

Trincheras y estructuras. Gramsci, Althusser y la cuestión de la sociedad civil*

Entrenchment and structures. Gramsci, Althusser and the issue of civil society

ANXO GARRIDO FERNÁNDEZ**

Resumen: el presente artículo expone un breve recorrido por algunos hitos fundamentales para la elaboración teórica del concepto de sociedad civil. Queremos con ello señalar la especificidad de esta noción en el pensamiento de Gramsci y, la ambigua recepción de la misma por Louis Althusser, autor que inspira las lecturas posmarxistas del pensador italiano.

Palabras clave: Gramsci, Althusser, hegemonía, sociedad civil.

Abstract: the current article presents a brief tour through some key milestones for the theoretical elaboration of the concept of civil society. We want, with this, to point out the specificity of this notion in Gramsci's thinking, and its ambiguous reception by Louis Althusser, author that inspires post-marxist interpretations of the italian thinker.

Key words: Gramsci, Althusser, hegemony, civil society.

1. Introducción

Los conceptos tienen historia. Esta premisa fundamental y a menudo olvidada puede, de mantenerla presente, librarnos de huecas especulaciones que por salvar los problemas de inconmensurabilidad en el plano estrictamente conceptual, sacrifican la potencia explicativa en el altar de vistosos y contra-intuitivos artificios retóricos. Este tratamiento de los conceptos en abstracto que ignora sistemáticamente la forma en que han sido modelados por los accidentes históricos, se encuentra a la base de las reiteradas interpretaciones que ubican a

Recibido: 21/07/2017. Aceptado: 09/01/2018.

* Esta investigación ha sido llevada a cabo gracias a una beca FPU del Ministerio de Educación Cultura y Deporte (MECD) en el marco del proyecto de investigación Biblioteca Saavedra Fajardo V: populismo vs. republicanism. El reto político de la segunda globalización (FFI2016-75978-R).

** Doctorando en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Correo electrónico: anxogarr@ucm.es. Actualmente mi investigación se centra en las lecturas posmarxistas de Antonio Gramsci.

Gramsci fuera de la tradición marxista. Es más, podría decirse que tales lecturas tienden a confundir la originalidad del planteamiento del sardo con una incompatibilidad —a menudo descrita como “lógica”— entre su pensamiento y el de Marx, llegando, en casos extremos como el de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, a denominar el marxismo del impenitente comunista italiano como incoherencia, ambigüedad o contradicción, ganga croceana, en definitiva, que — y con esta afirmación Mouffe incurriría en un flagrante anacronismo— habría impedido a Gramsci llegar a donde Althusser sí había llegado¹.

Es por este motivo que consideramos necesario recorrer, siquiera de forma breve y deteniéndonos solo en los grandes hitos teóricos, los meandros por los que ha discurrido la cuestión de la sociedad civil antes de alcanzar la formulación gramsciana. Este recorrido se nos antoja más imprescindible si cabe habida cuenta del papel central que cobra el concepto no solo en las disquisiciones de la filosofía política desde el siglo XVIII, sino también debido a la operatividad política del mismo, pues toda estrategia política presupone —tácita o explícitamente— una determinada concepción de lo social.

Dedicaremos el primero de los apartados del presente escrito a las mutaciones semánticas del término que nos ocupa. En el segundo, presentaremos detalladamente la constelación conceptual en la que se ubica la formulación gramsciana de la cuestión, con especial atención a la caracterización típica de los procesos hegemónicos y de la guerra de posiciones. En tercer lugar, nos centraremos en la vacilante postura de Louis Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, donde parece oscilar desde una posición inicialmente gramsciana, hacia un esquema funcionalista en el que —como han señalado autores tan distantes entre sí como Stuart Hall o Alain Badiou— resulta difícil dar cuenta de las prácticas de resistencia desarrolladas por las clases subalternas.

2. Sociedad civil

Por motivos de economía espacial hemos de renunciar a un tratamiento exhaustivo del concepto de sociedad civil, con lo que nos limitaremos a esbozar, siguiendo las líneas maestras apuntadas por Norberto Bobbio, las tendencias generales y las transformaciones —fundamentalmente estructurales y sustentadas por pares de conceptos contrapuestos— que sufren las nociones de lo social y lo civil durante la modernidad.

No podemos para ello partir simplemente de la concepción de término medio que hace de la sociedad civil el otro-que-el-Estado, puesto que si remontamos nuestra mirada hasta los planteamientos de autores como Rousseau (1712-1778) o Kant (1724-1804), pareciera que

1 Asimilación con Althusser que, una vez denunciado el supuesto economicismo de la “determinación en última instancia por la economía” permitía, tras desechar las posturas del filósofo franco-argelino, convertir a Gramsci en un posmarxista *avant la lettre*. Dejamos para otra ocasión un detallado desarrollo de la construcción —mediante una lectura en espejo de su obra y la de Althusser— populista de Gramsci. Respecto a la supuesta incoherencia de este último: Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2001), *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid: Siglo XXI, pp. 103-104. Respecto a los límites croceanos que habrían impedido a Gramsci desarrollar las posturas althusserianas: “no debe olvidarse que Gramsci expresó todas estas nuevas ideas en una forma ambigua, que hoy resulta anticuada porque, según decíamos, la única tradición intelectual a su alcance que pudiera ayudarle en la elaboración de una problemática anti-economicista, era el historicismo de Croce” Mouffe, Ch. (1991), “Hegemonía e ideología en Gramsci”, en: Suárez, H. (ed.): *Gramsci y la realidad colombiana*, Colombia: Foro nacional por Colombia, pp. 202-203.

tanto *l'état civil*² del primero como la *bürgerliche Gesellschaft* kantiana³, hiciesen coincidir lo civil y lo estatal como términos equivalentes. Para ambos autores, el estado civil consiste en una transformación cualitativa (tajante en Rousseau y paulatina en Kant), un cambio en el tipo de libertad que se encuentra estrechamente ligado al reconocimiento del derecho de propiedad dado que se conquista mediante la restricción del libre acceso de todos a todo sin más intermediario que las propias fuerzas de cada cual.

Si bien en Rousseau lo social, lo civil y lo estatal terminan —contrato mediante— por ser coextensos; en Kant esta correspondencia no es tal, pues lo social excede los límites políticos: es, por consiguiente, un atributo compartido por el estado de naturaleza y la colectividad civil. Es decir, la fe kantiana en la capacidad civilizatoria de la propiedad (garante último de la libertad) hace de esta el elemento de tránsito en el *interior* de la dicotomía naturaleza/civilización. Se arriba de este modo, mediante la civilización de lo social, a la noción de Comunidad política propiamente dicha.

Esta oposición entre naturaleza y civilización, tal y como ha señalado Bobbio, se torna progresivamente matizada en el seno de la tradición iusnaturalista⁴: así, si nos remontásemos por ejemplo a Hobbes (1588-1679), podríamos ver como el modelo bélico es el que suministra la grilla para la comprensión del Estado de naturaleza como una etapa en la que “hay un constante miedo y un constante peligro de perecer por muerte violenta”⁵; en el caso de Locke (1632-1704), por contra, la alteridad pre-estatal estaría ya atravesada de principio a fin por formas de institucionalidad como la familia, las relaciones de trabajo o la circulación de bienes, con lo que convendría hablar no tanto de *status naturalis* como de *societas naturalis*. Se superponen entonces en esta tradición la tendencia a la relativización de la hostilidad en el estado de naturaleza y una progresiva economización de sus instituciones que constituirá la semilla teórica del modo liberal de gobierno:

Este modo de entender el estado natural como *societas naturalis* se extiende, tanto en Francia como en Alemania, hasta la época de Hegel. La contraposición de la *société naturelle*, entendida como sede de las relaciones económicas, a la *société politique* es un elemento constante de la doctrina fisiocrática⁶.

Ubicar en el pensamiento de Hegel el cambio de tendencia supone trastocar, en primer lugar, este eje natural/civilizado en virtud del cual sociedad civil y sociedad política se solapaban en tanto que opuestas ambas al estado de naturaleza. En segundo lugar, implica una asunción parcial de la idea de sociedad natural, que ya no aparece contrapuesta al macizo Estado-sociedad civil, sino equiparada a una sociedad civil que ahora refiere,

- 2 “Lo que pierde el hombre por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le tienta y que puede alcanzar, lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee. [...] Hay que distinguir bien la libertad natural que no tiene por límites más que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general”. Rousseau, J.-J. (2002), *Del contrato social*, Madrid: Alianza, p. 44.
- 3 “Al estado de naturaleza no se contraponen el estado social sino el civil: ya que en aquel puede muy bien haber sociedad, solo que no *civil* (que asegura lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas), de ahí que el derecho en el primer caso se llame derecho privado”. Kant, I. (1989), *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, p. 54.
- 4 Bobbio, N. (1977), *Gramsci y la concepción de la sociedad civil*, Barcelona: Avance, p. 28.
- 5 Hobbes, T. (2009), *Leviatán*, Madrid: Alianza, p. 115.
- 6 Bobbio, N., op. cit. pp. 28-29.

precisamente, a ese ámbito pre-estatal regido fundamentalmente por instituciones económicas. Así, en la *Filosofía del derecho* (1821), el término deja de construirse desde unas coordenadas estrictamente jurídicas, referidas hasta entonces a la institución de la propiedad y el derecho contractual, y pasan a ser las relaciones económicas las que constituyen las hebras del tapiz social. Aunque Hegel asuma las leyes de esta esfera económica, no puede considerársele un liberal confiado en las virtudes espontáneas de las mismas: nada de beneficioso entrañaría librar el espacio económico a sus inercias, ni pretender hacer del libre juego entre *homo oeconomicus* regidos por su mero interés el motor del beneficio social. No estamos, toda vez que Hegel entiende la sociedad civil como un espacio de corrupción que ha de regularse y anularse en el orden superior del Estado, ante un autor que reconozca al mercado (y, por ende, a la sociedad civil) como un límite de hecho —ni de derecho— a la intervención estatal:

La particularidad por sí, en cuanto satisfacción en todas direcciones de sus necesidades, de arbitrio contingente y del gusto subjetivo, se destruye a sí misma en un gozo y destruye su concepto sustancial. Por otra parte, en cuanto infinitamente excitada, y en continua dependencia de la contingencia y del arbitrio exteriores, al mismo tiempo que limitada por el poder de la universalidad, la satisfacción de las necesidades, tanto contingentes como necesarias, es contingente. La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas⁷.

En Hegel, por lo tanto, todavía el Estado puede considerarse un vector de orden que, abarcando el espacio de juego de los arbitrios contingentes, podía subyugarlos bajo la universalidad de la ley. Este carácter universal será puesto inmediatamente en cuestión en la formulación marxiana. En esta, los tres elementos constitutivos del sistema hegeliano que se exponen en el §157 de la *Filosofía del derecho* —familia, sociedad civil y Estado—, se convertirán en una escisión dual en la que toda la vida pre-estatal queda contrapuesta al Estado. Además, se invierte la relación de subordinación, y ahora las relaciones jurídico-político-culturales encuentran su condición de inteligibilidad en las relaciones económicas ocurridas en la sociedad civil. Así, nos dice Marx en el Prefacio de 1859 a la *Contribución de la crítica de la economía política*:

Tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado, no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, tienen sus raíces en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de sociedad civil, y [...] la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía.⁸

7 Hegel, G. W. F. (2005), *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona: Edhasa, p. 305.

8 Marx, K. (1970), “Prefacio”, en: *Contribución a la crítica de la economía política*, Ediciones Estudio, Buenos Aires: Ediciones Estudio, p. 8.

Esta distinción dual en la que el entramado de relaciones económicas se contraponen a lo político-cultural, se replicará en la tónica marxiana que distingue entre estructura y superestructura. No es nuestro objetivo discutir aquí si dicha distinción tiene un carácter estrictamente metodológico (opción por la que nos decantamos) o cobra importancia ontológica en el esquema marxiano, baste en todo caso asumir, como lugar común a los estudios marxistas, que existe algún tipo de prioridad o de causalidad por la cual las condiciones económicas modelan, condicionan, determinan, en fin, influyen de algún modo sobre los fenómenos políticos, culturales e ideológicos. En este sentido, como ya apuntamos, Marx opera una inversión del hegelianismo, pues la capacidad determinante de lo social choca frontalmente con la capacidad sintética del Estado hegeliano que, recordemos, tenía por fin suturar los antagonismos que acontecían en el seno de la sociedad civil. Para Marx, el Estado ya no contiene y supera aquella traducción a términos económicos del estado de naturaleza, más bien funciona como una herramienta al servicio de la guerra perpetua entre las dos clases en lid, pues, apunta: “la historia de todas las sociedades hasta el día de hoy es historia de luchas de clases”⁹. Por lo tanto, el Estado marxiano ya no remite a la universalidad civilizatoria, sino que la salvaguarda de la propiedad es ahora condición de la guerra perpetua entre las clases y de la permanencia en una suerte de estado de naturaleza, postulándose su destrucción — la del Estado — como requisito para el abandono del mismo. El Estado es, en fin, un instrumento de parte, “una junta administradora que gestiona los intereses comunes de toda la clase burguesa”¹⁰.

En definitiva, podemos apuntar tres rasgos generales en el esquema marxiano: en primer lugar, el Estado se concibe como un momento secundario, determinado por las luchas intestinas que atraviesan —y a partir de las cuales se distribuyen las posiciones en— la sociedad civil, en otras palabras: no existe autonomía de lo político; en segundo lugar, el Estado sirve a los intereses de una de las clases, es instrumento de opresión para regular las relaciones políticas de forma tal que posibiliten la reproducción ampliada del capital; finalmente, esta transposición política escinde (tendencialmente y con límites porosos sociológicamente analizables) la sociedad en una clase dominante y una dominada.

3. La sociedad civil en Antonio Gramsci

El dirigente del PCI introduce toda una serie de variaciones al interior del esquema marxista que hemos apuntado. Si bien mantiene intacta la distinción entre lo económico y la superestructura, la sociedad civil deja de ser el *tópos* específico al que quedan circunscritos los fenómenos económicos. Antes bien, en el esquema gramsciano, tanto la sociedad civil como la sociedad política, con relaciones —de oposición, coordinación o inclusión recíproca según el caso— extremadamente complicadas y contradictorias entre sí, constituyen espacios superestructurales. Se mantendrá, en todo caso, la prioridad de la sociedad civil frente al Estado.

9 Marx, K. (2011), *Manifiesto comunista*, Alianza: Madrid, p. 49

10 *ibid.* p. 52

Bobbio¹¹ considera que la separación entre Gramsci y Marx se debe a diferentes interpretaciones de la *Filosofía del derecho* hegeliana. Así, el de Tréveris prestaría mayor atención al §230 en el que se entiende la sociedad civil como “el sistema de necesidades [en donde] la subsistencia y el bienestar de cada uno es una posibilidad, cuya realización está condicionada por su arbitrio y su particularidad natural así como por el sistema objetivo de las necesidades”¹². A esta esfera de las necesidades correspondería (§ 189) la economía política como ciencia.

Por su parte, el político italiano se centrará más en el proto-orden estatal prefigurado en las corporaciones, las cuales, en última instancia, constituyen el contenido ético del Estado:

Después de la *familia*, la *corporación* constituye la segunda raíz *ética* del Estado, hundida en la sociedad civil. La primera contiene en una unidad *sustancial* los momentos de la particularidad subjetiva y la universalidad objetiva. La segunda une en cambio de un modo *interior* estos *momentos* que en un principio se habían escindido en la sociedad civil, en la particularidad *reflejada sobre sí* de las necesidades y goces y en la universalidad jurídica *abstracta*; con esta unión el bienestar particular se realiza como derecho¹³.

Gramsci busca un modelo que suavice las contradicciones que atraviesan la sociedad civil. Su intención no es tanto la de negar las estrías del conflicto social, como la de diseñar una estrategia que, partiendo del orden social vigente, preste atención al trabajo de composición molecular (político e ideológico fundamentalmente) de los sujetos antagonistas¹⁴. Para ello, antes que acentuar el carácter conflictivo de la esfera de las necesidades, prefiere insistir en la institucionalidad espontánea, basada en alianzas regidas por intereses afines que mantienen unidos a los sujetos sociales. Esta decisión en la lectura de Hegel, aproxima a Gramsci —con las dificultades hermenéuticas, ambivalencias y contradicciones, que un texto producido en condiciones de censura extrema conlleva necesariamente— a un planteamiento en el que la sociedad civil y el Estado, aún manteniendo funciones diferenciables, puedan tener extensiones coincidentes.

La aportación del italiano cobra coherencia si leemos sus textos a partir de una serie de dualidades que utiliza como categorías de comprensión de los fenómenos sociales. De la lista no exhaustiva que proponemos a continuación, ha de considerarse como predominante en los procesos de articulación política siempre al segundo de los términos: momento económico frente a momento ético-político, necesidad frente a libertad, Estado frente a sociedad civil o objetivo frente a subjetivo; como por ejemplo en:

Se puede emplear el término “catarsis” para indicar el paso del momento meramente económico (o egoístico-pasional) al momento ético-político, esto es, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Ello sig-

11 Bobbio, N., *op. cit.*, pp. 38-39.

12 Hegel, G. W. F., *op. cit.* p. 351

13 *ibid.* p. 367.

14 “Ayudar concretamente a la clase obrera en su fatigoso esfuerzo de elaboración.” Gramsci, A. (2013), *Antología*, Madrid: Akal, p. 93.

nifica también el paso de lo “objetivo a lo subjetivo” y de la “necesidad a la libertad”. La estructura de fuerza exterior que subyuga al hombre, lo asimila, lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas¹⁵.

Estamos entonces ante un abordaje original de la cuestión del en sí y el para sí de la clase. En Gramsci asistimos a una relación bi-direccional en la cual la determinación estructural está ya constreñida y canalizada por los constructos superestructurales. Así, la adscripción de posiciones basada en las relaciones de producción que habrían de replicarse en la superestructura, se distorsionan y desdibujan la brida económica cuando se atiende a la complejidad cultural y política de los fenómenos históricos. Una heurística adecuada, cree Gramsci, ve las posiciones de las dos clases fundamentales como un polo de agregación en torno al cual comienzan a aglutinarse las voluntades subjetivas que acabarán por conformar un bloque histórico, no como un *fátum* que permitiría despreciar, por ser *mero* reflejo, los dispositivos político-culturales en los que se libran las luchas y se perfilan los disputados límites entre las partes contendientes.

Consideramos fundamental señalar primeramente la afirmación de que el proceso acontece en las conciencias de los hombres, es decir, en el plano subjetivo. En nuestro modo de leer a Gramsci tendemos, frente a las lecturas que descartan el concepto de clase por no existir en las sociedades contemporáneas una identidad “obrero” que se le corresponda, a plantear las restricciones objetivas debidas al modo de regulación específico de un sistema productivo, no como una identidad, sino como una serie de límites que producen divisiones internas y procesos de *enclasmiento* en las identidades político-culturales (estas sí, pensables en términos positivos). Dicho todavía de otro modo: los determinantes de clase no operan tanto como una identidad, sino más bien como límites a las identidades producidas en el ámbito superestructural, las acotan, discriminando acciones posibles e imposibles y, a un tiempo, producen en el interior de los grupos identitarios prácticas *de clase* diferenciadas. Tal y como lo explicará años más tarde Raymond Williams: “en la práctica la determinación nunca es solamente la fijación de límites; es asimismo el ejercicio de presiones”¹⁶.

La virtud de esta lectura, creemos, es conservar cierta indeterminación superestructural que, pese a ser limitada, no cae en una reducción epifenoménica de lo histórico, sino que asumiendo los acontecimientos temporales como profundamente atravesados por la contingencia y la libertad, acota el espacio de lo posible y destierra el milagro —la irrupción de lo imposible que la mística del acontecimiento asimila erróneamente a la libertad— como un elemento incompatible con el materialismo histórico, marco de inteligibilidad último del autor italiano.

Si bien resulta necesario poner en valor el trabajo cultural y abandonar los límites económico-corporativos, no se trata, como tienden a hacer ciertas lecturas de Gramsci, de obviarlos reduciendo lo político a la disputa simbólico-discursiva. Una política audaz debe jugar en el espacio liminar —“catártico”— en el que las determinaciones económicas se

15 Gramsci, A. (2008), *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, p. 47.

16 Williams, R. (1980) *Marxismo y literatura*, Barcelona, Ediciones Península, p. 107.

asumen como una gramática política: se reconsideran y, evolucionando desde un esquema *causal* a un uso *instrumental* (de medios-fines), se asumen más como *terreno de juego* que como determinante exhaustivo de la acción política.

La hoja de ruta estratégica correspondiente a esta visión, según Gramsci, habrá de partir del trabajo hegemónico en la sociedad civil como condición de posibilidad de que un determinado bloque histórico pueda llegar a devenir Estado. Guerra de posiciones la primera parte del proceso, guerra de movimientos la segunda.

Estas nociones bélicas utilizadas por Gramsci, encuentran, como ha señalado Perry Anderson, un precedente en la disputa estratégica que enfrentó a Karl Kautsky y Rosa Luxemburgo en torno al año 1910. A partir de la lectura de Hans Delbrück —quien originariamente acuña los términos—, Kautsky defenderá la necesidad de que el movimiento obrero alemán lleve a cabo una “estrategia de desgaste” (*Ermattungsstrategie*), frente a una Rosa Luxemburgo adalid de la *Niederwerfungsstrategie* o “estrategia de derrocamiento”. Si bien Gramsci desconocía dicho precedente, el cual supuso la definitiva ruptura entre el electoralismo kautskiano y la estrategia de huelga de masas luxemburguiana, reprodujo las líneas directrices de ambos modelos en su contraposición de la guerra de movimientos y la guerra de posiciones¹⁷. Como corolario a sus estudios históricos, Gramsci esboza una breve teoría que expondremos a continuación, mas debe advertirse que el uso de estos términos queda en los *Quaderni* circunscrito al estudio y análisis de determinadas estrategias políticas utilizadas en Rusia y a la posibilidad de trasladarlas (o no) a las coordenadas espaciales y temporales del autor. En otras palabras, no nos encontramos *stricto sensu* ante una teoría general de la política. Dicho esto, vayamos a Gramsci:

La guerra de posición requiere sacrificios enormes y masas inmensas de población; por eso hace falta en ella una inaudita concentración de la hegemonía [...] Todo eso indica que se ha entrado en una fase culminante de la situación político-histórica, porque en la política la “guerra de posición”, una vez conseguida la victoria en ella, es definitivamente decisiva. O sea: en la política se tiene guerra de movimiento mientras se trata de conquistar posiciones no decisivas y, por tanto, no se movilizan todos los recursos de la hegemonía del Estado; pero cuando, por una u otra razón, esas posiciones han perdido todo valor y solo importan las posiciones decisivas, entonces se pasa a la guerra de cerco¹⁸.

La importancia que Gramsci confiere a la guerra de posición puede comprenderse como resultado del “análisis concreto de la situación concreta”. Este le lleva a reconocer como un hecho diferencial de la sociedad italiana en particular, y de los Estados occidentales en general, la existencia de una sociedad civil fuertemente estructurada en la que existen toda una serie de instituciones que, si bien no son estrictamente independientes del Estado, sí están dotadas de una entereza propia que las hace capaces de resistir los envites de las crisis económicas y las posibles oscilaciones en el nivel de legitimación de la burocracia estatal. De este modo, se niega el determinismo económico —el cuanto peor, mejor— según el cual

17 Véase: Anderson, P. (1978), *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Barcelona: Fontamara, pp. 100-107.

18 Gramsci, A., *Antología*, op. cit. p. 262.

entre las crisis económicas y el tránsito revolucionario al socialismo existía una continuidad causal ineludible que reduciría la práctica política a un mero proceso de aceleración. Esta comparativa entre oriente y occidente se lleva a cabo en un pasaje de los *Quaderni*, titulado “El hombre individuo y el hombre masa”, que debemos ahora traer a colación:

En oriente el Estado lo era todo, la sociedad civil era primaria y gelatinosa; en Occidente, en cambio, había una correlación eficaz entre el Estado y la sociedad civil y en el temblor del Estado podía de todos modos verse en seguida una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado era solo una trinchera avanzada, detrás de la cual se encontraba una robusta cadena de fortalezas y fortines¹⁹.

Como vemos, el de Cerdeña considera inviable para los Estados occidentales el modelo de irrupción fugaz practicado por el partido bolchevique contra el gobierno de Kérenski, pues incluso descabezando a la unidad política puede la sociedad civil mantener al Estado en pie. De ahí que la atención de Gramsci bascule hacia el concepto de hegemonía —pues usa este para unificar los conceptos de sociedad política y civil— y que destine la mayor parte de sus esfuerzos a pensar el modo en que se instituye un bloque histórico contrahegemónico.

El término *gegemoniya* empleado por primera vez por Plejanov en los años 80 del siglo XIX, y central en las disputas internas al partido socialdemócrata ruso y en su distanciamiento del terrorismo *Naródnik*, llega a Gramsci tardíamente, tras el IV Congreso de la *Komintern* (1922)²⁰. Si bien en “Algunos temas sobre la cuestión meridional”, escrito en el otoño de 1926, Gramsci todavía utiliza el concepto en el sentido de la “alianza de clases”, es decir, para el análisis de “la *base social* de la dictadura proletaria y el Estado obrero”²¹; será a partir de su encarcelamiento en 1927 que Gramsci desarrolle su teoría de la hegemonía. La nota diferencial respecto a los autores soviéticos consistirá, antes que nada, en reconocer la existencia de una hegemonía burguesa. Esto supone una renuncia al simple modelo de alianzas para la toma del poder y transforma la hegemonía en una forma de gobierno. Tal modificación permite afirmar a Gramsci que, aún cuando monopoliza el control de la institucionalidad estatal, la burguesía no necesita movilizar permanentemente los recursos jurídico-represivos del Estado, sino que, más a menudo, dirigirá las demás clases sociales mediante intervenciones de baja intensidad e implementadas pedagógicamente en una temporalidad larga, es decir, recurrirá predominantemente a un poder tenue, no dual, a una dominación que se sedimenta mediante el cotidiano trabajo de la institucionalidad privada. Así, a través de las organizaciones de la sociedad civil —escuelas, partidos políticos, sindicatos, iglesias, etc.— se lleva a cabo una dirección sobre las clases subalternas que se basa en la satisfacción de algunos de sus intereses y aspiraciones, los cuales no coinciden con los intereses circunscritos por la posición estrictamente económica de la burguesía, pero que apuntalan la consecución de los mismos.

El límite de hecho a esta dirección intelectual y moral será la existencia de intereses objetivos de clase. Es decir: la clase burguesa reprimirá sistemáticamente aquellos intereses

19 *Ibid.* p. 255.

20 Para un detallado y solvente análisis del origen del concepto, véase: Anderson, P., *op. cit.* pp. 34-36.

21 Gramsci, A., *op. cit.* p. 176. El destacado es nuestro.

cuya satisfacción requiriese, siquiera tendencialmente, de un relevo en la dirección del bloque hegemónico. Este *conatus* de clase, no ha de confundirse con las preferencias subjetivas de este o aquel burgués, sino más bien con las inercias estructurales que, sin determinarla, promueven la reproducción social.

La dirección intelectual y moral se desarrolla predominantemente mediante la imposición de los patrones ideológicos con los que se identifican, y respecto a los cuales se autocomprenden, las clases dirigidas. El concepto de ideología que desarrolla Gramsci está dotado de una polisemia en la que las diferentes acepciones se complementan armónicamente.

Para empezar, habría que “distinguir entre ideologías históricamente orgánicas, que son necesarias para una cierta estructura, e ideologías arbitrarias, racionalistas, ‘queridas’”²². La idea de una ideología orgánica deriva no tanto de la obra de Marx como de los debates de la Internacional Comunista. Durante los años 20 del pasado siglo, en un proceso especialmente pronunciado en el contexto soviético, el término ideología deja de referirse exclusivamente a una distorsión cognitiva y comienza a significar paulatinamente el sistema de ideas correspondiente a una determinada posición estructural en las relaciones de producción: la piedra de toque para la constitución de una clase *para sí*. En este sentido, Gramsci asume la noción de ideología como “sistema de ideas”²³ y en una hermosa fórmula afirma:

Se es conformista de algún conformismo, siempre se es hombre-masa u hombre-colectivo. La cuestión es esta: ¿de qué tipo histórico es el conformismo, el hombre-masa del que se es parte? Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente, sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa²⁴.

Esta cuestión de la ideología como sistema de ideas nos retrotrae a la multiplicidad de concepciones del mundo presentes simultáneamente en una sociedad. Para explicar qué es una concepción del mundo, Gramsci recurre al concepto croceano de religión: “toda filosofía [...] que haya producido una actividad práctica y una voluntad y que se contenga en ellas como ‘premisa’ teórica implícita”²⁵. El sujeto, entonces, profesará al menos una “fe”, aunque más comúnmente acostumbre a ser politeísta. En otras palabras: la cuestión será la de si se posee una cosmovisión coherentemente articulada o si esta se limita a ser una amalgama de sistemas culturales inconexos e incoherentes entre sí. Para conquistar tal coherencia un sistema ideológico ha de articularse en torno a una de las dos clases fundamentales, es decir, corresponderse con las condiciones materiales con posibilidades objetivas de dar forma a la totalidad social. Por este motivo, solo la ideología burguesa y la proletaria, en opinión de Gramsci, podrían llegar a ser históricamente orgánicas. Para lograr este arraigo material,

22 *ibid.* p. 325.

23 Podemos oponer a la afirmación de Laclau y Mouffe según la cual “la ideología no se identifica para Gramsci con un ‘sistema de ideas’” Laclau, E. y Mouffe, Ch. *op. cit.* p. 101; el siguiente pasaje de los *Quaderni*: “hay que examinar históricamente —porque lógicamente el proceso es fácil de comprender— cómo el concepto de ‘ideología’ pasó de significar ‘ciencia de las ideas’, ‘análisis del origen de las ideas’, a significar un determinado ‘sistema de ideas’”. Gramsci, A. *Antología*, *op. cit.* p. 325. Sea el lector quien juzgue.

24 *ibid.* p. 326-327.

25 *ibid.* p. 330.

será necesario armonizar las expresiones ideológicas relativas a los diferentes estratos en los que se desenvuelve la experiencia social —el folclore, el sentido común, la religión y la filosofía— en consonancia con las estructuras económicas vigentes. El intelectual orgánico será el encargado de esta tarea de “socialización” y traducción de los elementos culturales más elevados de una sociedad con las miras puestas en la producción de una ideología históricamente orgánica que sirva de cemento para unificar un bloque histórico²⁶.

Este trabajo intelectual es clave en la propedéutica revolucionaria que hemos descrito como guerra de posiciones. El bloque histórico ha de organizarse políticamente como un contra-Estado, apoyándose para ello en un partido que, en última instancia, pueda tomar el poder y dominar a las clases antagónicas al tiempo que dirige a las clases aliadas. En otras palabras: el partido, como sujeto político regido por los intereses de la clase proletaria, ha de poder satisfacer los intereses de sectores sociales ajenos sus meros intereses corporativos, ha de poder mimetizarse con un nuevo Estado. En este específico sentido, Gramsci se aproxima —y en las mismas fechas (en torno a 1931)— al diagnóstico schmittiano relativo a a los partidos totales. Sin embargo, desde la prioridad que el marxismo confiere a la sociedad civil, no pretende anular la potencia política de las facciones sociales enfrentadas mediante el recurso a la soberanía bodiniana, antes bien asume la politización social como algo dado y considera que la estrategia para una política revolucionaria pasa por la coincidencia entre el partido de una fracción y el Estado: “¿cuándo se hace históricamente ‘necesario’ un partido? Cuando las condiciones de su ‘triumfo’, de su indefectible conversión en Estado, están al menos en vías de formación y permiten prever normalmente sus ulteriores desarrollos”²⁷.

Resta apuntar el específico sentido en el que el trabajo hegemónico sobre la sociedad civil puede comprenderse como equivalente a una nueva *forma* política. En una carta a su cuñada, Tatiana Schucht, fechada el 7 de Septiembre de 1931, Gramsci describe, a propósito de la Italia contemporánea de Maquiavelo, la noción de Estado integral, clave para entender esta cuestión:

Ese estudio [su posición respecto al concepto de intelectual] me lleva también a ciertas determinaciones del concepto de Estado, que generalmente se entiende como sociedad política (o dictadura, o aparato coactivo para configurar la masa popular según el tipo de producción y la economía de un momento dado), y no como un equilibrio de la sociedad política con la sociedad civil (o hegemonía de un grupo social sobre la entera sociedad nacional, ejercida a través de las organizaciones que suelen considerarse privadas, como la Iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc.)²⁸.

4. El titubeo de Althusser

La postura de Louis Althusser, que duda entre la asunción y el rechazo del planteamiento gramsciano, parte precisamente de esta última descripción. Dedicaremos las escasas líneas siguientes a reconstruir los argumentos del marxista francés en *Ideología y aparatos ideo-*

26 *id.*

27 *ibid.* p. 311.

28 *ibid.* p. 244.

lógicos de Estado, capítulo de la obra *Sobre la reproducción* publicado en 1970, quedando inédito el resto del volumen hasta el año 1995.

El punto de partida de Althusser es claro, pretende relativizar la metáfora tópica que discrimina tajantemente entre estructura y superestructura apelando a dos distinciones solidarias entre sí: la distinción entre “poder de Estado” y “aparatos de Estado”, por un lado, y la que distingue entre *Aparatos Represivos de Estado* y *Aparatos Ideológicos de Estado* (AIE en adelante), por otro. El objetivo de la lucha de clases será, en este esquema, hacerse con el poder del Estado para instrumentalizar los Aparatos de Estado según los intereses de la clase en el poder²⁹.

Cuando Althusser enumera los AIE se ciñe a la descripción gramsciana en la que aparecen fundamentalmente instituciones de la sociedad civil. Este hecho no ha de sorprendernos habida cuenta de que, dado que en la primera mitad de la obra los AIE “no solo son objeto sino también el lugar de la lucha de clases”³⁰, nos ubicaríamos en el escenario de una guerra de posiciones:

Por lo que sabemos, *ninguna clase puede tener en sus manos el poder de Estado en forma duradera sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los aparatos ideológicos de Estado [...] La clase (o la alianza de clases) en el poder no puede imponer su ley en los aparatos ideológicos de Estado tan fácilmente como en el aparato (represivo) de Estado, no solo porque las antiguas clases dominantes pueden conservar en ellos posiciones fuertes durante mucho tiempo, sino porque la resistencia de las clases explotadas puede encontrar el medio y la ocasión de expresarse en ellos, ya sea utilizando las contradicciones existentes, ya sea conquistando allí posiciones de combate mediante la lucha*³¹.

Vemos entonces que los AIE son un terreno de lucha en el cual, mediante una guerra de posiciones, las clases subalternas pueden resistir efectivamente la dominación y ocupar espacios de agencia política. Sin embargo, solo unos párrafos más adelante, Althusser introduce dos conceptos estrechamente vinculados al de AIE que ponen en entredicho la independencia relativa de cada uno de estos aparatos: a saber, el concepto de reproducción social y el de ideología dominante.

La ideología con la que funcionan, en realidad está siempre unificada, a pesar de su diversidad y sus contradicciones, *bajo la ideología dominante*, que es la de “la clase dominante”. Si aceptamos que, en principio, “la clase dominante” tiene el poder del Estado [...] es la ideología dominante la que se realiza, a través de sus contradicciones en los aparatos ideológicos de Estado³².

Por consiguiente, la ideología dominante unifica las instituciones de la sociedad civil en un engranaje sin fricciones y supedita la totalidad de las instituciones habitualmente

29 Althusser, L. (2011), *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 22-23

30 *ibid.* p. 28.

31 *íd.* Destacado en el original.

32 *ibid.* p. 27

consideradas privadas, al cumplimiento de una sola función: la reproducción dócil de las relaciones de producción y dominación. Como ha señalado Slavoj Žižek, el planteamiento de Althusser privilegia de este modo la conquista del Estado como paso previo a la imposición masiva de dicha ideología dominante sobre los agentes sociales³³ (ya sea en los AIE vigentes o mediante la construcción de unos nuevos). Es en este sentido concreto —en tanto que prioriza la función estatal sobre la sociedad civil— que el filósofo franco-argelino incurriría en el hegelianismo del que tanto se habría preocupado por depurar al pensamiento de Marx.

El abandono de las tesis gramscianas coincide con un progresivo énfasis en la cuestión de la totalidad social y con una sustancialización y reificación de la tópica estructura-superestructura, inicialmente presentada —à la Gramsci— como una metáfora y hecha ahora la forma trascendental de toda configuración social. El papel de la ideología queda reducido a la reproducción dócil de las relaciones de producción vigentes, mediante la producción de subjetividades que reconozcan esa relaciones como legítimas en tanto que desconocen su contingencia histórica. La ideología dominante deja de ser, por tanto, una “armonía estridente”, un campo de luchas, para operar como *función de cierre* que garantiza la reproducción social. Así,

si hay una ideología de las clases dominadas parece ser una que se adapta perfectamente a las funciones y los intereses de la clase dominante dentro del modo capitalista de producción. En este punto el estructuralismo althusseriano está abierto a la acusación [...] de un funcionalismo marxista [...]. La ideología parece realizar la función que se requiere de ella (por ejemplo, reproducir la dominación de la ideología dominante), realizarla eficazmente y seguir realizándola sin encontrar ninguna tendencia contraria³⁴.

La ideología dominante, pensada sin ambivalencia ni contradicción interna posible y reducida a una función, constituye la perspectiva dominante desde 1970. Stuart Hall, encontrará la causa de este hecho en las recepciones que, partiendo del texto althusseriano, redujeron metonímicamente las teorías de la ideología a una de sus partes: la dedicada al sujeto. La consiguiente inflación de las teorías constructivistas de la subjetividad, fenómeno que resultó solidario con el progresivo abandono del estudio objetivo de las formaciones sociales concretas, la incapacidad para comprender el carácter instrumental de las categorías marxistas y el intento de construir un sistema cerrado a partir de las mismas, llevó a que los análisis que reconocían la especificidad de los determinantes económicos y el papel que estos juegan presionando sobre la conformación de los fenómenos culturales, pronto fuesen acusados de economicismo. Incluso a Althusser se le acabó colgando dicha etiqueta³⁵, pues en un inusual recurso a la primera parte de su texto, se consideró inadmisibles su afirmación de que si bien la lucha de clases se realiza en los AIE tenía su origen fuera de ellos: en las relaciones de producción. Según esto, la ideología dominante, había de “provenir” —en esta

33 Žižek, S. (2003), “El espectro de la ideología” en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Argentina, FCE, p. 21.

34 Hall, S. (1998), “Significación, representación e ideología: Althusser y los debates postestructuralistas”, en: D. Morley, *Estudios culturales y comunicación: análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*, Barcelona: Paidós, p. 202.

35 Véase respecto a este particular, Laclau, E. y Mouffe, Ch., *op. Cit.* pp. 165-170.

tópica profundamente abstracta que encierra los conceptos de análisis social en los límites de su descripción teórica tendiendo a obviar las relaciones entre los fenómenos a los que refieren— de las relaciones de producción.

En conclusión, la abstracción a-histórica a la que Althusser reduce las categorías gramscianas termina por eliminar las contradicciones que atraviesan la sociedad civil y por convertir la tópica social en una totalidad cerrada que supedita todos sus procesos internos a la función de su reproducción. Los conceptos del autor francés han sido depurados hasta que todas sus notas resulten compatibles entre sí en una afinada estructura conceptual, tan afinada que excluye las imperfecciones históricas, los errores de cálculo político, las acciones contra el propio interés y la “no necesaria correspondencia” entre el plano económico y el superestructural que operaría como una vía intermedia entre la “correspondencia necesaria” (economicismo) y la “necesaria no correspondencia” (posmarxismo)³⁶. Postura intermedia, en la que nosotros situamos a Gramsci, y que el propio Althusser defendió en sus primeras obras bajo la forma de la “autonomía relativa de las superestructuras”.

Bibliografía

- Althusser, L. (2011), *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Anderson, P. (1978), *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Barcelona: Fontamara.
- Bobbio, N. (1977), *Gramsci y la concepción de la sociedad civil*, Barcelona: Avance.
- Gramsci, A. (2013), *Antología. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán*, Madrid: Akal.
- Gramsci, A. (2008), *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Hall, S. (1998), “Significación, representación e ideología: Althusser y los debates postestructuralistas”, en: D. Morley (ed.), *Estudios culturales y comunicación: análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*, Barcelona: Paidós, pp. 193-220.
- Hegel, G. W. F. (2005), *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona: Edhasa.
- Hobbes, T. (2009), *Leviatán*, Madrid: Alianza.
- Kant, I. (1989), *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2001), *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K. (1970), *Contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires: Ediciones Estudio.
- Marx, K. y Engels, F. (2011), *Manifiesto comunista*, Madrid: Alianza.
- Mouffe, Ch. (1991), “Hegemonía e ideología en Gramsci”, en: Suárez, H. (ed.): *Gramsci y la realidad colombiana*, Colombia: Foro nacional por Colombia, pp. 167-227.
- Rousseau, J. J. (2002), *Del contrato social*, Madrid: Alianza.
- Williams, R. (1980), *Marxismo y literatura*, Barcelona: Ediciones Península.
- Žižek, S. (2003), “El espectro de la ideología”, en: *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Argentina, FCE, pp. 7-42.

36 *ibid.* p. 196-197.