



Revista Venezolana de Ciencias Sociales

ISSN: 1316-4090

rvcsunerm@gmail.com

Universidad Nacional Experimental Rafael

María Baralt

Venezuela

Márquez-Fernández, Álvaro B.; Díaz Montiel, Zulay C.
Algunas consideraciones analíticas en torno al concepto de "sociedad civil" en Antonio Gramsci
Revista Venezolana de Ciencias Sociales, vol. 9, núm. 1, enero-junio, 2005, pp. 22-35
Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt
Cabimas, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30990103>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Algunas consideraciones analíticas en torno al concepto de “sociedad civil” en Antonio Gramsci*

Álvaro B. Márquez-Fernández**

Zulay C. Díaz Montiel***

RESUMEN

En este artículo se destacan las funciones de consensualidad que cumple la “sociedad civil” en el mantenimiento del orden hegemónico de la sociedad capitalista, especialmente como el lugar en el que se neutralizan los conflictos y las disidencias ciudadanas. Para estudiar los argumentos de Gramsci hemos realizado una hermenéusis de su concepto de “sociedad civil”, según los siguientes objetivos: i) proyecta una dirección ideológica-cultural de la hegemonía capitalista; ii) permite organizar a la ciudadanía se-

Recibido: 12-11-04 / Aceptado: 17-03-05

* El presente artículo forma parte del proyecto de investigación *Interculturalidad y razón epistémica en América Latina*, adscrito al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA), de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiado por el CONDES.

** Doctor en Filosofía por la Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne. Profesor Titular (*Eméritus*) de la Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación. Investigador acreditado por el Programa de Promoción del Investigador (PPI), nivel IV. Docente del Doctorado en Ciencias Humanas y Ciencias Sociales de la Universidad del Zulia; del Programa de Filosofía a Distancia e investigador del Centro de Filosofía para Niños de la Universidad Católica Cecilio Acosta. E-mail: amarquezfernandez@cantv.net

*** Magíster en Gerencia de Empresas. Docente de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Estudiante del Doctorado en Ciencias Humanas de la Facultad de Humanidades y Educación de LUZ. Investigadora acreditada por el Programa de Promoción del Investigador (PPI), nivel Candidato. Co-investigadora principal del proyecto: *Interculturalidad y razón epistémica en América Latina*, adscrito al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA), de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiado por el CONDES. E-mail: diazzulay@hotmail.com

gún intereses de clase a fin de regular y administrar procesos productivos (estructuras de intercambio de valor), que justifiquen los desequilibrios inter-estructurales entre economía y sociedad; y, iii) el conflicto de clases inherente a su naturaleza de explotación y alineación, permanece neutralizado por un Estado que articula dentro de un marco normativo-jurídico, las estructuras discursivas de los procesos de coerción y socialización (consenso), que favorecen los intereses y necesidades sociales de las clases burguesas. La conclusión es que en la sociedad civil burguesa, la ideologización de los discursos sociales institucionalizados generan una alienación subjetiva del colectivo social que mantiene oculto su verdadero ser social impidiendo el desarrollo de su conciencia posible, sus estrategias de acción y lucha y la generación de una filosofía de la praxis.

Palabras clave: Estado, Sociedad Civil, Consenso, Ideología.

Some Analytical Consideration in Relation to the Concept of Civic Society in Antonio Gramsci

ABSTRACT

In this article the functions of consensus fulfilled by civic society in maintaining the hegemonic order of a capitalistic society are pointed out, especially in relation to their function in neutralizing citizen conflict and dissidence. In order to study Gramsci's arguments, we have created an hermeneutic of his concept of "civic society" according to the following objectives: i) it projects an ideological-cultural direction of capitalist hegemony; ii) it permits the organization of citizens according to class interests in order to regulate and administer productive processes (structures for value exchange), which justify the inter-structural inequalities between economy and society; iii) the conflict of classes inherent in its nature of exploration and alienation is neutralized by a State that articulates, within a normative juridic framework, the discursive structures of the processes of coercion and socialization (consensus), which favor the social interests and needs of the bourgeois class. The conclusion is that in bourgeois civic society, the ideolization of social institutionalized discourse generates a subjective alienation of the social collective that hides its true social being, impeding the development of its possible conscious, its strategies for action and conflict, and the generation of a philosophy of praxis.

Key words: State, Civic Society, Consensus, Ideology.

Introducción

En el pensamiento político de Marx, se encuentra la definición de Estado asociada a la violencia como fuerza de concentración y organización de la sociedad, bajo una acepción que lo interpreta relacionando lo político con lo económico, para definirlo como el ámbito en el que se desenvuelven los diversos intereses de las clases sociales de forma antagónica, Marx (1951). Esto, supone una lucha entre ellas por el ejercicio del poder político en cuanto que a través de éste, se logra el reconocimiento de la justicia y la equidad social. Empero, por ser el Estado el órgano del poder en su sentido coactivo, el enfrentamiento entre las clases por su obtención no parte de las mismas condiciones de igualdad social.

Estas desigualdades hacen que la intervención del Estado en las sociedades democráticas burguesas se constituya en la necesidad que tienen las clases dominantes de consolidar la acumulación no sólo de plusvalía (a través de la regulación y administración de los procesos productivos), sino de nuevos procesos hegemónicos por medio de los cuales las crisis del sistema (económica, política, socio-cultural) quieren ser justificadas como equilibrios inter-subjetivos, los cuales ocultan una conciencia del ser social desde un sistema económico-social que reifica su pensamiento y acción como consecuencia inherente a su naturaleza de explotación y alineación.

En la sociedad de clases, el conflicto que las caracteriza es inherente a su naturaleza de explotación y alineación en los procesos de producción, distri-

bución y consumo (estructura de intercambio de valor), creándose un sistema socio-económico basado en la inequidad distributiva de la riqueza generada. Sin embargo, éste puede permanecer neutralizado por medio de la actuación de un Estado social benefactor que organiza y articula, la integración de la sociedad civil, manteniendo los límites norma-jurídicos por medio de procesos de coerción y socialización (consenso) que tienden a favorecer las interpretaciones de las estructuras discursivas, que de los intereses y de las necesidades sociales hacen las clases burguesas y sus aliados para el ejercicio político y tecnológico del poder.

Para Marx (1978:25) la conciencia debe reflejar las relaciones sociales, pero en un sistema social basado en el conflicto, en los antagonismos y contradicciones de clase, ésta conciencia queda cubierta por la esfera de la ideología de los discursos sociales institucionalizados (con sus semánticas específicas) que abstraen y generalizan el interés de la clase dominante. En la sociedad burguesa avanzada se genera cada vez más una alienación subjetiva del colectivo social asalariado porque éste vive y piensa a partir de una conciencia que oculta su verdadero ser social, su situación objetiva dentro del sistema de capital abstracto, su papel de sujeto histórico y económico, sus posibilidades de acción y lucha.

En este sentido, el Estado es entendido como una expresión de la clase burguesa que lo determina en su praxis, para hacerse al mismo tiempo determinante en la reproducción de un modo de organización social de la producción,

constituyéndose así, como sustrato de su hegemonía. En otras palabras, el poder político no es más que la representación de los fines economicistas de ésta, quedando las otras clases -proletarias y trabajadoras- fuera de la acción política directa, ya que no poseen ni propiedad privada, ni capital, para aliarse con las clases dirigentes.

En consecuencia, el marxismo como teoría y praxis, tiene como proyecto develar la totalidad social capitalista, por medio de una racionalidad progresiva (Delgado Ocando, 1978) que de origen a un contrapoder para cuestionar, contestar y subvertir el sistema de representaciones ideológicas hegemónicamente instituido y que ha cohesionado de modo recurrente, la pluralidad de los espacios sociales y existenciales bajo la égida de las libertades públicas que concede la beligerancia burguesa, incluso para disenter.

La visión que tiene Marx del Estado, se expresa como fuerza de orden institucional y coacción social (Kohán, 1999). Por lo que sólo es superable a través de un cambio radical en la formación económico-social que le sirve de soporte y donde las clases burguesas son élites beneficiarias de este modelo de Estado, lo que viene a acentuar aún más la exclusión y marginalidad de los trabajadores. En Marx la revolución política es la única manera de lograr ese cambio, y para ello se requiere una contraviolencia revolucionaria capaz de lograr este propósito, lo que demanda la organización de una clase obrera y un partido político "anti status quo" que

permita la movilidad social y aglutine las fuerzas represadas de las clases explotadas en función de su liberación.

En la medida en que los sujetos de alienación logren reconocer su verdadero ser social, la clase que él es; entonces, la irracionalidad del sistema capitalista quedará evidenciada y devendrán conscientes de su alienación. Es decir, de acuerdo al pensamiento de Marx (1971-1976): el asalariado sabe que él es el forjador de la riqueza y no el capital, que él es el sujeto del trabajo y no el trabajo abstracto, que él es el dueño del producto y no el capitalista.

I. Fundamentación Teórica

I.1. De la crítica neo-marxista a la crítica marxista del Estado

En el análisis de Marx sobre el Estado, no se da suficiente cuenta de los mecanismos ideológicos de sometimiento social que adhiere la conciencia proletaria a los intereses y finalidades de la clase burguesa dirigente, que dirige a la sociedad en su aspecto cultural, simbólico, lingüístico, etc., produciendo la aceptación del efecto de "falsa conciencia" de la manera más sutil y refinada posible (Marx-Engels, 1971). Es decir, se produce un consentimiento entre los explotados y sus explotadores -de modo inconsciente-; según una voluntad colectiva inducida, se responde a los intereses de la clase dirigente. Esta fuerza de coacción y orden en la sociedad civil instaurada por las clases dominantes, es lo que Gramsci (1974) viene a definir como consentimiento: "coacción revestida de consen-

so", o lo que sería lo mismo hoy día: reprimir a través de un lenguaje social cuyos supuestos consensuales responden a los intereses ideológicos del sistema político instituido.

En Marx existe una identificación entre la sociedad civil y el momento estructural, que Gramsci identifica con el momento de la superestructura; por lo que la sociedad civil incluye en la teoría gramsciana (Márquez-Fernández, 1984) el complejo de relaciones ideológico-culturales que para Marx significaban relaciones materiales en tanto que pura naturaleza abstracta. Aún cuando Gramsci parte del carácter necesario del marxismo clásico, abre la posibilidad de la lucha política, más allá de la mera lucha de clases y constituye las bases para una práctica política de la democracia (Dussel, 2001: 194).

En esta concepción neo-marxista, se trasciende la alianza de clases y se convoca la voluntad colectiva para hacer nacer al sujeto político. De este modo Gramsci se convierte, al decir de J. Texier (1974), en un filósofo práctico de las superestructuras, pues deriva del poder del Estado dos estadios de poder: en cuanto que poder coactivo (aparato gubernativo) y poder consensual (sociedad civil), del que se vale la sociedad burguesa para ejecutar su dominio y evitar cualquier participación política que exceda los límites de su fuerza-coacción o fuerza-consenso. De esta manera los obligados socialmente al cumplimiento del sistema, no pueden controvertirlo o ponerlo en negación.

Gramsci al asumir la distinción categorial entre sociedad política y sociedad civil, intenta repensar el problema

desde otra perspectiva diferente a la hegeliana y a la marxista (Márquez-Fernández, 1984), aporte fundamental que hace más explicativa la teoría marxista del Estado en cuanto que el dominio particular de la superestructura -sociedad política/sociedad civil- ya no se presenta como simple alienación, sino como una realidad objetivante, devenida y gestada a partir de la irreconciliable contradicción clasista. El aporte de Gramsci está precisamente en la interdependencia estructural entre sociedad política y sociedad civil, que a través de su praxis sustenta al sistema de relaciones sociales de dominación, que se extiende y recubre todas las instancias de la vida social.

1.2. La hegemonía cultural y política de la sociedad civil

La hegemonía cultural y política de la sociedad civil se expresa como fundamento ético-cultural del poder que regula relaciones sociales de dominación para confirmarlas o repudiarlas. Gramsci (Márquez-Fernández, 1984: 55), emplea el término sociedad civil.

(...) en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la sociedad entera a través de la cual se realiza la dirección ideológica y política para difundir un sistema de creencias y representaciones cuya función directa o indirecta es reforzar su dominancia por medio de organizaciones privadas como la iglesia, las escuelas, entre otras.

A diferencia de Marx, Gramsci logra presentar en su análisis de la sociedad civil burguesa (Bononi, 1975), el desarrollo político e ideológico de la hegemonía en sus funciones universalizan-

tes de control social En la sociedad civil se hará viable un relativo pluralismo político que permite una conciencia de identidad ciudadana más proclive a la legitimidad del poder, por medio de la cual los actores sociales no se reconocen como pertenecientes a una referida clase social, sino como un colectivo humano que asume su realidad social como parte de una totalidad irreversible (Bobbio, 1977). Esto diezma sensiblemente la conciencia crítica de los subordinados al orden, para independizarse de una participación política comprometida con la ideología dominante. La tesis de una sociedad civil en la que se puede gobernar a la fuerza social productiva según los supuestos burgueses de las igualdades políticas y de los sacrificios comunitarios de los oprimidos, a favor de las élites dominadoras, ha logrado la regulación de las conductas sociales disidentes.

La tesis gramsciana del Estado como sociedad civil (Bononi: *op. cit.*), nos plantea el desplazamiento que logra la dirección hegemónica del Estado hacia el campo de lo público en el que la burguesía ejerce su soberanía ideológica para tratar de convencer a los ciudadanos excluidos que su participación alcanza un real protagonismo en las decisiones estatales, cuando en realidad son sujetos condicionados o determinados por quienes detentan el poder político y jurídico. De modo que la sociedad civil es el espacio cívico en el que la alienación ideológica asume plena presencia y vigencia (Gramsci, 1977), lo que contribuye notablemente al desarrollo de una opinión pública manipulada y mediada por el discurso de quienes modelan y

perfilan al Estado de acuerdo a sus intereses y necesidades, siendo entendido esto, incluso, como libertad de expresión y tolerancia en torno a la beligerancia inocua que acepta el "status quo".

1.3. El control hegemónico del Estado, la praxis y la conciencia social

El Estado hegemónico queda entonces, resguardado por un campo argumentativo y discursivo que favorece una especie de absolutismo político de la sociedad civil; es decir, el dogma que sin democracia representativa no hay sociedad posible y que una sociedad sin Estado es inconcebible (Anderson, 1978). Únicamente nuestra actuación dentro de las libertades públicas burguesas son las legales y legítimas. De manera que la idea abstracta de un Estado democrático representativo se convierte en un dogma de fe de la colectividad oprimida, quien considera que sólo a través de la figura del Estado demoliberal es alcanzable el desarrollo de una ciudadanía a la que todos tienen derecho, sin discriminaciones y exclusiones.

No obstante, se trata de que el consenso ideológico (Gramsci, 1966^a), transmitido a través de un lenguaje social comprometido con la formación económica y rentista del capitalismo -y que se reproduce en la sociedad civil-, pueda llegar a convencer y/o persuadir, que tal realidad es efectiva y suficiente para que cualquier ciudadano tenga acceso a los beneficios de la renta del capital y la plusvalía; es decir, que tengan libre acceso a la satisfacción que da el mercado y el consumo de la sociedad de masas. Obviamente, es innegable la

tolerancia que sostiene la sociedad demo-liberal en cuanto al “libre acceso al consumo”, pero eso no equivale en modo alguno a que se concedan los mismos derechos económicos, que resultan de la producción capitalista y que obliga a vender la fuerza de trabajo como mercancía para recibir los bienes de consumo en igualdad de condiciones preestablecidas por las leyes de la competencia del mercado. Esto quiere decir que el consenso en la sociedad civil burguesa es producido por la ideología, con el propósito de adecuar nuestras conductas a los fines de la lógica (irracional) del capital. En este caso, el intelectual será el encargado de cohesionar socialmente las diversas clases sociales en un proyecto hegemónico político (Gramsci, 1966b).

Para Gramsci, cuando el Estado se hace hegemónico (Kanoussi, 2005), es porque se ha convertido en una estructura de cohesión social casi infranqueable, pues está orientado en las dos direcciones que proyectan su fuerza de poder: el consenso ideológico como fuerza inconsciente para el acuerdo del dominio político, y la coacción, cuando falta o falla el consenso, como violencia expresa o abierta, en cuanto que fuerza compulsiva que restaura el orden entendido o preconcebido como legítimo. Esta es la realidad de los principales Estados democráticos modernos, que han licenciado a una potencial opinión pública como mediación consensual para superar los conflictos y desigualdades, sólo con el objetivo de lograr parciales y fragmentadas reconciliaciones entre las clases subordinadas con las dirigentes; precisamente, a partir de aquellos be-

neficios de reivindicación económica que es capaz de conceder el sistema de dominio y explotación para atenuar la complejidad de sus crisis orgánicas.

Es por ello que la definición gramsciana de hegemonía es de extrema claridad y actualidad, en cuanto que entiende que el Estado es hegemónico porque simultáneamente es un espacio político de coacción y un espacio societal de consenso (Texier, 1974). El Estado es entendido, entonces, como una instancia que estructura el poder de la clase dirigente con respecto a sus opositores o aliados, con suficiente capacidad persuasiva para influir ideológicamente en las creencias y representaciones de los subordinados. Este aparato ideológico y represivo que maneja las instituciones jurídicas y políticas bajo el esquema dualista de dirigentes/dirigidos, tiene como estrategia mantener su posición de mando ejerciéndola a todos los niveles. Por ello, la sociedad civil continúa siendo un orden de coacción-represión ideológica; confirmando con esto que el sistema político liberal burgués es un sistema de convivencia ciudadana falsamente democrático, ya que la democracia liberal parte de la ficción de un individualismo total y pleno, “libre” para la aceptación y/o el acceso a la economía de consumo, pero sin poder liberarse de ella de ningún modo.

1.4. La sociedad civil: lugar de la conflictividad consensuada

El carácter superestructural que le otorga Gramsci a la sociedad civil (Jakubowski, 1976) nos permite entender cómo y por qué, ésta deviene por medio de procesos de crisis y contradiccio-

nes inherentes de la propia naturaleza de explotación del modo de organización social de la producción y que no pueden ser superadas, a menos que se dé un cambio en las prácticas políticas del ejercicio del poder y desde allí, lograr la reformulación antihegemónica: función de los intelectuales orgánicos, que legitiman las bases socio-culturales en cuanto tal y coadyuvan a una libertad ciudadana de auténtica participación social (Delgado Ocando, 1978; Bernard, 1988).

De modo que los individuos en cuanto que personas particulares, son los funtores del orden social colectivo en el que se deben encontrar y enfrentar las diferencias de opiniones y las diferencias de clases, para cancelar los registros ideológicos que ocultan las condiciones subjetivas de la alienación. La sociedad civil pasa por la disidencia y la crítica ciudadana para medir el grado de su legitimidad política, pero también pasa por una constatación de orden ético-político que indaga sobre los valores morales que se pregonan en ella de forma universalizante y que de ningún modo han sido aplicables en el capitalismo a los ciudadanos reales y concretos.

En este orden de ideas, Gramsci reconoce que el Estado hegemónico cumple un propósito ético-político en la vida del ciudadano, en la medida que cumple una de sus funciones más importantes: elevar a la gran masa de la población a un cierto nivel cultural y moral. No obstante, éste debe corresponderse necesariamente a las relaciones de desarrollo de las fuerzas productivas y por consiguiente al interés de las clases dominantes (Gramsci, 1977).

Esta afirmación tiene un gran valor teórico y estratégico en la filosofía de la praxis de Gramsci, pues es el tragaluz que va a permitirnos visualizar la homogeneidad estructural de la dominación.

Al acentuarse la crítica en la esfera ético-política del poder, se pone al descubierto que las crisis orgánicas no sólo son de legitimación política, sino de pérdida de las identidades públicas por un déficit de la conciencia obtenida por la cosmovisión del mundo que se ha establecido; entonces, el universo de las valoraciones con las que el orden se impone pueden terminar siendo desacreditadas por la desobediencia ciudadana de la mayoría popular marginada.

La globalización de la ética burguesa y sus formas políticas, crea la expectativa por parte de quienes ven como irrealizable tal proyecto burgués de vida, de llevar a cabo -por falso- un cuestionamiento de los principios abstractos y uniformes de tal ética. Lo contrario supondría que la sociedad burguesa evolucionaría por sí sola y naturalmente hacia una sociedad sin otra clase que no fuera la suya; es decir, sólo de dominadores, cuestión completamente absurda e ilógica. El proyecto ético-político del Estado hegemónico (Gramsci, 1966b), sólo busca cumplir una vez más, con el control social impuesto por vía de los consensos ideológicos que sirven de refuerzo a los sistemas de representación simbólicos de la burguesía.

Sin embargo, entendemos que si un sistema se conserva variando tanto sus límites como sus identidades se vuelve impreciso (Tomé, 2004). Además, las estructuras normativas siguen

en el sistema socio-cultural una lógica propia, que no puede ser manipulada completamente por el sistema político. El desarrollo de la racionalidad moral en la sociedad civil, podría ir configurando estructuras motivacionales que entren en conflicto con las estructuras políticas de la sociedad, pudiendo darse el paso a una política basada en la discusión racional y pública sobre la forma en que queremos y podemos vivir.

1.5. El intelectual orgánico y su rol en la construcción política de la filosofía de la praxis

La presencia del intelectual orgánico (Gramsci, 1966a) en el proceso de interpretación del consenso producido al interior de la sociedad civil burguesa, como una figura desideologizadora, desmitificadora de la hegemonía, hace posible que el proyecto de una filosofía de la praxis y de la crítica sea realizable por el colectivo subordinado (Gramsci, 1976). El intelectual, es quien está vinculado directamente con la gestión y administración de las ideas del mundo de la vida de los ciudadanos, con las valoraciones y los juicios de certeza que sobre la realidad del mundo se proponen. Lo que Gramsci pone de relieve es que el intelectual, es quien le da consistencia y coherencia a las ideologías de la sociedad y la discusión sobre la aplicación y aceptación de éstas, (Sacristán, 1998).

En otras palabras, el intelectual orgánico es un referente liberador de la filosofía de la praxis, en él se conjugan las potencialidades de un discurso emancipador contrario al del lenguaje ideológico y por lo tanto, toma de conciencia desalienada a partir de la cual el colecti-

vo subordinado entiende y puede cumplir su rol político a través del disenso público con respecto a la dirección cultural de la hegemonía. Así, se favorecen las condiciones para la emergencia de actores sociales reprimidos y fuerzas políticas proclives al cambio estatal e institucional (Piotte, 1973).

Los intelectuales orgánicos cumplen el papel de “desestabilizadores del sistema”, en cuanto al adoctrinamiento ideológico del que se vale el consenso para inducir las conductas populares. En tal sentido, ellos revelan la ligazón entre los momentos de la esfera productiva con los de la superestructura, articulando los diferentes momentos estructurales de ambos niveles, con lo político, social, militar, estratégico, etc.

Así, dan la visión dialéctica de un movimiento en el que los tiempos sociales son correlatos los unos de los otros, con lo cual se alcanza una visión de conjunto, una conciencia de totalidad del sistema, que apunta necesariamente a un cambio en las regulaciones del movimiento productivo, o leyes de la producción capitalista y de la sociedad civil ideologizada (Sacristán, 1998).

La filosofía de la praxis de Gramsci es el camino hacia un auténtico Estado ético (Gramsci, 1970), en el que la ciudadanía civil se autorregula por medio de normas cuyos principios de valoración política parten de los propios ciudadanos, sujetos de éstas, sin coacciones y represiones, en libertad discursiva, argumentativa y comunicativa, que les permita organizar un discurso social en donde el consenso no sea ideológico, sino dialógico; y en cuanto tal, un momento para ejercer públicamente

las libertades ciudadanas sin restricción de ninguna clase.

Es pasar de la esfera abstracta, general, reificada, de la sociedad civil del Estado burgués, a la esfera concreta y libertaria de la sociedad civil autónoma y participativa. Es la puesta en marcha de un proyecto social de cambio institucional y estructural, que parte del concepto de política comprendido como práctica social humanizadora de los individuos reales, que tiende a recuperar desde las bases productivas de la sociedad el derecho a la vida de los injustamente desasistidos por la legalidad burguesa. Se trata entonces, de un proceso dialéctico e histórico que promueve la reabsorción del Estado en un modelo de convivencia civil en el que el carácter alienado de lo político debe desaparecer por completo.

2. Conclusiones

2.1. La construcción de la hegemonía

La instancia política y civil de dominación en el Estado moderno y el cuestionamiento que se le hace a la racionalidad medio-fin como condicionalidad pragmática del desarrollo de la sociedad burguesa que caracteriza al actual modo de producción del capitalismo avanzado (Habermas, 1975); son los temas centrales que debemos plantearnos para realizar el análisis dialéctico de cómo se estructuran las relaciones ideológicas y de legitimación en las formaciones societales basadas en la reproducción del capital, dirección ética y

cultural, control y mando, de los dominadores (Gramsci, 1977).

La intervención del Estado en las sociedades democráticas burguesas avanzadas en la regulación y administración de los procesos productivos (estructuras de intercambio de valor), viene a consolidar la acumulación no sólo de plusvalía, sino de nuevos procesos hegemónicos por medio de los cuales las crisis del sistema (económica, política, socio-cultural) quieren ser justificadas como equilibrios inter-subjetivos y dentro de los cuales la existencia humana se hace cada vez más reificante.

2.2. El marxismo como Filosofía de la praxis

El proyecto teórico y práctico de Gramsci es develar la totalidad social capitalista, por medio de una racionalidad progresiva. Ésta práctica política es la genuina filosofía de praxis (Gramsci, 1976) consecuencia y resultado de una lucha, en términos anti-hegemónicos, contra las filosofías sociales de un Estado y un Derecho basado en la servidumbre de la alteridad del ser.

La filosofía antihegemónica devendrá conciencia social desideologizada (Márquez-Fernández, 1986), proyecto de nuevas formas de la relacionalidad individual con el Otro, sin los contenidos sociales reificantes que resultan de la explotación del proceso de producción. Actividad de los seres humanos en un horizonte existencial y material-histórico de auténtica libertad y autorrealización, proyección utópica (Bloch, 1976), donde la genuina convivencia concreta

se de en la comunidad como organización que restablece la unidad ontológica del individuo y la existencia genérica del hombre. Sólo así, la comunidad en tanto orden colectivo y autónomo de la racionalidad humana puede hacerse presente y presentarse como modelo superador de la sociedad civil burguesa.

2.3. La conciencia social posible

Para autores como Delgado Ocando (1983); Javier Sasso (1980) y Henri Lefebvre (1979), la “conciencia social posible”, es la superación de la conciencia atribuida (alienada); o sea, es la conciencia social no ideológica, capaz de captar el proceso de vida real tal y cual él se produce, sea en términos de explotación, de conflictos, o de legitimaciones, capaces de prefigurar el imaginario social y político cuyo referente de clase concuerda con las relaciones hegemónicas que sustancializa el poder de mando y dirección del Estado.

La conciencia atribuida es, por el contrario, como dice J.M. Delgado Ocando (1983: 66)- el desarrollo del ser social dado sin referencia consciente de la clase que lo produce, por lo cual el acceso del proletariado a una conciencia concreta de la totalidad social está mediado por los aparatos ideológicos del Estado. Frente a la falsa conciencia que sublima y justifica la coerción legitimando la dominación ideológica de la clase dirigente, la conciencia posible es el origen de una filosofía antihegemónica que entiende a la sociedad burguesa como el resultado de la propiedad privada y de los medios de comunicación.

2.4. Totalidad social y libertad

Si remitimos la conciencia a la totalidad social, se descubren las ideas, los sentimientos, valoraciones, sistemas de creencias, etc., que tendrían los hombres -contenidos por esa totalidad- en una determinada situación; y los intereses producidos desde ella, tanto respecto de la acción inmediata de los individuos, como de la estructura de la sociedad en general, coherente con esos intereses. O sea, las ideas están adecuadas a su situación objetiva. De modo que estas ideas vitales, fundamentales, se derivan de la posición de clase que asumen los hombres en el proceso de la producción (Marx, 1971: 25 ss). Así la conciencia posible del colectivo social, alienado por los procesos de intercambio y consumo, es la que les podría revelar el origen de su referencia de clase explotada con respecto a la clase que se impone como dominante (Márquez-Fernández: 1981).

Se hace necesaria, por consiguiente, una objetiva perspectiva histórica sobre las particulares necesidades e intereses del colectivo social y los sistemas distributivos con los cuales se aspira a satisfacer las desigualdades sociales, neutralizadas por la falsa conciencia.

Podríamos admitir que la emergencia de una conciencia posible (gestada y proyectada) nacida de la desesperación, angustia, que viven y soportan las clases asalariadas en una sociedad controlada por la representatividad democrática que la legitima, es probable gracias a la crítica ideológica a las diversas formas de alienación. Las nuevas formas de alienación producidas por la

"industria cultural" -señalada por Adorno- de la sociedad de consumo individualista no dejan dudas.

Sin la conciencia posible no se puede gestar otra situación, condición, que desarticule los poderes y sus formas de sumisión. El encuentro con nuestra conciencia desgarrada, es la primera certeza de la conciencia posible y la posibilidad de des-totalización de la totalidad social burguesa.

Se puede observar que este reconocimiento de la alienación del ser social por parte del proyecto antihegemónico de la filosofía, no puede quedar limitado a la denuncia del conflicto que subyace en las formas representativas de la legitimidad burguesa; muy por el contrario, el proyecto antihegemónico hace del reconocimiento del ser de clase y de su alienación, una toma de conciencia para la teoría de una práctica liberadora. O sea, que plantea una verdadera supresión y superación del conflicto de clases, y la restitución del verdadero ser social del hombre como la realización plena de la humanidad. Marx, lo entendía al expresar que "(...) cuando con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas, entonces, el libre desenvolvimiento de cada uno será condición del libre desenvolvimiento de todos" (Marx 1971-1976: 112).

En consecuencia, el desarrollo de una conciencia posible de clase dependerá de los individuos y su relación con la producción y con la clase política dirigente, de las crisis producidas por el conflicto de la satisfacción de las necesidades, su relación directa con el aumento del tiempo libre y la plusvalía, con la

objetivación de la ciencia y la tecnología en los productores; pero además, con el modo de participación de los productores inmediatos en la conformación y ejecución de un plan socializador que posibiliten cuestionar los fundamentos históricos, ideológicos y filosóficos de la concepción burguesa de la sociedad.

2.5. La práctica antihegemónica

Las praxis sociales que porta la filosofía del colectivo social desideologizado (conciencia anti-ideológica) es la constitución de su propia conciencia de clase explotada, pero, y esto es lo fundamental, también es teoría de la sociedad burguesa (crítica ideológica) y sus formas de legitimación, y el develamiento de sus prácticas significantes, que como clase dominante impone y justifica.

Al acentuarse las crisis de racionalidad y de legitimidad en la sociedad burguesa como resultado de la inequidad social en la distribución de riquezas, también se acentúa la urgencia que nos convoca a construir los espacios de disidencia-libertad que nos otorga la conciencia posible como una praxis des-vinculante de los medios de coerción, represión y consenso institucional. Es decir, se busca restituirle al auténtico sujeto social la acción concreta para liberarse de las determinaciones, propiedades y relaciones de dominio que se han tejido desde los aparatos ideológicos del Estado burgués.

Sólo la conciencia posible es el punto de partida, ya que el hombre no se comporta sólo respecto de su entorno, sino también respecto de sí mismo, respecto de su propia actividad vital. Este colectivo social desi-

deologizado debe hacer de su actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia. Entonces la liberación propugnada por la filosofía de la praxis (antihegemónica) aparecerá como un principio, capacidad humana de trascenderse, de transformarse, rebasarse constantemente, de ser en el eterno movimiento del devenir, de transformar su propia naturaleza mediante una actividad consciente.

La racionalidad de una sociedad basada en el capital abstracto no ha hecho posible este proyecto de lo humano como realizable; de lo que se trata entonces, a pesar de la crisis del socialismo real (Héller-Feher, 1981), es de sustraer al hombre abstracto del capital de su ontologizada alienación (ideológica, lingüística, política, etc), superando con ello las formas hegemónicas que caracterizan a la sociedad civil burguesa post-industrial del capitalismo neoliberal.

Referencias Bibliográficas

- Anderson, Perry (1978). **Sur Gramsci**. Maspero, Paris.
- Bernard, Brigitte (1988). **La instancia política en el concepto gramsciano de sociedad civil**. IFD, Universidad del Zulia.
- Bononi, Giorgio (1975). La Theorie gramscienne de l'Etat. **Les Temps Modernes**. n° 343, Paris.
- Bobbio, Norberto (1977). Gramsci y la concepción de la sociedad civil. En: AA. VV (1977): **Gramsci y las ciencias sociales**. PyP, N° 19 México.
- Bloch, Ernest (1976). *Le Principe d'Espérance*. 2 Vols. Gallimard, Paris.
- Delgado Ocando, José Manuel (1978). **Hipótesis para una filosofía antihegemónica del Estado y del Derecho**. Universidad del Zulia, Maracaibo.
- Delgado Ocando, José Manuel (1983). **Comunidad y conciencia Posible. Aproximación a una filosofía materialista de la comunidad**. Cuadernos de Trabajo N° 35. IFD, LUZ.
- Dussel, Enrique (2001). **Hacia una filosofía política crítica**. Desclee, España.
- Gramsci, Antonio (1966a). **Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce**. Einaudi, Turín.
- Gramsci, Antonio (1966b). **Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura**. Ed. Einaudi, Turín.
- Gramsci, Antonio (1974). **Écrits politiques**. 2t. Gallimard, Paris.
- Gramsci, Antonio (1976). **Introducción a la filosofía de la praxis**. Península, Barcelona.
- Gramsci, Antonio (1977). **Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno**. Riuniti, Roma.
- Habermas, Jürgen (1975). **Crisis de legitimación en el capitalismo tardío**. Amorrortur, Buenos Aires.
- Héller, A y Feher, F (1981). **Marxisme et Démocratie. Au-delà du "Socialisme Réel**. Maspero, Paris.

- Jakubowski, Franz (1976). **Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire**. Études et Documentation Internationales (EDI), Paris.
- Kanoussi, Dora, ed. (2005). **Poder y Hegemonía Hoy: Gramsci en la Era Global**. Plaza y Valdés Editores México.
- Kohán, Néstor (1999). **Marx en su (tercer) mundo. Hacia un socialismo no colonizado**. Biblos, Argentina.
- Lefebvre, Henri (1979). **La Conscience Mistifiée**. Sycomore, Paris.
- Márquez-Fernández, Álvaro (1981). Estado y poder en Gramsci, **Revista de Filosofía**. N°: 4-5, Centro de Estudios Filosóficos, LUZ, Maracaibo.
- Márquez-Fernández, Álvaro (1984). Antonio Gramsci. Teoría y Crisis del Estado. **Cuadernos de Filosofía**. N° 3. Escuela de Filosofía-Centro de Estudios Filosóficos, LUZ, Maracaibo.
- Márquez-Fernández, Álvaro (1986). **Éléments pour une analyse du discours idéologique**. Memoria de D.E.A Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, Paris.
- Marx, Karl (1946). **Crítica a la filosofía del Estado de Hegel**. Ed. Política, La Habana, Cuba.
- Marx, Karl (1951). Manifiesto del partido comunista. En: **Obras Escogidas**. 2 tomos, t. I. Moscú.
- Marx, Karl (1971-1976). **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse: 1857-1858)**. t.2. S. XXI. México.
- Marx, Karl; Engels, Federico (1971). **La ideología alemana**. Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, Uruguay.
- Piotte, Jean-Marc (1973). **El pensamiento político de Gramsci**. Buenos Aires, Argentina.
- Sacristán, Manuel (1998). **El orden y el tiempo**. Trotta, España.
- Sasso, Javier (1980). **Totalidad Concreta y Conciencia Social Posible**. OLJS, Valencia.
- Texier, Jacques (1974). Notes sur Gramsci. **Cahier du Centre d'études et de recherches marxistes**. N° 117, Paris.
- Tomé, José Lorenzo (2004). **Las identidades. Las identidades morales y políticas en la obra de Jürgen Habermas**. Biblioteca Nueva, España.