras en que «palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones, instituciones y movimientos usados por las poblaciones subordinadas para hablar sobre comprender, confrontar, acomodarse a o resistir su dominación, son moderadas por el proceso [de hegemonía] mismo».

De acuerdo a Gramsci, de hecho, lo que Frederick Winslow Taylor propuso en sus *Principles of Scientific Management* (1911) no fue solamente desarrollar tanto como fuera posible las habilidades técnicas de la fuerza de trabajo y su relación con los procesos de producción sino también «romper el viejo vínculo psicológico del trabajo industrial y profesional calificado en donde la inteligencia, la iniciativa y la imaginación todavía jugaban su parte y convertir toda la operación productiva en un proceso reducido a su aspecto físico», mecánico y repetitivo. Pero esto no quiere decir que el modelo del sujeto que nos da el joven Marx, es decir, el sujeto alienado, sea lo que persigue Gramsci. Pues el autor sardino va mucho más lejos.

En efecto, siguiendo a Gramsci, lo que es único al despegue del americanismo y, de forma paralela podríamos decir hoy lo mismo del neoliberalismo, es precisamente la construcción de todo un nuevo nexo entre el mundo del trabajo y el mundo de las «superestructuras», un nexo que no es solo ideológico o basado en la manipulación y el engaño. Se trata de una dinámica social que requería arrasar completamente con las viejas formas de subjetividad y humanidad enraizadas en comunidad, tradición o cultura y, al mismo tiempo, construir también formas nuevas no solo de una supuesta «racionalidad» socio-económica de tipo medio-fines sino también de un «equilibrio psicológico» sobre todo afuera del lugar de trabajo precisamente para impedir que los nuevos métodos de producción y reproducción fueran a llevar a la fuerza de trabajo a su propio colapso psicológico, ético/moral e ideológico. Y la meta del proceso hegemónico es, precisamente, construir (o reparar) dichos nexos y equilibrios no solo dentro sino también afuera de la esfera de la producción precisamente para impedir que las contradicciones de la estructura así como entre la estructura y las superestructuras abran un abismo crecientemente insaturable que, cuando se hace manifiesto, Gramsci caracteriza en términos de una «crisis de hegemonía». Un posible descalabro psicológico de la fuerza de trabajo puede pues representar una falla en el proceso hegemónico y, sobre todo, una falla de la «realidad» o del sentido común mismo.

Es obvio que Gramsci cambia el sentido de lo que es la hegemonía, la cual ya no consiste simplemente en construir, mantener o perder la capacidad de liderazgo y consentimiento de las masas subalternas como todavía se sigue planteando en cierto modo dentro de la tradición leninista o dentro de las izquierdas ortodoxas. Es un proceso más profundo. Y solo un esfuerzo hegemónico de gran envergadura normativa es capaz de producir o reproducir formas de sentido común capaces de volverse o transvaluarse en un «universalismo moral» y, como tal, en una garantía del mismo proceso de hegemonía.

Aunque Gramsci logra desarrollar aspectos importantes de esta concepción novedosa de la hegemonía como un proceso de construcción del «universalismo moral» que predomina en la sociedad civil moderna, él no tuvo tiempo en la cárcel para desarrollar esta concepción de acuerdo a su propia lógica interna. Y esa lógica apunta hacia un concepto de hegemonía como un proceso de construcción del sometimiento –por

medio de sujetos individualizados, privatizados, racionalizados y hoy oenegizados—precisamente en la forma deontológica en la que lo prescribe el imperativo kantiano, es decir, como producto del uso tanto cartesiano (en foro interno) como kantiano (como principio moral práctico) de la razón, es decir, como producto de una elección capacitada y desarrollada para escoger con libertad y racionalidad fines que están sin embargo inscritos y permitidos dentro de un modelo de realidad y dominación considerado el único posible. Aunque yo no pretendo en mi trabajo sobre Gramsci ofrecer una interpretación sobre este punto que sea conclusiva, creo que esta conclusión está corroborada por debates recientes en filosofía y teoría política crítica. Y es precisamente para explicar la producción de «sujetos» que venimos a «desear» nuestro propio sometimiento tanto moral como institucional como si fuera el producto de nuestra «libre elección» que Gramsci fija sus ojos en esa construcción peculiarmente moderna que se llama «sociedad civil».

## La sociedad civil

Es en el *Cuaderno 6* donde Gramsci elabora su concepción de la sociedad civil y la presenta, en primer lugar, como la esfera donde la gente adquiere la conciencia del «sentido común» sin la cual ni el Estado ni la economía podrían relajar sus aparatos coercitivos y la aplicación desnuda de la fuerza y sus expresiones. Es en este contexto que Gramsci articula su concepción más famosa y más citada del Estado como «sociedad política + sociedad civil» (Q6 §88).

Esa definición famosa de la sociedad civil, como parte de la fórmula gramsciana del Estado, constituye sin embargo solamente la base de una definición aún más precisa de la sociedad civil que Gramsci desarrolla en el Cuaderno 7 (escrito entre 1931-32) del siguiente modo:

«En Oriente el Estado lo era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil había una justa relación y en el temblor del Estado se discernía de inmediato una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado era sólo una trinchera avanzada, tras la cual se hallaba una robusta cadena de fortalezas y de casamatas; en mayor o menor medida de un Estado a otro, se comprende, pero precisamente esto exigía un cuidadoso reconocimiento de carácter nacional» (Q7 §16).

La sociedad civil es efectivamente «el espacio social donde se crea el poder y el cambio social, fundamentalmente a través de los aparatos de hegemonía» de que nos habla Gramsci. Es en la sociedad civil donde se forja el sentido común y es ahí donde encontramos lo peculiar de la sociedad civil que autores como Lukes no logran captar por sus marcos de referencia neo-kantianos. La hegemonía se forma en la construcción del sentido común, previo o incluso sin la necesidad de procesos electorales, y en gran medida también afuera de la sociedad política como un todo. Aquí B le da insumos a A para forjar un universalismo moral que se experimenta por parte de B y A, igualmente, como inclusivo e incluso reivindicativo. Una vez se han desarrollado las «asociaciones privadas» que caracterizan a las sociedades liberales y capitalistas modernas –los movimientos de derechos humanos y las ONG de hoy–, entonces se construyen los equilibrios psicológicos que el proceso hegemónico hace posible y que también vienen a jugar un papel central en la regulación interna o auto-reguladora de la sociedad y sus «individuos» antes que tenga que entrar en funcionamiento el blindaje de la coerción o la fuerza. Esos son los equilibrios que hoy, después de años de intentar forjar un sentido común «democrático» o poliárquico, un sentido común de respeto al imperio de la ley y los derechos humanos en Guatemala, con enormes inversiones del Banco Mundial, la AID, el PNUD, Ibis, Demos, la Fundación Soros y toda la cooperación internacional, han colapsado y han dado lugar a la crisis hegemónica del presente. El propósito de un sentido común hegemónico es prescindir de la fuerza y la coerción hasta donde ello sea posible y sustituirla por el carácter seductor del discurso ideológico de la «democracia» sin adjetivos o calificaciones. Esta es precisamente la fase histórica que Gramsci quiere capturar con su concepto «integral» del Estado citada anteriormente. Y es la fase histórica que Gramsci identifica como la fase que viene a ser crecientemente dominada por las asociaciones privadas de la sociedad civil que el mismo Hegel ya había identificado casi cien años antes.

Ya Gramsci había dicho esto claramente en su primer Cuaderno de 1929:

«La doctrina de Hegel sobre los partidos y las asociaciones como trama «privada» del Estado. Ésta derivó históricamente de las experiencias políticas de la Revolución francesa y debía servir para dar una mayor concreción al constitucionalismo. Gobierno con el consentimiento de los gobernados, pero con el consenso organizado, no genérico y vago tal cual se afirma en el instante de las elecciones: el Estado tiene y pide el consenso, pero también «educa» este consenso con las asociaciones políticas y sindicales, que sin embargo son organismos privados, dejados

a la iniciativa privada de la clase dirigente. Así, Hegel, en cierto sentido, supera ya el puro constitucionalismo y teoriza el Estado parlamentario con su régimen de partidos» (Q1 §47).

Pero ni Hegel ni Marx en días de Gramsci o gente como Lukes en nuestros días nos ofrecen una crítica de la sociedad civil adecuada para el presente. Esto es algo que estoy examinando en mi investigación en progreso sobre Hegel y su concepción de la sociedad civil. Como escribe Gramsci en el caso de Hegel:

«Su concepción de la asociación no puede ser todavía más que vaga y primitiva, entre el político y el economista según la experiencia histórica de la época, que era muy limitada y daba un solo ejemplo logrado de organización, el “corporativo” (política injertada en la economía).»

Para Gramsci, pues, había que ir más allá de las concepciones tanto kantianas como hegelianas e incluso marxistas de la sociedad civil para desarrollar una teoría crítica de la sociedad civil adecuada para la época del liberal-capitalismo fordista así como del imperialismo moderno que él estaba viendo nacer. Aunque Gramsci inicia su propia lectura crítica de la sociedad civil con la lectura que el joven Marx hizo de Hegel en su *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho* (escrita rápidamente entre diciembre de 1843 y enero de 1844), en el caso de Marx Gramsci también escribe:

«Marx no podía tener experiencias históricas superiores a las de Hegel (al menos muy superiores), pero tenía el sentido de las masas, por su actividad periodística y de agitación. El concepto de Marx de la organización sigue estando todavía atado a estos elementos: organizaciones de oficios, clubes jacobinos, conspiraciones secretas de pequeños grupos, organización periodística».

Hay que recordar que la filosofía del derecho de Hegel se publicó en 1820, Hegel falleció en 1831 y que el gran filósofo de Berlín estaba todavía relativamente fresco en su tumba cuando el joven Marx escribió sus comentarios críticos en 1843-44.

Pero las condiciones históricas que surgen después de los 1870s, con la unificación nacional de Alemania e Italia y con el proceso de construcción del capitalismo industrial moderno en el resto de Europa y Estado Unidos requieren, para Gramsci, una nueva concepción de la sociedad civil que la vieja fórmula de la «revolución permanente» que surgió en 1848 y que Marx expresó muy bien en el *Manifiesto Comunista* (y que mucha

gente de la vieja izquierda sigue enarbolando hoy) ya no puede capturar. En un pasaje sobre la «Cuestión del “hombre colectivo” o del “conformismo social”» escrito entre 1933-1934 en el *Cuaderno 13*, Gramsci discute la «Misión educativa y formativa del Estado, que tiene siempre el fin de crear nuevos y más elevados tipos de civilización, de adecuar la “civilización” y la moralidad de las masas populares más vastas a las necesidades del continuo desarrollo del aparato económico de producción, y por lo tanto de elaborar incluso físicamente tipos nuevos de humanidad». En el mismo pasaje Gramsci pregunta:

«¿Pero cómo logrará cada individuo aislado incorporarse al hombre colectivo, y cómo se producirá la presión educativa sobre los individuos obteniendo su consenso y colaboración, haciendo que se conviertan en “libertad” la necesidad y la coacción?».

Y Gramsci mismo responde:

«La fórmula [que surgió en el 48 y que se extiende desde el Manifiesto hasta las Tesis de Abril de Lenin] es propia de un periodo histórico en el que no existían todavía los grandes partidos políticos de masas ni los grandes sindicatos económicos y la sociedad estaba aún, por así decirlo, en un estado de fluidez en muchos aspectos: mayor atraso en las zonas rurales y monopolio casi completo de la eficiencia político-estatal en pocas ciudades o incluso en una sola (París para Francia), aparato estatal relativamente poco desarrollado y mayor autonomía de la sociedad civil respecto a la actividad estatal, determinado sistema de las fuerzas militares y del armamento nacional, mayor autonomía de las economías nacionales respecto a las relaciones económicas del mercado mundial, etcétera. En el período posterior a 1870, con la expansión colonial europea, todos estos elementos cambian, las relaciones organizativas internas e internacionales del Estado se vuelven más globales y masivas y la fórmula del 48 de la “revolución permanente” es elaborada y superada en la ciencia política en la fórmula de “hegemonía civil”. Sucede en el arte político lo que sucede en el arte militar: la guerra de movimientos se vuelve cada vez más guerra de posiciones y se puede decir que un Estado gana una guerra en cuanto que la prepara minuciosa y técnicamente en época de paz. La estructura masiva de las democracias modernas, tanto como organizaciones estatales cuanto como complejo de asociaciones en la vida civil, constituyen para el arte político lo que las “trincheras” y las fortificaciones permanentes del frente en la guerra de posiciones: hacen

solamente “parcial” el elemento del movimiento que antes era “toda” la guerra» (énfasis agregado).

En el nuevo contexto definido no solo por formas nuevas de Estado y de economía sino también por un «complejo de asociaciones en la vida civil» que «constituyen para el arte político lo que las “trincheras” y las “fortificaciones permanentes” del frente en la guerra de posiciones» las viejas formas tanto de dominación como de lucha social –a lo que se refiere la fórmula del 48– han sido dejadas atrás y han sido reemplazadas por formas de dominación hegemónica capilar (prefabricadas en tiempos de paz) y formas de lucha y resistencia rizomática, es decir, que empieza de modo espontáneo pero que pueden desarrollarse y expandirse hasta alcanzar lo «nacional-popular».

En el nuevo contexto el proceso de la hegemonía tiene a su cargo la tarea invisible de generar desde abajo y desde la subjetividad misma –lo que le hace falta a intérpretes del poder moderno como Lukes– una forma nueva y social o masivamente compartida de universalismo moral a partir de ese «complejo de asociaciones en la vida civil». Bajo estas condiciones, también, el modelo del Estado como

«guardián nocturno» (Lasalle), es decir, como un aparato dedicado explícitamente a la represión en ausencia de organizaciones civiles capaces de socializar y normalizar la existencia individual y privada, sobre todo de la clase trabajadora, ha sido superado. Pero también han sido superadas las ideologías tradicionales de la coerción o la sujeción, incluso la sujeción religiosa, que hasta ese momento y hasta tiempo reciente habían sido la norma, el opio del pueblo, tanto en Europa como en Latinoamérica. En el caso de Latinoamérica solo hay que recordar la ideología de la seguridad nacional –que fue en el fondo una ideología del sometimiento coercitivo– para percatarnos del alcance largo que tenían los argumentos de Gramsci.

**En el nuevo contexto el proceso de la hegemonía tiene a su cargo la tarea invisible de generar desde abajo y desde la subjetividad misma**

Una lectura cuidadosa de los *Cuadernos* demuestra, por tanto, que el proceso de hegemonía que emerge en las condiciones modernas del capitalismo liberal, esa «presión educativa sobre los individuos obteniendo su consenso y colaboración, haciendo que se conviertan en “libertad” la necesidad y la coacción», ese proceso invisible instalado de modo cauteloso y sigiloso en el «complejo de asociaciones en la vida civil» que constituye las trincheras y fortificaciones de lo que Habermas llama el «mundo de la vida» y lo que Hegel concibió como la «vida ética» del Estado, es un

proceso definido por la inclusión de cada individuo aislado dentro de una construcción social de «hombre colectivo», es decir, por la producción de dominación deseada a partir de la subjetividad misma y luego transvaluada como un proceso de vivir vidas individualizadas y privatizadas como si fueran el resultado de «decisiones libres» en el marco de un Estado de derecho bajo el modelo poliárquico. Eso es lo que la sociedad civil, la lucha por los derechos humanos y el desarrollo humano dentro del bloque histórico existente tienen como tarea reproducir, promover y amplificar.

Solo en la normatividad del Estado de derecho, por ejemplo, se trata de un proceso en el cual se parte de lo constituido o del «derecho dentro de los hechos institucionales que, en tanto tales, basan su existencia en la creencia social de ser lo que son o representan» (Vargas, 2008: 33). Este es el proceso que explica la paradoja –sin caer en cinismos realistas– que define la existencia individual (el Dasein de la filosofía de Heidegger, el «miedo y temblor» del que nos habla Kierkegaard) orientada por los ideales de la libertad, la igualdad y la fraternidad al mismo tiempo que hay una aceptación socializada e incuestionada (una renuncia a la libertad de la que nos habla Fromm) de la necesidad de someterse libremente a la disciplina y coerción de las nuevas formas de dominación fordista, posfordista y hoy neoliberal y posmoderna.

¿Y qué es pues lo que, después de tanta inversión normativa y años de inversión por parte del Estado y la cooperación internacional para construir un «sentido común» democrático y respeto por la institucionalidad del Estado, hace que el proceso de hegemonía entre en crisis? Gramsci nos ofrece una respuesta clásica a esta pregunta y, además, clarifica los peligros que corremos cuando una crisis de hegemonía tiene una solución restauradora. Con las disculpas debidas por citar de manera muy extensa, quiero hacer un recuento de esto leyendo a Gramsci en sus propias palabras:

En cierto punto de su vida histórica los grupos sociales se separan de sus partidos tradicionales, o sea que los partidos tradicionales en aquella determinada forma organizativa, con aquellos determinados hombres que los constituyen, los representan y los dirigen no son ya reconocidos como su expresión por su clase o fracción de clase. Cuando estas crisis tienen lugar, la situación inmediata se vuelve delicada y peligrosa, porque el campo queda abierto a soluciones de fuerza, a la actividad de potencias oscuras representadas por los hombres providenciales o carismáticos. ¿Cómo se crean estas situaciones de oposición entre representantes y representados, que del terreno de los partidos (organizaciones de



partido en sentido estricto, campo electoral-parlamentario, organización periodística) se refleja en todo el organismo estatal, reforzando la posición relativa del poder de la burocracia (civil y militar), de la alta finanza, de la Iglesia y en general de todos los organismos relativamente independientes de las fluctuaciones de la opinión pública? En cada país el proceso es distinto, si bien el contenido es el mismo. Y el contenido es la crisis de hegemonía de la clase dirigente, que se produce ya sea porque la clase dirigente ha fracasado en alguna gran empresa política para la que ha solicitado o impuesto con la fuerza el consenso de las grandes masas (como la guerra) o porque vastas masas (especialmente de campesinos; de pequeño-burgueses a intelectuales) han dado de golpe de la pasividad política a una cierta actividad y plantean reivindicaciones que en su conjunto no orgánico constituyen una revolución. Se habla de “crisis de autoridad” y esto precisamente es la crisis de hegemonía, o crisis del Estado en su conjunto.

La crisis crea situaciones inmediatas peligrosas, porque los diversos estratos de la población no poseen la misma capacidad de orientarse rápidamente y de reorganizarse con el mismo ritmo. La clase tradicional dirigente, que tiene un numeroso personal adiestrado, cambia hombres y programas y reabsorbe el control que se le estaba escapando con una celeridad mayor que la que poseen las bases subalternas; hace incluso sacrificios, se expone a un futuro oscuro con promesas demagógicas, pero conserva el poder, lo refuerza por el momento, y se sirve de él para aniquilar al adversario y dispersar a su personal de dirección, que no puede ser muy numeroso ni muy adiestrado. El hecho de que las tropas de muchos partidos pasen a colocarse bajo la bandera de un partido único que mejor represente y resuma las necesidades de toda la clase es un fenómeno orgánico y normal, aunque su ritmo sea rapidísimo y casi fulminante en comparación con tiempos tranquilos: representa la fusión de todo un grupo social bajo una dirección única considerada la única capaz de resolver un problema dominante existencial y de alejar un peligro mortal. Cuando la crisis no encuentra esta solución orgánica, sino la del jefe carismático, significa que existe un equilibrio estático (cuyos factores pueden ser dispares, pero en el que prevalece la inmadurez de las fuerzas progresistas), que ningún grupo, ni el conservador ni el progresista, tiene la fuerza necesaria para la victoria y que incluso el grupo conservador tiene necesidad de un amo (cfr. El 18 brumario de Luis Bonaparte)». (Q13 §23, énfasis agregado).

¿Acaso no son estas reflexiones muy pertinentes, incluso diríamos urgentes, para el caso de Guatemala en la coyuntura política que se abrió en 2015?

Estoy de acuerdo de entrada con el argumento de Abraham Rionegro Martínez sobre por qué hoy, una vez más, debemos retornar al pensamiento de Gramsci. Él escribe:

«Volver a recuperar el pensamiento de Antonio Gramsci es importante hoy por muchos motivos. Más allá de la originalidad de su obra, su condición de clásico del marxismo no viene determinada por la calidad de la misma sino por su capacidad de hacernos comprender y transformar nuestro presente. Sin duda, la crisis orgánica que sufre el capitalismo nos debe posicionar ante conceptos tan claves del pensamiento gramsciano como su elaboración de la hegemonía, la reforma intelectual y moral o la revolución pasiva entre otros. El consenso social que fundamenta el capitalismo está, poco a poco, siendo minado por la lucha ideológica de numerosos actores en las sociedades contemporáneas que cuestionan la racionalidad de las relaciones sociales de poder, determinadas por la ideología dominante y la dirección del sentido común» (Rionegro Martínez, 2014).

Es posible argumentar, como lo propongo una vez más aquí, que lo que está ocurriendo en Guatemala desde antes de abril de 2015, algo que se manifestó con el colapso del gobierno de Otto Pérez Molina y las investigaciones de la Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala (CICIG) y el Ministerio Público (MP), y algo que ciertamente continúa hoy después de la elección de Jimmy Morales como Presidente en el contexto de su restauración conservadora, no es una simple crisis de autoridad/gobernabilidad (como lo proponen los conservadores) o una crisis de legitimidad (como lo proponen tanto liberales como «social-demócratas»). En contextos como este, escribe Gramsci:

«El aparato hegemónico se cuartea y el ejercicio de la hegemonía se vuelve permanentemente difícil y aleatorio. El fenómeno es presentado y tratado con varios nombres y en aspectos secundarios y derivados. Los más triviales son: “crisis del principio de autoridad” y “disolución del régimen parlamentario”. Naturalmente, del fenómeno se describen sólo las manifestaciones “teatrales” en el terreno parlamentario y del gobierno político y éstas se explican precisamente por el fracaso de algunos

“principios” (parlamentario, democrático, etcétera) y con la “crisis” del principio de autoridad (del fracaso de este principio hablarán otros no menos superficiales y supersticiosos). La crisis se presenta prácticamente en la siempre creciente dificultad de formar los gobiernos y en la siempre creciente inestabilidad de los mismos gobiernos: tiene su origen inmediato en la multiplicación de los partidos parlamentarios, y en las crisis internas permanentes de cada uno de estos partidos (esto es, ocurre en el interior de cada partido lo que ocurre en todo el parlamento: dificultad de gobierno e inestabilidad de dirección). Las formas de este fenómeno son también, en cierta medida, de corrupción disolución moral: cada fracción de partido cree tener la receta infalible para detener el debilitamiento de todo el partido y recurre a todos los medios para obtener su dirección o al menos para participar en la dirección, así como en el parlamento el partido cree ser el único que debe formar el gobierno para salvar al país o al menos pretende, para dar apoyo al gobierno, deber participar en él lo más ampliamente posible; de ahí las componendas falaces y fútiles, que no pueden dejar de ser personalistas al punto de parecer escandalosas, y que a menudo son desleales y pérfidas. Seguramente, en la realidad, la corrupción personal es menor de lo que parece, porque todo el organismo político está corrompido por la ruina de la función hegemónica. Que los interesados en que la crisis se resuelva desde su punto de vista finjan creer y proclamen a grandes voces que se trata de la “corrupción” y de la “disolución” de una serie de “principios” (inmortales o no), podría incluso justificarse: cada uno es el mejor juez en la elección de las armas ideológicas que son más apropiadas a los fines que quiere alcanzar y la demagogia puede ser considerada un arma excelente. Pero la cosa resulta cómica cuando el demagogo no sabe que lo es y actúa prácticamente como si fuese verdad en la realidad efectiva que el hábito es el monje y la gorra el cerebro. De esta manera Maquiavelo se convierte en Stenterello» (Q13 §37).

Creo importante repetir con Gramsci, de nuevo, que en un contexto como el presente «los interesados en que la crisis se resuelva desde su punto de vista finjan creer y proclamen a grandes voces que se trata de la “corrupción” y de la “disolución” de una serie de “principios” (inmortales o no), podría incluso justificarse: cada uno es el mejor juez en la elección de las armas ideológicas que son más apropiadas a los fines que quiere alcanzar y la demagogia puede ser considerada un arma excelente». Por ello es que la solución a estos tipos de crisis casi siempre incluye un cuerpo de investigación parecido a la CICIG cuyo trabajo se convierte así en una «arma ideológica» considerada

«una arma excelente». Pero si la cosa terminara allí todo resultaría cómico y, por ello, también de un reacomodo político entre las elites dominantes y las clases medias por medio de un compromiso electoral o al interior de la clase política tal y como se dio en las elecciones presidenciales y legislativas de septiembre y octubre, y hoy podemos observar en las componendas dentro del Congreso, nombramientos en el Ejecutivo y en la selección de magistrados/as a la Corte de Constitucionalidad.

Lo que se busca es «el ejercicio normal de la hegemonía», es decir, una «combinación de la fuerza y del consenso que se equilibran diversamente, sin que la fuerza domine demasiado al consenso, incluso tratando de obtener que la fuerza parezca apoyada en el consenso de la mayoría, expresado por los llamados órganos de la opinión pública –periódicos y asociaciones– los cuales, por lo tanto, en ciertas situaciones, son multiplicados artificialmente» (Q13 §23). Por ello es que lo que ocurre en el presente es más serio y al mismo tiempo más interesante: es una crisis de hegemonía que ha creado oportunidades claras y explícitas para cuestionar la continuidad del modelo estructural (el neoliberalismo) y constitucional (una poliarquía mínima, periférica y distorsionada) de dominación instalado desde 1985 y no solo para cuestionar la continuidad ya sea de un gobierno de turno corrupto o de un sistema electoral imperfecto. Y precisamente porque estamos ante una crisis de hegemonía es que hay que esperar y de hecho estamos observando una respuesta hegemonizante y restauradora, revestida también de aspectos cómicos y fársicos, por parte tanto de las elites cacifistas como de los grupos de poder regional contando con el apoyo abierto o solapado, incluso alineado con las fuerzas de la anti-corrupción y la transparencia (CICIG) y de La Embajada. Por tanto, cuando se trata de una crisis hegemónica, como lo plantea Gramsci, es de esperar

«la fusión de todo un grupo social [dominante] bajo una dirección única considerada la única capaz de resolver un problema dominante existencial y de alejar un peligro mortal», lo que requiere urgentemente, como respuesta, superar «la inmadurez de las fuerzas progresistas» (Q 13 §23).

Cuando Gramsci nos interpela a superar «la inmadurez de las fuerzas progresistas», él no nos está proponiendo que busquemos pragmáticamente y con «realismo político» una supuesta «revolución democrática», un reformismo –como decía Gorz– no reformista, como lo han interpretado muchos/as de sus seguidores del extremo centrismo o aquellos/as que simplemente manejan un Gramsci de piñata. Sabemos

que en Guatemala también hay seguidores/as del pensador sardo que, en base a lecturas superficiales, también han diluido el filo crítico de la filosofía de la praxis para generar una propuesta ecléctica y sincretista que poco tiene que ver con una lucha de posiciones contra-hegemónica, rupturista y refundadora que nos ofreció Gramsci.

**Desde una perspectiva críticamente gramsciana, entonces, superar la inmadurez de las izquierdas organizadas y comprometidas en Guatemala implica buscar en la coyuntura presente una «reforma moral e intelectual» dentro de la propia ciudadanía organizada y los movimientos sociales en sus múltiples vertientes, buscar un proceso de construcción política del actor colectivo o poder constituyente que, en términos gramscianos, no aspire a formas monolíticas de «unidad» sino que mantenga su momento rizomático o espontáneo en combinación dialéctica con su momento organizado o disciplinado de carácter nacional-popular. En otras palabras, buscar un constitucionalismo rupturista que nos pueda llevar a la Refundación.**

Las crisis de hegemonía que azotaron a Sudamérica en los días más álgidos del neoliberalismo en los años 90s son tanto el laboratorio como la evidencia empírica de que la búsqueda de los procesos de Refundación no es un simple «voluntarismo» político sino un proceso –como escribe Gramsci– «contra El Capital», es decir, contra los/as ideólogos de la restauración reaccionaria, del extremo centrismo o de la «oposición leal» y «digna» que nos murmuran al oído diciendo «es que no se puede porque no hay condiciones», contra el determinismo histórico-estructural en el que todavía confían ciegamente las izquierdas ortodoxas chapinas y contra la falta de ética, voluntad política y audacia jacobina para cambiar la historia.

Para Gramsci –y eso es lo que saben aquellos/as que realmente lo han leído con detenimiento y sobriedad– donde El Capital nos dice que no hay condiciones, allí precisamente hay que crearlas. La experiencia sudamericana y no la experiencia aislada y derrotista de las izquierdas de Guatemala es, pues, nuestro referente político y nuestro horizonte histórico. Los procesos de Refundación en Latinoamérica estuvieron todos precedidos por el desarrollo de movimientos de resistencia y protesta indígenas, sociales y ciudadanos que no solo lucharon contra la corrupción y el fraude político sino también contra el neoliberalismo y las clases políticas dominantes. Estos movimientos autónomos también desarrollaron sus capacidades coordinadoras y así construyeron un actor protagonista, colectivo y nacional-popular y adoptaron –en mayor o menor medida– la forma jacobina del Partido de la Refundación. Sin este preámbulo político al momento presente simplemente no hay manera de articular adecuadamente lo que es la Refundación rupturista del Estado y una visión pos capitalista del Buen Vivir. Sin esta conciencia política no podemos superar la inmadurez de las izquierdas chapinas y vamos a seguir repitiendo, como loros, el discursito de la «revolución democrática» que, en nuestros tiempos interesantes, no cambia nada y solo sirve para restaurar el proceso hegemónico.

**Para Gramsci –y eso es lo que saben aquellos/as que realmente lo han leído con detenimiento y sobriedad– donde El Capital nos dice que no hay condiciones, allí precisamente hay que crearlas.**

### Referencias bibliográficas

- Lukes, S. (2007). El poder: un enfoque radical. Siglo XXI de España Editores.
- Rionegro Martínez, A. (2014, noviembre 24). Gramsci en España. Recuperado el 14 de marzo de 2016, a partir de <https://www.vientosur.info/spip.php?article9598>
- Vargas, M. F. M. (2008). La transvaluación: Su posibilidad como categoría de análisis en la investigación sociojurídica. *Novum Jus*, 2(1), 33–68.