

Hegemonía y totalidad ética. La dimensión antimoderna de la hegemonía gramsciana

Jorge Álvarez Yágüez*

Recibido: 21-06-2021 / Aceptado: 04-11-2021

Resumen. Sostenemos la tesis de que el concepto de hegemonía que desarrolló Gramsci es deficiente en dos puntos claves: en dar cuenta de los modos de integración característicos de las sociedades complejas, y en su proyección respecto a la construcción de la sociedad futura. Los dos aspectos están relacionados en cuanto que uno y otro remiten a la concepción de una totalidad ética, vertebrada por una concepción del mundo. El concepto de hegemonía, según esto, debiera superar su honda dimensión eticista. Para la exposición de esta tesis hacemos una confrontación de la posición gramsciana con las observaciones de la gran sociología clásica (Durkheim, Weber) y particularmente con los enfoques de Habermas y Rawls.

Palabras clave: eticidad; totalidad ética; Estado integral; integración social; pluralismo; universal; concepción del mundo.

[en] Hegemony and Ethical Totality. The Anti-modernist Dimension of Gramscian Hegemony

Abstract. We maintain the thesis that the concept of hegemony developed by Gramsci is deficient in two key points: in terms of explaining the modes of integration characteristic of complex societies, and in its projection regarding the construction of future society. The two aspects are related in that both refer to the conception of an ethical totality (Hegel), vertebrated by a worldview. The concept of hegemony, according to this, should overcome in a radical way its deep ethicist dimension, its substantial ethos. For the exposition of this thesis, we make a confrontation of the Gramscian position with the observations of the great classical sociology (Durkheim, Weber) and particularly with the approaches of Habermas and Rawls.

Keywords: Ethicity; Ethical Totality; Integral State; Social Integration; Pluralism; Universal; Worldview.

Sumario: 1. Gramsci y la teoría social. 1.1. Sobre la integración en la sociología clásica. Durkheim y Weber. 1.2. Algunos desarrollos posteriores. Habermas y Rawls. 1.3. Reconstrucción de la posición gramsciana ante esta problemática. 2. La dimensión no cuestionada de la hegemonía. Bibliografía.

Cómo citar: Álvarez Yágüez, J. (2022) Hegemonía y totalidad ética. La dimensión antimoderna de la hegemonía gramsciana. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 25(3), 343-359. <https://dx.doi.org/10.5209/rpub.76673>

Si hay algún concepto que puede articular la aportación original del gran pensador sardo este es sin lugar a duda el de *hegemonía*, que en él alcanzó una magnitud y densidad sin par hasta ese momento. Múltiples críticas, con todo, se han hecho del mismo. La realizada otrora por Laclau y Mouffe, afectó fundamentalmente a los presupuestos marxistas del concepto, no a este en sí, a lo que podía significar una cierta filosofía de la historia, basada en la determinación de la instancia económica y en la formulación de una clase que encarnaba el universal; pero la comprensión alternativa que del concepto de hegemonía se proponía significaba, en realidad, un hondo adelgazamiento del mismo en que su densidad quedaba expurgada y reducida poco menos que a un depurado mecanismo de equivalencias de las demandas no ad-

mitidas por las instituciones. Fuera lo que fuese de esta crítica, lo que mostraba era un intento de recaptación de la hegemonía para hacerla más acorde con las exigencias de lo que se formulaba como *democracia radical*, en la que la *política* misma venía a identificarse con ella¹.

A veces, de forma errónea, la revisión de Laclau y Mouffe se ha tomado sin más como concepción canónica de la hegemonía, y se ha convertido en el objeto de las críticas dirigidas simplemente al concepto. Sea como fuere, desde la perspectiva genérica del diverso enfoque de posthegemonía se han hecho también numerosas críticas, que el artículo reciente del reconocido especialista gramsciano, Peter Thomas, recoge en actitud polémica², desde las que, como la del siempre incitante John Beas-

* E-mail: jorgealvarezyaguez@edu.xunta.es

¹ El lugar por antonomasia de esta crítica es: E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985. He presentado una crítica a esta concepción en "The Limits of the Concept of Hegemony. Gramsci and Laclau-Mouffe", en G. Marramao (ed), *Interregnum. Between Biopolitics and Posthegemony*, Milano, Mimesis, 2020.

² P. Thomas, "After (post) hegemony", *Contemporary Political Theory*, 20 (2), 2021, pp. 318-340.

ley-Murray³, señalan una carencia en lo que se refiere al registro de aquellos verdaderos elementos que mueven a los agentes sociales, que no serían tanto del orden de la representación como del de las pulsiones y deseos, a las como la de Alberto Moreiras⁴, referente bien conocido, especialmente en el latinoamericanismo pero no solo, quien ha sido de los primeros en impulsar la categoría de posthegemonía, y quien, desde un fondo heideggeriano y derridiano, hace un planteamiento más radical al respecto, pues sostiene firmemente que no cabe uso alguno del concepto de hegemonía toda vez que comporta una afirmación de poder, se quiera o no; la formulación gramsciana en que quiere enfatizarse el elemento consenso, no significaría, desde su punto de vista, sino una forma, acaso más sutil, de dominación, perfectamente reductible a la maquiaveliana de fuerza y engaño, león y zorra.

No son estas críticas, ni mucho menos, las únicas, sino algunas de las que en los últimos tiempos han sido, por unos motivos u otros, reiteradamente visitadas⁵. Lo que aquí vamos a esbozar se distingue de todas ellas; no pretende una negación total de la pertinencia de la categoría gramsciana, sino que quiere introducirse en ella para mostrar una limitación capital que sería preciso superar. Es esta la que denominaremos en general *eticismo*, en su significación hegeliana, y que consideramos afecta tanto a la dimensión *analítica* del concepto en tanto que herramienta para dar cuenta de la dominación asentada de una clase, la burguesía, como a su dimensión *normativa* o proyectiva, de medio estratégico para una alternativa a lo existente. Entendemos por eticismo la comprensión de la integración social como debida a los lazos revestidos por creencias, valores, pautas o normas compartidas. El término lógicamente reenvía al concepto hegeliano de *Sittlichkeit* (eticidad), con el que se significaban estructuras morales objetivadas cuyos campos eran la familia, la sociedad civil y el Estado, teniendo a la primera y a las corporaciones de la sociedad civil como basamento o “raíz ética del Estado” (*sittliche Wurzel des Staats*)⁶. En cuanto que esto afecta al concepto de hegemonía, igualmente implicará en su grado a los numerosos conceptos con los que está articulado (Estado, bloque histórico, voluntad colectiva, etc). Si esta tesis es correcta, el problema que se nos plantea es que el concepto de hegemonía se vería en dificultades para explicar en su conjunto los diversos modos de integración de las

sociedades complejas e igualmente se resentirá a la hora de ofrecer una alternativa a sus patologías que sea compatible con lo más característico e irrenunciable de las mismas, a saber: el carácter tendencialmente universal de su potencial normativo así como la condición de su pluralidad. Para abordar la cuestión situaremos en primer lugar la posición de Gramsci en relación con la perspectiva de los clásicos de la sociología, lo que nos exigirá un breve apunte respecto de la sociología que le fue contemporánea, especialmente referido a Durkheim y Weber (1.1); prorrogaremos ese punto con una igualmente corta apreciación acerca del desarrollo ya muy posterior de Habermas y Rawls (1.2); a continuación expondremos el eticismo gramsciano (1.3) y dejaremos finalmente así precisada su dificultad (2).

1. Gramsci y la teoría social

1.1. Sobre la integración en la sociología clásica. Durkheim y Weber

No es nueva la visión de que el nacimiento y desarrollo de la gran sociología ha ido ligado a la configuración e inestabilidad de la sociedad burguesa. Sus problemas giraban, en definitiva, sobre cómo se constituía un nuevo orden bien distinto al anterior y las fisuras y tensiones, las dificultades de estabilidad de esa nueva configuración. Los naturalizantes pasos iniciales de A. Comte y H. Spencer se situarían en esa línea, que toda la crisis del XIX, y particularmente ese último periodo que va de la Comuna a la Revolución rusa, no haría sino acentuar en una dirección de constatación de las nuevas dificultades. Los trabajos de la segunda gran hornada de la sociología, de F. Tönnies, G. Simmel, E. Durkheim y M. Weber, denotarían claramente esto último. J. C. Portantiero hace tiempo, situaba la elaboración gramsciana en ese mismo contexto, para observar su original respuesta a una problemática de cierta similitud.

Si hubiera que encontrar, entre tantos otros, un rasgo para definir la crisis cultural del 900, ese podría ser el sentimiento, en la conciencia de la intelectualidad, de la pérdida de la noción de totalidad de la vida. Nietzsche —tan influyente en la maduración del pensamiento de Max Weber— fue el máximo profeta de esos tiempos de desencantamiento, de fragmentación, de

³ J. Beasley-Murray, *Posthegemony: Political theory and Latin America*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010 (hay versión española en Paidós).

⁴ A. Moreiras, *Línea de sombra: El no sujeto de lo político*, Santiago de Chile, Palinodia, 2006; *The exhaustion of difference*, Durham, Duke University Press, 2001; “Posthegemonia, o más allá del principio del placer”, en R. Castro Orellana (ed.), *Posthegemonia. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, pp. 125-140; “Hegemony and Kataplexis”, en G. Marramao (ed.), *Interregnum. Between Biopolitics and Posthegemony*, Milano, Mimesis International, 2020, pp. 49-60.

⁵ P. Thomas recopila otras críticas situadas en el marco posthegemónico, como, por ejemplo, la de B. Ardití (Arditi, “Post-hegemony: politics outside the usual post-marxist paradigm”, en *Contemporary Politics*, 13(3), 205-226). Otros trabajos sobre posthegemonía pueden verse en el dossier coordinado por A. Moreiras en *Debats*, 128, 2015; en el dossier de *Políticas de la memoria*, 16, 2016; en el libro ya citado coordinado por R. Castro Orellana; en el libro también citado que edita G. Marramao; Gareth Williams, que tiene trabajos en los dos libros colectivos mencionados, se ocupa también de la perspectiva posthegemónica en la primera parte de su último libro: *Infrapolitical Passages*, New York, Fordham U. Press, 2021.

⁶ Para el concepto de *Sittlichkeit* el lugar canónico es la tercera parte de *Los principios de la Filosofía del Derecho*. La calificación de raíz ética del estado aparece en el parágrafo 255.

disgregación. Dos empresas teóricas buscaron superar las fracturas de la desintegración: la sociología académica en los tiempos de su segunda fundación (hasta llegar a mediados de los 30 a la construcción del edificio conceptual de Parsons) y el llamado “marxismo occidental” emblematizado en las figuras de Geörgy Lukács y Antonio Gramsci⁷.

Que la vida ya no moraba por más tiempo en el todo fue la expresión nietzscheana de lo que el mismo Hegel vio como quiebra de la *totalidad ética* (*sittliche Totalität*), a lo que tanto la filosofía como la sociología trataron de responder. Como sabemos, la línea de respuesta de la sociología fue intentar comprender qué constituía la especificidad del nuevo orden social burgués, cual era la materia que lo cimentaba, que integraba el conjunto de las relaciones sociales. Para ello, por lo general, se optó por el método consistente en construir un tipo o figura que diese cuenta de la integración en las sociedades previas, premodernas, frente al que definir la sociedad objeto de preocupación, la nuestra. De ese modo, las contraposiciones tendentes al binarismo se multiplicaron. La pareja categorial de opuestos de Ferdinand Tönnies entre Comunidad (*Gemeinschaft*) y Sociedad (*Gesellschaft*), que tanta discusión generó hasta hoy, por mucho que se replanteara, no dejó de ser retomada, de un modo u otro, por sus mismos críticos. Los rasgos de constitución de la comunidad, definida por su holismo, pertenencia, afectividad, naturalidad, regida por una denominada Voluntad esencial (*Wessenwille*) contrastaban con los analíticos, decisionistas, artificiales, racionalistas, individualistas, de la sociedad, regida por una voluntad distinta, una Voluntad arbitraria o racional (*Kürwille*)⁸. El carácter de abrigo compacto que encontraba el sujeto en la primera tenía su réplica en la exposición vulnerable de un sujeto individuado, movido por su libertad subjetiva en la segunda. Al organicismo de aquella se le oponía el mecanicismo de esta. Durkheim, que fue de los primeros en saludar positivamente la obra de Tönnies, cuestionaba una tan radical división, aun a pesar de que el filósofo social alemán, hiciera un intento tras otro de que aquellos dos tipos ideales se tomaran como tales, no como dos realidades empíricamente aislables y, en consecuencia, se observaran elementos de un tipo y de otro en las mismas sociedades, particularmen-

te, en las complejas o modernas. En cualquier caso, Durkheim tomó mucho de la obra de aquel joven que rápidamente ganaría gran prestigio, y en su planteamiento de la célebre distinción entre los dos tipos de solidaridad o integración que distinguen a lo que él llamaba sin ambages sociedades inferiores o primitivas o simples frente a las modernas o complejas, a saber, la *solidaridad mecánica* y la *solidaridad orgánica*, por mucho que los adjetivos se invertían respecto a Tönnies, la similitud era evidente⁹. La solidaridad mecánica, identificatoria de las sociedades simples respondía a una débil *división del trabajo*, a ámbitos repetidamente segmentados, homogéneos, de absorción de los sujetos por lo colectivo, que dominaba las pautas de actuación respecto de lo que denominaba “sentimientos colectivos” (respecto a la nación, a la religión, al ámbito doméstico, al sexo, etc)¹⁰. En sociedades de fuerte división del trabajo ese peso se aligeraba enormemente, aparecía, en correlación, una fuerte individuación y diferenciación de los componentes sociales; al tiempo, la cosmovisión religiosa, la relevancia de lo sagrado se retiraba, siendo sustituido en sus efectos cohesionadores por algo que ya no pertenecía directamente al espacio de la conciencia, como era la interdependencia que la misma división laboral creaba.

El tipo de integración de la nueva sociedad era de carácter orgánico. El progreso de la “solidaridad orgánica” implicaba, pues, un debilitamiento creciente de la “conciencia colectiva”. Esta “consiste, cada vez más, en maneras de pensar y de sentir muy generales y muy indeterminadas, que dejan lugar libre a una multitud creciente de disidencias individuales”¹¹. Los efectos de la acción misma son los determinantes de la integración, el hecho mismo de la “densidad dinámica”, esto es, del mayor número de interacciones, de las sociedades complejas; el efecto de la interdependencia más amplia, proyectada, por la división del trabajo, a un número mayor de personas, las consecuencias del beneficio del intercambio, de la complementariedad, de las convergencias funcionales. La *densidad material* de las sociedades desarrollada con el incremento de la concentración de población, que multiplica los lazos, las interacciones, los contactos, constituía ya de por sí una *densidad dinámica o moral*¹².

Las nociones de *equilibrio* y *anomia* eran claves en el análisis de la solidaridad¹³. La solidaridad or-

⁷ J. C. Portantiero, “G y la crisis cultural del 900: en busca de la comunidad”, tesis presentada al Convegno Internazionale di Studi “Gramsci e il Novecento”, Fondazione Istituto Gramsci, Calgari, Italia, abril de 1997, en *Revista Sociedad*. 11, 1997; <https://www.elhistoriador.com.ar/gramsci-y-la-crisis-cultural-del-900-en-busca-de-la-comunidad/>; cf. también, *Los usos de Gramsci*, México, Folios, 1983, cap I, pp. 9-65. También M. F. N. Giglioli hace una semejante contextualización: M. F. N. Giglioli, *Legitimacy and Revolution In A Society Of Masses. Max Weber, Antonio Gramsci, and The Fin-De-Siècle Debate On Social Order*, Transaction Publisher, London, 2013.

⁸ Tomamos en este punto –no en otros– la versión de los términos dada por J. F. Ivars, el traductor al español de la obra de F. Tönnies: *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península, 1979. La contraposición entre las dos categorías sociales centrales es expuesta a lo largo de las dos primeras secciones del primer libro de los tres en que se divide la obra; a la diferencia de las dos voluntades se dedica el libro segundo.

⁹ E. Durkheim, *De la division du travail social* (1893), citamos por la edición de Paris, PUF, 1991. Prácticamente el primer tomo de la obra está dedicado a esta diferencia entre ambas solidaridades (en particular cap. II, III, V y VI).

¹⁰ *Ibidem*, I, cap. V, II, pp. 127-128.

¹¹ E. Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., pp. 146-147.

¹² Sobre la noción de densidad dinámica o moral cf. *ibidem*, II, cap II, pp. 237 ss.

¹³ *Ibidem*, Lib. III; cf. también E. Durkheim, *El suicidio*, trad. S. Chaparro, Madrid, Akal, lib. II, cap 5, particularmente, pp. 309 ss; el tipo de suicidio anómico (a diferencia del egoísta y el altruista) sería el característico de nuestras sociedades.

gánica ejercía todo su efecto cuando la anomia era reducida al máximo y el equilibrio de los intereses producía estabilidad. La *anomia* se juzgaba debida a las nuevas relaciones de trabajo y al imperio de la economía en detrimento de los lazos vigorizados por las creencias religiosas y la tradición. Esa anomia de lo económico, como patología social, se proyectaba al resto de los espacios sociales. La anomia económica tenía su raíz en la escisión social, el conflicto entre capital y trabajo, o en las propias disfunciones del sistema económico (problemas de coordinación, de distribución, de maximización de recursos, etc). La falta de instancias aportadoras de regulación sobre el dominio de los puros intereses es lo que podría abocar en general a aquella patología. Aquí asomaba la crítica de Durkheim a los contractualistas que confiaban en la auto-regulación social sobre la base empírica de los contratos, del reino del interés.

El sociólogo francés pondría sus esperanzas en el papel normativo de las asociaciones profesionales como impulso hacia la construcción de un nuevo orden moral, aportadoras de regulación, y también como mediadoras entre Estado e individuo en las nuevas democracias. El Estado constituye para los individuos una *moral cívica*¹⁴, un conjunto de representaciones normativas que lo elevan sobre las más densas configuraciones corporativas, le dan un carácter más universal.

La reacción del gran sociólogo francés al utilitarismo e individualismo inglés le conducía a no poner en manos del juego desnudo de lo económico el pegamento social. Una sociedad se desintegraría si las relaciones entre sus ciudadanos estuvieran solo motivadas y regidas por el inestable interés particular. “El interés es lo menos constante que existe en este mundo. Hoy me resulta útil unirme a usted: mañana, la misma razón hará de mí su enemigo”¹⁵. Durkheim no compartía, a este respecto, la división tajante de contraposición que hacía Tönnies: “Sin razón se opone la sociedad que deriva de la comunidad de creencias a la que tiene por base la cooperación, otorgando a la primera sólo un carácter moral y viendo en la segunda sólo un agrupamiento económico. En realidad, también la cooperación tiene su moralidad intrínseca”¹⁶. En este punto, Durkheim reacciona, por un lado, ante Tönnies, con el que estaba de acuerdo más en como describía la *Gemeinschaft* que en las

características atribuidas a la *Gesellschaft*; pero, por otro, ante los utilitaristas, que no veían el peso de otros recursos que los empíricos del placer o sufrimiento derivado de las interacciones. Para Durkheim la sociedad compleja sigue siendo un orden moral si bien de otro tipo. Las relaciones meramente contractuales o de intercambio, o dependencia funcional no podían explicar totalmente el empaste social si no se revestía, y vigorizaban con el recurso a ritos, valores o lo que denominaba una moral cívica. Durkheim detectaba ahí un serio problema al que regresaba una y otra vez¹⁷. En su intento de solución, el combinado de los contrapuestos tipos de Tönnies acudía en su ayuda. Eso también le permitía sacudirse cierta nostalgia comunitaria que recorría los planteamientos del alemán, quien, hay que decir, no por ello se entregaba al tradicionalismo conservador, sino que proyectaba sobre el futuro, sobre su ideal socialista, rasgos propios de la *Gemeinschaft*.

Sería la obra enorme de Max Weber, que apenas publicó un libro en vida, la que nos proporcionaría un planteamiento más complejo. En su concepción aparecían difuminadamente integradas las categorías de Tönnies, quien formaba parte de su célebre círculo de Heidelberg, pero ya claramente no como correspondientes a dos tipos de sociedad, sino de mecanismos sociales que bien podrían entrelazarse en muy diversas configuraciones sociales, como principios activos sociales, de ahí la transformación de los términos en comunalización (*Vergemeinschaftung*) y socialización (*Vergessenschaftung*)¹⁸. Y toda la consideración durkheimiana respecto de la retirada de lo sacro, del desprendimiento respecto de doctrinas religiosas de los elementos sociales de la nueva configuración moderna (derecho, Estado, moral), la función integrativa de la división del trabajo, asistida de los recursos de la moral cívica, podían verse integrados y transmutados, reelaborados en toda una magna comprensión de la evolución de las sociedades occidentales en que una nueva forma de racionalidad se abría en medio de lo que denominaba *desencantamiento* o desmagificación del mundo (*Entzauberung der Welt*), una racionalidad formal, de carácter instrumental o mesológica (*Zweckrationalität*) que una pléyade de profesionales, expertos en distintos ámbitos (Estado, economía, derecho...) desenvolvían con especial eficiencia¹⁹. El desprendimiento respecto de cosmovi-

¹⁴ Sobre este concepto ver los cursos agrupados como *Lecciones de sociología*, de la cuarta a la novena. Hay edición en español en traducción de E. Canto, Buenos Aires, La pléyade, 1974.

¹⁵ E. Durkheim, *De la division du travail social*, op. cit., p. 181.

¹⁶ *Ibidem*, p. 208.

¹⁷ Además del cambio señalado, en que, además, la importancia del fenómeno religioso iría en aumento, podría detectarse otro hacia una visión más conflictiva y menos armónica de la sociedad, de lo normativo pasaría a constatar más las fuerza, y del equilibrio estable hacia múltiples equilibrios que hacen el todo inestable. Cf. C. A. Viano, “La dimensione normativa nella sociologia di Durkheim”, en *Quaderni di sociologia*, 12, 1963, pp. 343-44. Cf. el excelente estudio evolutivo de Jeffrey C. Alexander, “The inner development of Durkheim’s sociological theory: from early writings to maturity”, en J. C. Alexander, Ph. Smith (ed.), *Cambridge Companion To Durkheim*, Cambridge U. Press, 2005, pp. 136-159; para una visión más contextualizada: S. Lukes, *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, London, Harper, 1972. J. Habermas también destaca el cambio posterior a *La división del trabajo social*, en *Teoría de la acción comunicativa*, trad. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1987, II, pp. 118 ss.

¹⁸ Cf. W. Sluchter, “Ferdinand Tönnies: comunidad y sociedad”, *Signos filosóficos*, 26, 2011, pp. 43-62.

¹⁹ La famosa *Vorbemerkung* (observación preliminar) a sus estudios sobre sociología de la religión, luego agrupados en tres volúmenes, sigue siendo el mejor lugar en el que se compendia todo ese proceso de racionalización occidental. Esa introducción fue incluida en la primera edición como libro

siones religiosas se traducía en una progresiva diferenciación de esferas (moral, derecho, arte, Estado, economía) en que cada una se autonomizaba obedeciendo a una lógica propia y determinando roles y orientaciones distintas de acción para cada ámbito. De ese modo, la vieja unificación de todos los ámbitos existenciales en que se desenvolvía la vida del individuo, cobijada en una cosmovisión de valores trascendentes, se deshacía, y abría paso a la lucha de los dioses (*Kampf der Gottes*), al conflicto entre valores (*Wertkollision*)²⁰, sin que quedara otro enlace que el que pudiera proporcionar la propia funcionalidad potenciada de la diferenciación misma. Weber era enormemente crítico con aquellos que confiaban aún en algún medio de unificación, en algún sucedáneo de la totalidad perdida.

En el multidimensional planteamiento de Weber no se dejará tampoco a un lado el papel que los valores, normas y creencias pueden tener en la definición de las sociedades modernas, de todos es conocida la relevancia de su tesis acerca del papel de la ética protestante en los inicios de la sociedad capitalista. Sin embargo, lo que terminará dominando en esa misma evolución y constituirá el lazo que une los nuevos órdenes será la magna arquitectura que antes apuntamos en que una racionalidad formal o instrumental galvaniza el conjunto de la sociedad, construyendo una interdependencia que sostiene en su incomparable rendimiento el conjunto, bien es verdad que no sin los costes de pérdida de sentido y de libertad.

Todos estos planteamientos, aquí esquematizados, convergían en un diagnóstico preocupante respecto de las proteicas sociedades modernas, pues su extraordinario potencial, incomparable con cualquier sociedad anterior, no podía ocultar la fragilidad y vulnerabilidad en la que dejaba al individuo, que el carácter más frío de su integración, que, en buena medida, no era sino funcional y necesariamente abierta al conflicto de los grupos sociales, podía apenas aliviar. La *anomia*, el desamparo de la decisión racional, el maquinismo deshumanizador, la tecnificación, burocratización²¹ e intelectualización (*Intellektualisierung*), la oposición entre la imperante racionalidad formal y la dependiente de valores o racionalidad material, fuen-

te de interminables conflictos²², parecían presentarse como males nada contingentes sino consustanciales al nuevo orden. Weber, con deslumbrante lucidez, compondría su más sombrío diagnóstico²³, pues la racionalidad imparible que se apropiaba de todos los ámbitos no extendía sino una red de relaciones obli-gantes, regulativas, de fuerte y coactiva dependencia que finalmente constituían un *abrigo acerado* (*stahlhartes Gehäuse*)²⁴ una *jaula de hierro* (*iron cage*, en la celeberrima versión Parsons) en que el individuo “libre” encontraba pautados y ya encauzados todos y cada uno de sus movimientos. La máquina social a que todo había de someterse funcionaba ya sin alma, como sus sujetos. Los tipos del experto, “especialista sin espíritu” y el artista, “gozador sin corazón”²⁵, bien podían ilustrar ante qué configuración social nos encontrábamos.

1.2. Algunos desarrollos posteriores. Habermas y Rawls

Toda la gran teoría social posterior, no haría sino acentuar ese lado frío (Tönnies), no exento de problematicidad, de la integración de las sociedades contemporáneas, así el peraltado de la integración sistémica o funcional en Parsons, o en la teoría de sistemas de Luhmann. La teoría de la acción comunicativa de Habermas pretendería resolver buena parte de lo planteado tanto por la gran teoría clásica (Durkheim, Weber) como por la de los posteriores Parsons y Luhmann, destacando el papel del potencial comunicativo del *mundo de la vida* en el que rige una solidaridad mediada por el entendimiento, frente a los *sistemas* estratégicos o instrumentales, mediados por el *dinero* (economía) o el *poder* (Estado), que amenazan con extender sus lógicas a aquél²⁶. El *descen-tramiento* de las sociedades complejas, que ya Weber pusiera analíticamente de manifiesto, unido a una *racionalización del mundo de la vida* (*Lebenswelt*)²⁷ formarían los grandes trazos identificativos de estas sociedades. Por racionalización de la *Lebenswelt* se entendería la reflexividad progresiva en los planos de la *cultura*, de la *sociedad* y de la *personalidad*, por la que se produce una capacitación creciente de

que Parsons hiciera del famoso par de artículos al que dio el título de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. La expresión “desencantamiento del mundo” fue usada desde 1913 por Weber, como se muestra en su “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” (incluida más tarde en la nueva edición española de *Economía y sociedad*), pero acaso su lugar más conocido sea en la versión de 1920 de *La ética protestante...*, (trad. Legaz Lacambra, Barcelona, Península, 1969, p. 124). Sobre ello cf. el obligado W. Schluchter, *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber*, trad. Tejeiro, Gil, Weiss, México, F.C.E, 2017, pp. 59-81.

²⁰ M. Weber, “La ciencia como vocación”, en M. Weber, *El político y el científico*, trad. Rubio Llorente, Madrid, Alianza, pp. 215-216.

²¹ M. Weber, *Economía y sociedad*, trad. Echavarría, Roura, Ímaz, García, Ferrater, México, FCE, 1969, pp. 173 ss, 729 ss.

²² *Ibidem*, pp. 85, 179. En un plano más concreto, las críticas a la burocracia tan imprescindible como dominante, se intensificaban: cf. su intervención de 1909 ante la asamblea del *Verein für Sozialpolitik*, en *Escritos políticos*, trad. Rubio, Molina, Vedia, México, Folios, 1982, pp. 464-469.

²³ En el que no dejaban de apreciarse las influencias de Tönnies, al lado de las de Michels o Sombart. Cf. el excelente trabajo ya imprescindible de A. Mitzman, *La jaula de hierro*, trad. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1976, pp. 227 ss.

²⁴ La ya clásica traducción de Legaz Lacambra vierte “férreo estuche”: *La ética protestante ... op. cit.* p. 258.

²⁵ *Ibidem*, p. 260.

²⁶ Para todo esto, el lugar clave es J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, *op. cit.*, particularmente, en lo que se refiere a la relación sistema-mundo de la vida, cap. IV, pp. 433-438, VI, 2, pp. 215 ss, VIII, 1, pp. 433 ss.; en lo relativo a Durkheim: II, cap. V, 2, 3, pp. 64 ss; por lo que se refiere a Weber: cap. II, pp. 197, 350, IV, 1, pp. 439-464,

²⁷ J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 1998, pp. 160-164. Cf. también: *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, pp. 406-411, 422-433.

los individuos en su distanciamiento crítico y toma libre de decisiones respecto de todo aquello que, en cada uno de esos planos, afecta a su socialización y normatividad; de manera que el individuo dejaba de ser mero prolongador de tradiciones, y se situaba en una actitud reflexiva de elección de lo que consideraba conveniente rechazar y qué conservar, lo que se expresaba en *discursos ético-políticos*; al igual en lo tocante a la conformación de la personalidad, respecto de la que el sujeto aparecía con la pretensión de ser dueño de la propia biografía, decidiendo sobre sus proyectos de existencia, lo que se expresaría en *discursos ético-existenciales o clínicos*; y ese mismo proceso en lo atinente al ámbito moral, que tendían a la adopción de principios universales y criterios de justicia por encima de los diversos *ethoi* o proyectos de *vida buena* en que se pluraliza la convivencia, hacia la constitución de identidades del yo post-conventionales, que daría lugar a *discursos morales*²⁸. Las formas de socialización movidas por acciones comunicativas, con fines de entendimiento, no relaciones estratégicas o instrumentales, tendrían que ser capaces de defenderse de las pautas impositivas, cada vez más acuciantes, procedentes de los sistemas mediados por el dinero y el poder. El potencial comunicativo y de entendimiento de ese mundo de la vida tendría que servir para, en el medio de una multiforme opinión pública, vehicular la modelación y expresión de sus intereses y a continuación trasladarlos a los sistemas del poder, en el que se plasmarían a través del derecho. De ese modo se lograría encauzar el desbocamiento de la esfera económica, no sin respetar la lógica de cada uno de esos sistemas, el código de su actuación; y al mismo tiempo se combatiría la *colonización del mundo de la vida* por parte del sistema.

Pues bien, en sociedades de tal arquitectónica, de ese modo racionalizadas, en que la *integración sistémica*, con su tendencia expansiva, entra en tensión con una *integración social* alimentada en ese mundo de la vida, como bien vio de forma coincidente toda la sociología en sus múltiples voces, ya no cabía una integración a través de valores sustantivos globalmente compartidos, abarcados en una concreta concepción del mundo. Las distintas lógicas de acción según esferas fragmentaban la unidad, tanto de la colectividad, que ya no obedecía a un único patrón conductual, ni reenviaba a los mismo referentes de justificación, como del individuo toda vez que este se desplegaba en roles distintos según campos; por otra parte, la racionalización del mundo de la vida no hacía sino multiplicar las concepciones de *vida buena*, las formas de vida, de suerte que ninguna cultura

o tradición determinadas podía elevarse como la que diese cobijo a la pluralidad unificando al conjunto de la sociedad.

Para Habermas, dado que la vía de integración social no podría venir entendida, como hacían los autores comunitaristas, en los términos de una determinada concepción del bien, de una cultura o cosmovisión, entonces, sólo cabía recurrir a vías más descargadas de compromisos de ese tipo, más formales y abstractas, como eran las vías del derecho y de la cultura política democrática²⁹. El derecho en un Estado democrático se proponía como medio idóneo por cuanto que su cumplimiento no nos demanda una entera aceptación de sus contenidos, ni justificación alguna, aun cuando, obviamente, podamos estar muy de acuerdo con todo él; nos basta para su aceptación la racionalidad democrática en la que se apoya el conjunto de procedimientos por los que se promulga, que, como tales, habrán de responder al llamado *principio democrático*: “solo pueden pretender validez legítima las normas jurídicas que en un proceso discursivo de producción de normas jurídicas, articulado a su vez jurídicamente, puedan encontrar el asentimiento de todos los miembros de la comunidad jurídica”³⁰. La *forma jurídica* ya en sí misma, en sus propios rasgos, integra elementos de *validez*, como es la generalidad, positividad, no retroactividad, etc³¹. El derecho, por lo demás, estaría en perfecto acuerdo con los rasgos estructurales del racionalizado mundo de la vida, con los principios de autonomía y de autorrealización; el orden social al que el derecho pertenece tendría que responder a la racionalidad que observamos en los órdenes de la cultura y la personalidad, con sus ideales postradicionales de vida y de justicia³²; a la autolegislación moral debiera acompañarle la autolegislación colectiva, de donde su capacidad universal para acoger a todos los miembros de la sociedad por diferentes que fueren sus intereses y presupuestos cosmovisionales. No quiere decir esto que el derecho no pudiera, en alguno de sus registros, acoger rasgos de determinados proyectos de bien. El derecho, siempre según esta concepción, no tiene el rigor de universalidad de la moral anclada al concepto de justicia, pues acoge también discursos éticos y pragmáticos³³, por lo que cabe una cierta “impregnación ética” del mismo³⁴, siempre y cuando aquellos elementos éticos introducidos no entren en conflicto ni con la forma jurídica ni con su criterio de justificación.

A esa distinción entre justicia y bien respondía igualmente el enfoque rawlsiano. Su concepción de la justicia, era por él calificada en un determinado

²⁸ J. Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., pp. 161 ss.

²⁹ *Ibidem*, pp. 78-103. He elaborado esto en: J. Álvarez Yágüez, “Derecho y Teoría crítica. La concepción de Habermas”, en Marta Nunes da Costa (org.) *Teoría crítica revisitada. Critical Theory Revisited*, Farnalicao, Húmus-Universidade do Minho, 2013, pp. 13-43, aquí pp. 25-29.

³⁰ J. Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., p. 175.

³¹ *Ibidem*, pp. 172 ss.

³² *Ibidem*, p. 164.

³³ *Ibidem*, p. 173.

³⁴ J. Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. V. Arroyo, G. Vilar, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 203 y ss.

momento de “política”, “no metafísica”³⁵, y obligaba a que todo partícipe de una determinada *doctrina comprensiva* –siempre que fuera racional, o sea, capaz de entrar en un diálogo con otras reconociendo su mismo derecho– se viese en la obligación de justificar cualquier propuesta que afectara a la “estructura básica” de la sociedad, a lo que denominaba “fundamentos constitucionales” (*constitutional essentials*) y cuestiones de “justicia básica”, en términos que cualquier otro miembro pudiera aceptar, aún cuando la fundamentación de fondo o última que sostuviera para sí, entendida, pues, en los términos de su doctrina comprensiva, fuese muy distinta. En esto consistía el llamado *consenso entrecruzado* o por superposición (*overlapping consensus*)³⁶. De este modo es como podría ordenarse una justicia correspondiente a una sociedad, como la moderna, formada por “ciudadanos profundamente divididos por doctrinas morales, religiosas y filosóficas, razonables, aunque incompatibles”³⁷. No fue la única versión que nos dio Rawls en lo que hace al concepto de justicia, pero esta es la que finalmente argüía en el amplísimo debate suscitado por su primera gran obra, de 1971, *A theory of Justice*³⁸.

Fuera cual fuese el destino de la propuesta rawlsiana, pues al mismo Habermas le parecía ceder demasiado al lado contextual³⁹, quizá apremiado por la polémica con los comunitaristas, el caso es que su finalidad era la misma que la del alemán: definir las condiciones normativas compatibles con las características consustanciales a las sociedades complejas.

1.3. Reconstrucción de la posición gramsciana ante esta problemática

¿Cómo podemos situar el planteamiento gramsciano ante este conjunto de cuestiones? En primer lugar, hay que tener presente que el sardo tuvo un conocimiento enormemente limitado de la sociología de la modernidad aun cuando le fuera cronológicamente cercana⁴⁰. Ni Simmel ni Tönnies son citados en los *Quaderni* una sola vez. Podemos sostener tentativamente que de este último nada había leído; y respecto de su relación con el primero tan solo sabemos, por Gerratana, que Gramsci poseía su libro: *Il conflitto della civiltà moderna*⁴¹; de Durkheim solo tenía referencias indirectas a través de Croce y Sorel⁴², y de Weber conocía solamente la *Ética protestante...⁴³* y *Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento de Alemania. Crítica política de la burocracia y de la vida de los partidos*. Con tales limitaciones, no podía tener una idea clara de la diferenciación de esferas pues no había leído la famosa *Zwischenbetrachtung*⁴⁴ solo lo que se desprende de la introducción a *La ética protestante*. Algunos otros elementos podía conocer a través de la antología de textos a cargo de R. Michels, con el título de *Politica ed economia*, que contenía selecciones de *Economía y sociedad* relativas a los tipos de dominación. Algún estudioso apunta la posibilidad de que en su estancia en Viena (1923-24) Gramsci pudiera haber tenido acceso a alguna obra de Weber como la conferencia célebre de *La política como profesión*, pero esto pertenece al campo meramente conjetural, pues no tenemos indicios al respec-

³⁵ J. Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, 1985, 14, 3, pp. 223-251; *El liberalismo político*, trad. A. Domènech, Barcelona, Crítica, 1996, pp. 41-45.

³⁶ *Ibidem*, pp. 165 ss.

³⁷ *Ibidem*, p. XVIII.

³⁸ Como es sabido el concepto inicial estaba constituido por el constructo de la *posición original* en que unos supuestos participantes (representantes de la ciudadanía), que habría de definir el orden justo básico que debiera imperar en una futura sociedad, tendrían que decidir sometiéndose a una serie de condiciones que garantizaban la equidad e imparcialidad, como era la del *velo de la ignorancia* referente a las condiciones particulares distintivas de los propios sujetos decisores. Aun cuando esta fue su propuesta primera, que tuvo reelaboraciones posteriores, no es incongruente con la del consenso entrecruzado posterior, y bien puede ser articuladas. J. Rawls, *op. cit.*, pp. 341 ss. Acerca de la formulación en su obra primera: *Teoría de la justicia*, trad. M^a D. González, Madrid, FCE, 1979, cf. el cap. III pp. 143-226. Sobre el debate generado me permito remitir a J. Álvarez Yágüez, “El debate de la justicia”, en J. Álvarez Yágüez, S. Lago Peñas, *La convivencia plural: derechos y políticas de justicia*, Barcelona, Bellaterra, 2009, pp. 13-62.

³⁹ J. Habermas y J. Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*, Introd. F. Vallespín, trad. G. Vilar, Barcelona, Paidós, 2000. J. Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, pp. 121-127.

⁴⁰ Sobre la relación en general de Gramsci con la sociología, además de los mencionados Portantiero y Giglioli, cf. el monográfico de *I Quaderni* dedicado a “Gramsci e i classici della sociologia”, a cuidado de M. Paci, abril, 1993; el también monográfico “Gramsci e la sociologia”, a cargo de M. Rosati y M. Filippini, *Quaderni di Teoria Sociale*, 13, 2013; A. Bagnasco, “Gramsci e la sociologia”, *Sociologia del Trabajo*, 82, otoño de 2014, pp. 16-27; Sen, Asok, “Weber, Gramsci and capitalism”, *Social Scientist*, 13-1, 1985, pp. 3-22; G. Pastore, *Antonio Gramsci. Questione sociale e questione sociologica*, Livorno, Belforte, 2011, pp. 17-48.

⁴¹ Cf. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 3137. Las citas de los textos de Gramsci de esta obra, como es ya canónico, indicarán el número del cuaderno, a continuación el parágrafo y luego la página.

⁴² Para la relación entre Gramsci y Durkheim, ver la excelente tesis doctoral de M. Filippini, *Una filologia della società. Antonio Gramsci e la scoperta delle scienze sociali nella crisi dell'ordine liberale*, Università di Bologna, 2008. Sorel tuvo un enorme interés en las teorías de Durkheim, quizá Gramsci leyera su artículo “Les théories de M. Durkheim” aparecido en *Le devenir social*, 19, 1895; A. Izzo, “Durkheim e Gramsci”, en el monográfico de *I Quaderni*, *op. cit.*, pp. 49-58; M. Rosati, “Conversazioni immaginarie: Gramsci e Durkheim sulla trama sociale”, *Quaderni di Teoria Sociale*, *op. cit.*, pp. 21-50; A. Pizzorno hizo tempranamente observaciones al respecto en “Sobre el Método de Gramsci (de la historiografía a la ciencia política)”, *Revista Mexicana de Sociología*, 30-1, 1968, pp. 143-159. Sobre la crítica de Sorel a Durkheim, N. Badaloni, *Il marxismo de Gramsci*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 30-32.

⁴³ Sobre la relación con Weber, cf. M. Filippini, “Antonio Gramsci e Max Weber. Un dialogo a distanza sulla «selezione» fordista”, *Quaderni di Teoria Sociale*, *op. cit.*, pp. 51-74; A. Cavalli, “Weber e Gramsci”, *I Quaderni*, *op. cit.*, pp. 69-85. Cf. el cap. IV de F. Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci* Roma, Carocci, 2010.

⁴⁴ Nos referimos al trabajo capital: “Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”, *Ensayos sobre sociología de la religión*, t. I, trad J. Almaraz, J. Carabaña, Madrid, Taurus, 1984, pp. 437-464.

to⁴⁵. Lógicamente, a través de otros autores podía haber recibido información, como claramente de Croce. Dadas, pues, estas restricciones, la labor se hace más difícil⁴⁶. Con todo, aquellos que han calado en esta relación no han dejado de apuntar no solo la presencia de conceptos o términos sino también de elementos coincidentes. Acaso el punto principal de convergencia sea la disposición gramsciana, como la de toda la sociología mencionada, a trascender la instancia económica como determinante, para resaltar la importancia del resto de elementos, de esos que en la tradición marxiana se agrupaban bajo el campo de la superestructura, término que Gramsci suele emplear en plural. Hay una reacción contextual semejante entre la posición del sardo frente al economicismo y el determinismo que dejaban fuera al elemento subjetivo, incluso a la naturalización de lo social, o a su comprensión mecanicista, y la de la gran sociología ante los planteamientos mencionados del contractualismo, el utilitarismo, naturalismo, incluida la reacción al mismo economicismo de cierto marxismo⁴⁷. No es, pues, casual que en Gramsci observemos una atención especial al plano de la ideología al igual que en la sociología a creencias, valores y normas; o hacia el peso de lo que, con la misma denominación de Durkheim, llama “conciencia colectiva”, o atiende, además de al elemento de coacción, al del “conformismo”, del consenso, como ya lo habían hecho los clásicos, como, por ejemplo, Durkheim en la consideración de los dos tipos de derecho, represivo y restitutivo, que caracterizarían respectivamente las sociedades primitivas y complejas⁴⁸, o que destaque el papel autónomo de la instancia estatal. Y así podría seguirse, encontrando elementos y preocupaciones coincidentes: papel de la religión, la cuestión de la burocracia, del carisma, del individualismo, etc. Con todo, creemos que, aunque podría buscarse, efectivamente, en Gramsci respuesta a buena parte de los mismos problemas formulados por la sociología clásica, su planteamiento es muy distinto, los problemas en él aparecen enunciados de otro modo y en realidad son en buena medida distintos. Más arriba citamos el paso de Portantiero en que situaba a Gramsci ante la misma crisis a la que había reaccionado la gran sociología. Ciertamente podría decirse que Gramsci responde a esa crisis con la idea de un cambio dentro de la sociedad industrial o moderna, el que el analizó con los conceptos de hegemonía, de paso de la guerra de maniobra a la de posiciones, de cambio del Estado guardián al Estado integral o ético-político, de configuración de nuevos intelectuales, de transformación de la relación de individuo-sistema o masas,

etc. En definitiva, para Gramsci esa crisis, ese gran cambio social implicaba la necesidad de un desarrollo nuevo de la teoría marxista. Los temas que en la sociología aparecían formulados como crisis de los lazos tradicionales, individualización, nuevas formas de integración, anomia, comunidad frente a sociedad, *status* versus contrato (Maine), autoridad tradicional/legal-racional (Weber), etc. en Gramsci aparecen como una nueva disposición del conflicto entre la clase obrera y la burguesía. Lo que en la sociología clásica aparece como intento de captar el nuevo orden de la sociedad moderna, en Gramsci aparece no bajo esa perspectiva estática y global sino en un enfoque hecho ya desde una posición de conflicto, estratégica y, por tanto, desde la óptica de algo dinámico y escindido. A Gramsci no le interesa tanto definir tipológicamente una sociedad, sino comprender qué en ella se opone al nacimiento de una nueva civilización. A este respecto del género de la obra del sardo podría decirse algo muy semejante a lo que él decía de una obra como *El príncipe*: no es un “doctrinario racionismo”, sino algo que “opera sobre un pueblo (...) para suscitar y organizar la voluntad colectiva”⁴⁹. Sin embargo, nos interesa sobremanera esta relación con la sociología por lo que hace a nuestro problema.

Gramsci sigue, claro, la misma senda de respuesta que la filosofía de la praxis había dado originalmente a la formulación de la crisis de la modernidad tal y como la había planteado Hegel, y cometerá algunos de los mismos errores que aquella, lo que aquí nos interesa reflejar. Al fin, toda la filosofía hegeliana no había sido sino el intento de responder a la quiebra de una unidad en la tensión de categorías opuestas: sujeto/objeto, hombre/naturaleza, yo/nosotros, esencia/existencia, particular/universal, la quiebra de la denominada *totalidad ética* en que la identidad del yo podía encontrarse en la comunidad, la moral no deslindada de la eticidad, el individuo de lo colectivo. Como sabemos, Hegel creía hallar en las figuras de la autoconciencia, las formas del Espíritu la vía resolutive a todo aquello, y el Estado operaba como el gran centro, una vez entendido como encarnación del Espíritu, sobreponiéndose al reino de la particularidad de la sociedad civil. Hegel, como la gran Sociología posterior, era muy consciente de las líneas de fuga que entrañaba el imperio de la subjetividad característico de la modernidad. Y respondía a una situación en que el individuo, al no ver ya su sustancia en las normas e instituciones que le rodeaban, en los fines que se proyectaban en las instituciones comunitarias (*Endzweck*), al no verse reflejado en el amplio dominio de la *Sittlichkeit*, reflexiona, esto es,

⁴⁵ Esto hipotetiza M. Filippini, “Antonio Gramsci e Max Weber...”, *op. cit.*, p. 54.

⁴⁶ Dejamos a un lado a sus compatriotas G. Mosca y V. Pareto, por no ser relevantes para la cuestión que tratamos. Por lo demás, Gramsci no demuestra hacia ellos una atención mayor y su estima tampoco es alta. De Mosca se refiere, casi siempre negativamente, a su tratamiento de las élites, y de Pareto prácticamente solo a aspectos de filosofía del lenguaje; en lo que toca a su interés por el italianizado R. Michels, se concentró en la cuestión de los partidos y el concepto de carisma.

⁴⁷ Es bien conocido el dialogo de Weber con Marx; el de Durkheim, además, estaba mediado por dos autores bien queridos de Gramsci: Labriola y Sorel.

⁴⁸ Sobre el derecho en Durkheim: *La división du travail social*, *op. cit.*, I cap. II y III, pp. 35-102; *Lecciones de sociología*, *op. cit.*, de la 11 a la 18.

⁴⁹ Q13, §1, p. 1556.

se torna hacia sí mismo, se pliega en sí respecto de la sociedad, rechazando como imposiciones arbitrarias y ajenas lo que viene de sus instituciones, adoptando solo proyectos o fines del yo (*Selbstzweck*). Esa es también la anomia, de la que hablaba Durkheim, la que esperaba combatiese la regulación normativa aportada por las corporaciones, frente al dominio de los fines utilitarios o meramente empíricos, en lo que aún se podía ver cierta resonancia de la idea que Hegel se hacía de esas entidades como pertenecientes al espacio de la Eticidad; en fin, el individualismo moderno, el hombre sin espíritu de Weber, la añoranza de la *Gemeinschaft* en Tönnies. La imposición de lo social aparecería como algo en realidad arbitrario, en un momento en que la sociedad quiere operar como si fuera ética, como si respondiera a los individuos, recogiendo su sustancia ética, aquello por lo que supuestamente se definen, se identifican⁵⁰.

Marx no rechazó la idea de *totalidad ética*, que pudo ver realizada en la *pólis* griega a semejanza del joven Hegel. Lo que planteó fue un modo radicalmente distinto de contemplar la relación entre Estado y sociedad civil, y hallar otra vía para aquella realización que la nueva base social de la economía le aportaba. Él también pretendía reconstruir en una nueva sociedad la totalidad ética quebrada. Marx, ciertamente, ya no opera con la figura de la autoconciencia desde la que Hegel pretende resolver el desgarramiento característico de la modernidad con su consiguiente encarnación en la función del Estado. Gramsci seguiría ese camino; él también pretendería que la vía intersubjetiva de la formación de una voluntad colectiva acabara por superar el antagonismo represivo de la sociedad burguesa y todas sus contradicciones. Sin embargo, sigue pensado en términos sustancialistas la operatividad de esa nueva totalidad.

Mientras que Marx pretendía reconstruir toda la totalidad ética apoyado en la virtud atribuida a la acción del trabajo, antropológica y estéticamente entendida (el trabajo como realización plena del hombre, objetivación de sus ideas...) ⁵¹, Gramsci, sin entrar en conflicto con esto, necesita de una acción cultural, en su sentido más amplio, directamente emprendida, que enlazara, ciertamente, con la praxis del trabajo.

Gramsci se mantuvo, pues, en ese marco categorial, y estaba en condiciones de mostrar en una original exploración que la totalidad ética de la que hablaba Hegel entretanto se había convertido en una coraza hegemónica que ya no vehiculaba universal alguno, e impedía el ascenso de la totalidad nueva, esta sí universal, que debía remplazarla. Marx, que no dejó de observar intermitentemente aquella eticidad transformada en coraza de dominación, no se detuvo en tal punto, pues lo que observaba era que la sociedad burguesa, que había hecho estallar todas

las viejas creencias por los aires, se caracterizaba a diferencia de todas las anteriores, por su capacidad auto-regulativa sustentada en el mero funcionamiento de su modo de producción⁵².

Marx y toda la gran sociología posterior convergían en la idea del carácter más abiertamente conflictivo del nuevo orden, en su dimensión constructiva, de artificio, de nexo subjetivo, si bien mediado, así como en apreciar la mayor tensión entre lo individual y lo colectivo. Pero lo que nos importa destacar es que el *mecanismo de integración* que, por encima de todas aquellas tensiones amenazantes, podía mantener cierta cohesión social ya no dependía fundamentalmente de cosmovisión alguna, religiosa o no, de conjunto de creencias, de una visión compartida como era el caso de las sociedades precapitalistas, el nuevo mecanismo era de índole *sistémica*, como lo denominará cierta teoría sociológica. Bien entendido, no se sostenía que ya no operasen ideas y valores, sino que no era esa la pasta primera de la que se constituían los lazos que mantenían unido, mal que bien, el nuevo todo. El joven Marx lo había mostrado con toda claridad ya en *La crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Viejas sociedades como la feudal, en la medida en que la explotación era directa, dependían de un poder ajeno a lo económico mismo, externo. Necesitaban imperiosamente de la mediación engañosa de las conciencias, del discurso ideológico que revestía aquel poder, de manera que el orden con tal ayuda no se sustentase en una desnuda y brutal represión. No era esa la situación de la sociedad capitalista por cuanto que esta, a esos efectos, se autorregulaba. Esto es, en ella la instancia económica se autojustificaba en la medida en que los sujetos concertaban su intercambio en posiciones de aparente equidad, sin que, al menos en un principio, en lo que dependía exclusivamente de la lógica del sistema, se requiriera de instancia de poder externa alguna para su aceptación. Digamos que aquí la ideología o conciencia deformada estaba incrustada en las propias relaciones de producción, no constituía una instancia externa de orden discursivo. Desde ese planteamiento, bien se podía decir que la hegemonía nacía de la fábrica, la expresión gramsciana referente al americanismo, pues la relación por la que se extraía un plus de valor se mantenía constitutivamente oculta. Tal enfoque teórico podía empujar hacia una construcción analítica en la que todo lo ideológico se dispusiera sobre un plano derivativo, no sustancial. Es bien sabido que los textos de Marx, no tanto los de construcción de la arquitectura del nuevo modo de producción, como los de carácter histórico especialmente, nos conducen a precisar y complicar mucho más ese esquema, y constatar el peso relevante de eso derivativo, pero,

⁵⁰ Ch. Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, trad. J. J. Utrilla, México, FCE, 1983, pp.165-184, 177. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., pp. 28-32.

⁵¹ J. Habermas, op. cit., p. 86.

⁵² He hecho un desarrollo de esta idea en "Cinismo, nihilismo y capitalismo", en *FronteraD*. 5-12-2013, <http://www.fronterad.com/?q=cinismonihi-lismo-capitalismo>.

con todo y con eso, el esquema general no se subvertiría.

La gran sociología llegaba a una posición de cierta similitud en lo que nos importa ahora destacar, el modo de cohesión generado en el nuevo orden social, si bien –no hace falta subrayarlo– desde un enfoque muy distinto, pues, de partida, era a menudo de tono conservador y su óptica predominante no era la de la teoría crítica sino la del discurso científico que quiere afirmarse sencillamente como tal, llegando en Weber a sostener el famoso principio de neutralidad de valores (*Wertfreiheit*). En cualquier caso, el concepto de Durkheim de solidaridad orgánica o la idea de la imperante integración funcional guiada por una determinada racionalidad de las sociedades descentradas en Weber apuntaban hacia una similar tendencia a la observada por Marx para las sociedades capitalistas.

Pues bien, Gramsci va a contrapelo en lo que se refiere a un punto tan relevante. Él bien podría admitir la idea durkheimiana de que el dominio del puro interés conllevaría el desmoronamiento de la sociedad. Una sociedad sobre esa sola base no habría superado el nivel *corporativo*, no habría desarrollado todavía las superestructuras, que diesen otra dimensión a la integración; sus clases dominantes aun no se habrían tornado en dirigentes, no habrían construido hegemonía, no habrían ingresado estrictamente en el nivel *político*⁵³. Ello significaría que no habrían desarrollado un cuerpo de intelectuales orgánicos que al tiempo que desenvolvese de manera más racional, en el sentido weberiano, su poder económico, extendiera este al campo político e ideológico, toda vez que a través de ellos es como las clases dominantes aciertan a asumir los intereses de otras clases subalternas, y proyectan su cosmovisión con un carácter universalizante. Por esa vía la clase dominante se hacía también dirigente. Con las superestructuras se desplegaba todo el espacio polimorfo y capilar de la hegemonía. Y es ese aspecto en el que Gramsci centró toda su atención. Esto es lo que le llevará a colocar el mecanismo de integración sistémica en un segundo plano, y centrarse en los que la sociología llamaría integración social, la que en la terminología marxiana, en un sentido muy amplio, se entendía como absolutamente mediada por la ideología. No cabe duda de que la hegemonía tenía su lado sistémico, que la hegemonía, como decía en los *Quaderni*, es también económica⁵⁴, que en la hegemonía al asumirse intereses, se dan equilibrios con su evidente funcionalidad. Sin embargo, si no atendiésemos al despliegue proteico del denominado aparato de la hegemonía, que supone el registro de todos los medios gráficos, boletines, revistas y diarios, libros y biblio-

otecas, el sistema educativo y eclesiástico, los diversos clubes y organizaciones culturales, todo eso que se extendía por la sociedad civil y que la vertebraba, entonces no comprenderíamos aquello que mantiene unida a la sociedad, esto es, subordinado el conjunto social a la dirección de la clase dominante. En definitiva, no entenderíamos los mecanismos de integración, y, con ello, lo que realmente importaba a Gramsci, el verdadero sistema de dominación, que tenía como efecto principal el que las crisis de disfunción, procedentes de la instancia económica, fuesen amortiguadas y no conllevaran el cuestionamiento decisivo del bloque imperante. Todo el aparato de hegemonía ejercería el papel de trincheras y fortificaciones protectoras⁵⁵. No entender este aspecto significaría incurrir en el gran error que condujo a no entender el fracaso de las revoluciones en Occidente. No habríamos captado su especificidad respecto a la situación rusa. O habríamos pensado economicista-mente. En cierto modo, habríamos tomado las sociedades de la vieja Europa como si fuera la que crecía en EE.UU, cuyo análisis le llevó a hablar de *americanismo* como medio de singularización. Recordemos que esa era precisamente la óptica de la izquierda bordiguista, y de otros teóricos de la época, como Lukács, Korsch o Pannekoek que pensaban que el máximo desarrollo del capitalismo conducía a una simplificación en la confrontación de las dos clases principales⁵⁶. En la sociedad americana, ciertamente, la falta de superestructuras, de capas diversas de intelectuales que las desarrollaran, hacía que lo que la sociología denomina integración sistémica jugase un papel primordial; la conformación de la adaptación psicofísica del individuo, la fabricación de un tipo humano distinto, perfectamente adaptado a la maximización de los medios, era analizada por Gramsci en términos muy similares, por cierto, a los del Weber de *Economía y sociedad*⁵⁷. En sociedades como las europeas, sin embargo, su mayor complejidad, por el peso dejado por modos de producción anteriores y las singulares ramificaciones de la historia, ha conformado no solo un cuerpo social mucho más diversificado, sino también una enmarañada red de superestructuras e intelectuales, de tipos humanos. En la vieja Europa, la sociedad civil, y, en consecuencia, el Estado, tanto a diferencia de Rusia como de América, componía un espacio mucho más denso y diferenciado. El máximo error que podía cometer un estratega era precisamente el de no entender bien la cuestión del Estado, que ampliado de este modo, incorporando el amplio territorio de la sociedad civil, nos situaba frente al verdadero sistema de dominación de una sociedad determinada. Había que poner

⁵³ Q13, §17, pp. 1583-1584.

⁵⁴ Q13, §18, p. 1591.

⁵⁵ Q13, §7, p. 1567.

⁵⁶ Sobre estos debates ver mi Introducción a *Antonio Gramsci, Cuadernos do cárcere e outros escritos*. Escolma, trad. C. Blanco, I. González, Santiago, Universidad de Santiago, Fundación BBVA, 2019, pp. 11-79.

⁵⁷ Para la cuestión del americanismo en Gramsci es fundamental el cuaderno 22; los análisis sobre este punto de Weber: *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pp. 882 ss.

el foco, pues, en este campo que era donde las trincheras del poder dotaban a este de una gran resistencia. Y en este espacio, el vehículo que mantenía unida la base social de un bloque, que tejía una armazón social de múltiples enlaces a través de todos los grupos tanto de las capas altas como y sobre todo de los subalternos, ya no era la simple y brutal coerción como lo que denominaba consenso, persuasión. En ese espacio era en el que se desplegaba la hegemonía con la doble función de coordinar y aglutinar a los grupos del poder así como la de proporcionarles una sólida base social. Sin duda, esa hegemonía no estaba exenta de coacción; nunca ocurre esto en un sistema de dominio, pero ese aspecto ya no era aquí el determinante, como sí lo era en la sociedad política. Por esto, Gramsci, a diferencia de la tendencia dominante en la sociología clásica de su tiempo, iba a hacer hincapié en el lado que a ojos de aquella podría parecer más propio de otras sociedades, que era el de la *integración social*, el del vínculo a través de prácticas, hábitos, pautas, valores, ideas, concepciones del mundo. El mundo de la vida se extendía aun a través del entero cuerpo social de manera que la acción guiada por el entendimiento, para expresarlo ahora en términos habermasianos, apoyada en un diverso conjunto de creencias y pautas, aún podía dar cuenta de la ligazón social, de la cohesión de un determinado bloque histórico. Para la sociología no había ni mucho menos desaparecido este tipo de integración, pero lo característico, lo distintivo en los nuevos órdenes no era este, además Gramsci comprendía esta forma de integración de manera sustantiva. Gramsci no centra su atención en los procesos que había conllevado una racionalización de este mundo de la vida, las tendencias hacia una fragmentación y pluralidad en las cosmovisiones y formas de vida así como hacia un carácter más abstracto, universal y formal, en que los contenidos culturales concretos eran neutralizados. No es que Gramsci no apreciase líneas de modernización civilizatoria, sino que seguía concediendo una relevancia mayor a los elementos de concepción del mundo en su sentido más amplio. Desde su óptica, las sociedades burguesas, en medio de todos sus conflictos y escisiones, con su tecnificación y burocracias, sus nuevos intelectuales dotados del saber experto vinculado a las ciencias, aun ofrecían, con todas las fisuras que se quiera, la figura de una totalidad ética que era preciso, en primer lugar conocer minuciosamente en toda su amplitud para estar en condiciones de neutralizar sus efectos y deshacer su composición, que debiera ir siendo gradualmente sustituida por otra. Para Gramsci no todo lo sólido había saltado por los aires de suerte que los hombres apareciesen desnuda y abiertamente confrontados ante el antagonismo estructural de sus intereses. No solo la carga del pasado en la forma de mil configuraciones sociales y culturales aun lastraba a los sujetos

del presente, sino que se había desplegado, entreverado inextricablemente con él, un orden cultural nuevo no menos pregnante que el anterior. Por eso la lucha no se iba a librar ni en la disposición de clase contra clase en una veloz *guerra de movimiento*, ni iba a tener como único elemento de disputa el horizonte económico, sino que habría de ser una que necesariamente entrelazase al más amplio conjunto de las clases subalternas y se desplegara en un largo proceso, propio de una *guerra de posiciones*, definido sobre todo por lo que consistiría en el sentido más hondo una lucha *cultural*⁵⁸, lo que significaría el alzado de una nueva hegemonía, distinta ciertamente, de naturaleza crítica, subjetivamente activa, liberadora, pero no menos *totalizante*.

Precisamente el término “moderno” en Gramsci adoptaba a veces este significado, el de una sociedad resultado de haber fraguado históricamente en ella la formación de una *voluntad nacional y popular*, lo que habría significado toda una *reforma intelectual y moral*, un cambio *civilizatorio*. Tal es lo que en Francia habría tenido lugar de manera emblemática. Allí las clases dirigentes habrían logrado plasmar una hegemonía que podría recorrerse a través de todos los elementos que componen una cultura y constituyen las identidades subjetivas, desde una concepción del mundo, a una lengua, literatura, sentido común, costumbres, folclore, una hegemonía sólida en que el elemento intelectual se mantenía unido al sentimental, los intelectuales a las capas populares, algo que, a ojos de Gramsci, contrastaba patentemente con la debilidad del bloque histórico italiano fruto de las debilidades del *Risorgimento* y de las políticas posteriores. La hegemonía era ese pegamento que empastaba la unidad de un bloque. Allí sí se había conseguido que hubiera una verdadera transmisión molecular de todo lo que configuraba el nuevo orden civilizatorio, se había conseguido ese conformismo sustantivo que hace de cada ciudadano una especie de funcionario de un orden. Toda una *concepción del mundo se hace religión* en el sentido de que orienta realmente la acción de los individuos, está inmersa en el *habla* que emplean, en el heteróclito *sentido común* que les guía, que conforma al “hombre colectivo”. Esa era la *forma* que contribuía a la funcionalidad productiva del bloque, forma sin la que la *materia* del bloque histórico no podría cumplir su papel⁵⁹; las superestructuras modelaban e incluso constituían lo económico, sin las que este no podría realizar su finalidad.

Lo que la burguesía había conseguido era la constitución de un real *Estado ético o integral*, un Estado que organiza el consenso, que es “educador”, que con ello construye el tipo de subjetividades, el nivel de capacidades, de cultura que el nuevo modo de producción demanda. El Estado dejaba, pues, de ser un mero *veilleur de nuit*, un *Stato carbiniere*⁶⁰. Con la

⁵⁸ Q10, §12, p. 1235.

⁵⁹ Q7, §21, p. 869; §12, p. 1235; §13, p. 1237.

⁶⁰ Q26, §6, p. 2302.

burguesía se habría desplegado, pues, toda una política “totalitaria”, en el sentido de que era organizadora de hegemonía, que tenía un alcance global que envolvía toda la arquitectura social y la existencia del individuo⁶¹. Gramsci empleaba la denominación hegeliana (Estado ético) tomándola de Croce, quien desde su punto de vista había tenido el mérito precisamente de haber atendido a ese lado ético, de la elaboración de consenso, de hegemonía⁶².

Gramsci tenía frente a sí una forma de totalidad ética, de Estado integral, de política totalitaria o totalizante, que iba a tomar como referencia. La tarea del proletariado en su labor de destrucción de esa totalidad habría de ser la construcción de otra sustitutiva, de edificar el propio Estado ético, integral a través de una política no menos totalizante⁶³. Variarían todos los contenidos, la vieja moral sería sustituida por otra, así como el sentido común, la concepción del mundo, etc. pero se mantendría esa lógica arquitectónica. Tendríamos, pues, una nueva hegemonía, con las virtudes de servir a una nueva manera de producir y, al mismo tiempo, de establecer las bases de desaparición de la división gobernantes-gobernados. La nueva hegemonía, en consecuencia, configuraría una verdadera totalidad ética, esta sí armónica. Toda la política del *Príncipe moderno* habría de adoptar ese carácter globalizador; en cierto modo el partido anticiparía ya en sí el futuro Estado, de donde su papel esencial de educador, pues el resultado habría de ser una reforma intelectual y moral que representara una “forma superior y total de civilización moderna”⁶⁴. No hay que pasar por alto que para Gramsci el partido opera, como la religión, una concepción del mundo; ahí residiría la base de su conjetura explicativa acerca de la relación inversa entre la unidad religiosa de un país y la multiplicidad de partidos y viceversa⁶⁵.

En coherencia, la misma concepción del mundo en que consistía, a su modo de ver, la filosofía de la praxis⁶⁶ habría de probar su historicidad, que por lo demás ya vehiculaba, pues se asumía a sí misma como expresión elaborada de una clase, incorporando todo el potencial emancipador de la cultura europea de su tiempo. La distinción entre filosofía e ideología, recordemos, era para Gramsci, en definitiva, una cuestión de grado⁶⁷. Y la manera de

someterse a aquella prueba era la de convertirse en historia real, mostrar así su “inmanencia absoluta”, “terrenalidad absoluta”⁶⁸, lo que significaría llegar a ser “doctrina colectiva”⁶⁹, asumida por el “hombre colectivo”⁷⁰, tornar en “religión de los subalternos”, esto es, “una concepción del mundo (una filosofía) con una norma de conducta conforme” que orienta las vidas y acciones⁷¹. Ese debía ser el sentido en que habría que interpretar la celeberrima undécima tesis de Marx sobre Feuerbach, no como rechazo de la filosofía sino como su unión a la práctica, su plasmación en la vida de la gente; del mismo modo habría que leer el no menos célebre final del *Ludwig Feuerbach* de Engels, cuando afirmaba que “el proletariado alemán era el heredero de la filosofía clásica alemana”⁷². La filosofía de la praxis debía devenir *cultura*, en el sentido de “una coherente, unitaria y difundida nacionalmente «conciencia de la vida y del hombre», una «religión laica», una filosofía que se haya convertido precisamente en «cultura», esto es, haya generado una ética, un modo de vivir, una conducta civil e individual”⁷³. Aquella filosofía debiera operar críticamente sobre el sentido común para remodelar otro acorde con ella, e igualmente llegar a dejar su poso en el folclore mismo. Al fin, el sentido común “es la concepción del mundo difundida en una época histórica en la masa popular”⁷⁴; y el folclore debía de ser entendido “como una concepción del mundo y de la vida”, de donde “la estrecha relación entre folclore y “sentido común” que es el folclore filosófico”⁷⁵. Esto explica la comparación recurrente en Gramsci del materialismo histórico con los movimientos de la Ilustración francesa y la Reforma centroeuropea, pues también como ellos este implicaba un proceso “de formación molecular de una nueva civilización”, y, como el movimiento religioso reformista, tendría que tornar en fuente de actividad y empresa, como lo había sido aquél en el inicio del capitalismo, según las tesis weberianas recogidas en los *Quaderni*⁷⁶; la filosofía de la praxis tendría que lograr “la creación de una cultura integral, que tenga los caracteres de masa de la Reforma protestante y de la ilustración francesa y los caracteres de clasicidad de la cultura griega y del Renacimiento italiano”⁷⁷. Gramsci llamaba

⁶¹ Q6, §136, p. 800.

⁶² Q10, §12, p. 1235.

⁶³ Y, hay que añadir, con la finalidad de adaptación a las exigencias de la nueva forma productiva; “la vida colectiva e individual debe ser organizada para el máximo rendimiento del aparato productivo” (Q7, §12, p. 863).

⁶⁴ Q13, §1, p. 1560.

⁶⁵ Q8, §131, p. 1021.

⁶⁶ Punto este especialmente criticado por L. Althusser, en *Para leer El capital*, trad. M. Harnecker, Madrid, S. XXI, 1972, p. 143.

⁶⁷ Q10, §10, p. 1231.

⁶⁸ Q10, §31, p. 1271.

⁶⁹ Q11, §I-12, p. 1392.

⁷⁰ Q10, §44, p. 1331.

⁷¹ Q10, §31, p. 1269.

⁷² Q10, §2, p. 1241; §31 p. 1270; Q7, §33, p. 881.

⁷³ Q23, §1, pp. 2185-2186; Q11 §59, p. 1486.

⁷⁴ Q8, §213, p. 1071. Sobre la relación filosofía-sentido común es fundamental: Q11, §I-12 pp. 1378 ss.

⁷⁵ Q27, §1, p. 2311.

⁷⁶ Q7, §44, pp. 892-893. Sobre este punto y su relación con Weber: F. Frosini, *op. cit.*, pp. 241-327.

⁷⁷ Q10, §11, p. 1233.

reiteradamente a concebir “la filosofía de la praxis como reforma popular moderna”, que comportaba “el nexo Reforma protestante + Revolución francesa”⁷⁸. La comparación también hacía referencia a momentos evolutivos concretos: pensaba que al marxismo le podía estar ocurriendo lo que a aquellos movimientos de transformación cultural masiva, que habrían tenido que pagar cierto descenso en su calidad teórica, que le restaba posibilidades en su competencia con la alta cultura, debido justamente a “la necesidad de la vida práctica inmediata”⁷⁹, a la necesidad imperiosa de su difusión en medios populares⁸⁰. Las formas del mecanicismo, sociologismo, economicismo, determinismo responderían a esto; la filosofía de la praxis, se diagnosticaba en los *Quaderni*, “atravesada aún su fase popular”⁸¹; la Reforma también habría pasado por ella: “el protestantismo alemán fue por un par de siglos prácticamente estéril en los estudios, en la crítica, en la filosofía”⁸²; e igualmente la Ilustración, “una gran reforma intelectual y moral del pueblo francés, más completa que la luterana germánica, porque abrazó también a las grandes masas campesinas, porque tuvo un fondo laico específico e intentó sustituir la religión por una ideología completamente laica representada por el ligamen nacional y patriótico; pero ni siquiera ella tuvo un florecimiento inmediato de alta cultura”⁸³.

Todo el planteamiento estratégico gramsciano giraba en torno a esos puntos, concretados en la “formación de una voluntad colectiva nacional y popular” y “reforma intelectual y moral” y cuyo fin último sería el del logro de “una forma superior y total de civilización moderna”⁸⁴. En fin, la filosofía de la praxis contenía todas las condiciones para “vivificar una integral organización práctica de la sociedad, es decir, para tornarse en una total, integral civilización”⁸⁵. Mientras que Francia o Alemania habían llegado a experimentar esos grandes movimientos de cambio civilizatorio, nada de esto había sucedido en Italia, donde ni siquiera en el momento de la construcción de su unidad nacional se habría logrado la formación de esa voluntad nacional activa, conciencia colectiva, y, por el contrario, se había seguido el camino de una *revolución pasiva*. Esto es lo que ahora, con la vanguardia de otra clase social, se proponía. En ese proceso “el materialismo histórico por tanto tendrá o podrá tener esta función no solo totalitaria como concepción del mundo, sino totalitaria en cuanto que

invertirá toda la sociedad hasta en sus más profundas raíces”⁸⁶.

Como la táctica de guerra de posiciones demandaba en el planteamiento de Gramsci, el Príncipe moderno debiera seguir una orientación de aglutinamiento de la clase llamada a guiar el movimiento nacional y popular, que debiera convertirse en clase dirigente antes que dominante logrando unificar en torno a sí a todas las clases subalternas; como apunta en algún momento, a tornarse Estado antes de tomar el Estado, a volverse hegemónica, lo que implicaba “dirección cultural y moral”⁸⁷. Para ello tendría que conseguir unificar a través de todo su “aparato hegemónico” al conjunto de la sociedad. En la medida en que se parte de que los individuos “ninguno está desorganizado y sin partido”, en el sentido más formal, toda persona pertenece por su ideología a algún conformismo, a alguna organización real o virtual; y como la ideología no es una y coherente, se pertenece siempre a varias e incluso a veces a opuestas, ese aparato hegemónico debiera lograr la unificación, deshacer las incoherencias y competencias.

Bien entendido que el fin de creación de una nueva cultura absolutamente original, de que la filosofía de la praxis se revele decididamente como histórica en un orden civilizatorio superior, no podrá alcanzarse sino después de la toma del poder, una vez establecido el propio Estado. “Solo después de la creación del Estado, el problema cultural se impone en toda su complejidad y tiende a una solución coherente”⁸⁸. Y toda vez que el Estado de que se habla, como todo Estado desarrollado, sería un Estado ético, integral, eso habrá de implicar, para Gramsci, la difusión educativa de una determinada concepción del mundo, que no podría ser otra que el materialismo histórico. En un momento de los *Quaderni*, comentando el planteamiento de un autor (Ciampini), señala específicamente la función educativa del Estado, que forma a las gentes en una “concepción de la vida” que entra en competencia con otras concepciones; y destaca, dentro de su programa de educación, para una futura reforma civilizatoria, la importancia que debiera tener la enseñanza rigurosa del folclore, dado el nexo ya señalado con la concepción del mundo, pues “solo así la enseñanza será eficiente y determinará realmente el nacimiento de una nueva cultura en las grandes masas populares, esto es, desaparecerá la separación entre cultura moderna y cultura popular o folclore”, y termina el párrafo con un paragón cono-

⁷⁸ Q16, §9, p. 1860.

⁷⁹ Q10, §11, p. 1233.

⁸⁰ Cf., en relación con este punto, la demoledora crítica a Croce: Q10, §41, p. 1291 ss.

⁸¹ Q16, §9, p. 1860.

⁸² *Ibidem*, p. 1859.

⁸³ *Ibidem*, pp. 1859-1860.

⁸⁴ Q13, §1, p. 1560.

⁸⁵ Q11, §27, p. 1434.

⁸⁶ Q4, §75, p. 515.

⁸⁷ Q10, §7, p. 1224.

⁸⁸ Q16, §9, p. 1863.

cido: “Una actividad de este tipo hecha en profundidad, correspondería en el plano intelectual a lo que ha sido la Reforma en los países protestantes”⁸⁹.

Dado que el derecho es el principal medio de ordenamiento que dispone un Estado, Gramsci cree que debe ser empleado para los fines señalados, y en consecuencia descarta las teorías tradicionales que aún remiten a una instancia transcendente, o resultan moralizantes, pero tampoco le parecen aceptables las doctrinas positivistas o liberales que lo ven como elemento axiológicamente neutro, que debe limitarse a mantener un marco estable de acción y a sancionar la potencial y genérica peligrosidad. Gramsci consideraba que debía renovarse toda la concepción del derecho, precisamente sobre la premisa educadora que cumple el Estado, pues “todo Estado tiende a crear y a mantener un cierto tipo de civilización y de ciudadano (y por tanto de convivencia y de relaciones individuales)”⁹⁰, y, por ello, opera, diríamos, a la manera con que Foucault pensaba el poder, pues “presiona, incita, solicita y «castiga»”. Según esto, la dimensión necesariamente represiva del derecho tendría que ser complementada, ampliada en una visión más rica. “En las concepciones del derecho deberían ser incorporadas también las actividades «premiadoras» de individuos y grupos, etc.; se premia la actividad loable y meritoria, como se castiga la actividad criminal (y se castiga en formas originales, haciendo intervenir a la «opinión pública», como sancionadora)”⁹¹.

Esta concepción eticista del derecho no era sino lo coherente con la actividad hegemónica de cualquier clase que pretendiera agrupar en torno a sí al conjunto de la sociedad, lo que en Gramsci es siempre comprenderlo bajo su concepción del mundo, asimilarlo a su cultura. En esto el proletariado prolongaba una concepción establecida en su momento por su antagonista. “La revolución llevada a cabo por la clase burguesa en la concepción del derecho y en consecuencia en la función del Estado consiste en la voluntad de conformismo (por lo tanto, eticidad del derecho y del Estado)”. Era lo congruente si lo que se pretendía históricamente era “absorber toda la sociedad, asimilándola a su nivel cultural y económico”⁹². Gramsci veía en la culminación de esa misión histórica por parte del proletariado, auténtica clase universal, “el final del Estado y del derecho como convertidos en inútiles por haber agotado su tarea y haber sido absorbidos por la sociedad civil”⁹³. En ese momento se habría cumplido el propósito último de que toda la sociedad se elevara a “clase” dirigente, con la consiguiente desaparición de la división dirigentes-dirigidos, gobernantes-gobernados. Eso era,

por lo demás, aquello que se contenía en lo que en otro pasaje de los *Quaderni* calificaba como “función máxima del derecho”, a saber: “la de presuponer que todos los ciudadanos deben aceptar libremente el conformismo sellado por el derecho, en cuanto que todos pueden convertirse en elementos de la clase dirigente”⁹⁴. En el propio concepto de *Estado ético* estaba implícito ya aquel supuesto, y, por ello, la consecuencia de la extinción del Estado, toda vez que Estado ético comportaba la posibilidad de que todos los individuos de una sociedad pudieran asumir activamente, en sus decisiones y forma de vida, las pautas contenidas en aquella eticidad que envolvía todas sus instituciones y prácticas; por lo tanto, el elemento coerción tendría que desaparecer. La hegemonía o sociedad civil se habría reafirmado como totalidad. “El elemento Estado-coerción puede ser imaginado como extinguiéndose a medida que se afirman elementos siempre más conspicuos de sociedad regulada (o Estado ético o sociedad civil)”⁹⁵.

La sociedad comunista, conforme a todo ello, supondría, pues, el fin de toda escisión social y política, y se convertiría procesualmente en auténtica totalidad ética, dado que la sociedad habría asumido plenamente la concepción del mundo que se vehiculaba, articulada, claro es, al establecimiento de las correspondientes condiciones materiales. Esto significaría el cumplimiento de la hegemonía de ese modo eticistamente entendida.

2. La dimensión no cuestionada de la hegemonía.

El problema de toda esta concepción reside en que Gramsci no se apercebía del conflicto que entrañaba con el fin mismo de la desaparición de las divisiones que enfrentaban a la sociedad, pues, en definitiva, no tomaba nota de eso que de forma más clara y sistemática se había empezado a revelar y teorizar en el paso que va de Weber a Habermas y Rawls, y que hemos formulado como descentramiento de las sociedades (Weber) y racionalización del mundo de la vida (Habermas), eso que acentuaría como rasgo nuclear el pluralismo de cosmovisiones e identidades (Rawls)⁹⁶. Ahora el problema no estaba tanto en que Gramsci atendiera a un solo lado de los mecanismos de integración social, y justamente aquel que él había entendido “éticamente” (en el sentido que estamos empleando), cuando el tendencialmente dominante era otro. Ese aspecto fue lo que nos llevó a confrontarlo con alguno de los planteamientos de la sociología clásica. Ahora el problema nos conduce a una confrontación con esta otra línea de desarrollo,

⁸⁹ Q27, §1, p. 2314.

⁹⁰ Q13, §11, p. 1570.

⁹¹ *Ibidem* p. 1571.

⁹² Q8, §2, p. 937.

⁹³ *Idem*.

⁹⁴ Q6, §98, p. 773.

⁹⁵ Q6, §88, p. 764.

⁹⁶ J. Rawls, *El liberalismo político*, *op. cit.*, p. 66.

articulada, ciertamente, a la primera, y que tiene al gran Weber de puente⁹⁷. Como apuntamos, la cuestión que nos plantea es que en estas sociedades no cabe mantener el tipo de integración sustantiva que analizaba Gramsci y aun proponía como alternativa, esa concepción sustentada en el fondo en la categoría hegeliana de *totalidad ética*, toda vez que entra en contradicción con las estructuras de racionalidad normativa, que hemos visto caracterizan el mundo de la vida, con los rasgos de abstracción y universalidad que, plasmadas finalmente en lo que es el Estado democrático y social de derecho, evitan la exclusión de los miembros llamados a ser ciudadanos, los cuales han de poder considerarse a la vez como destinatarios de las leyes y también sus autores. La integración social que haya de darse en estas sociedades no puede venir determinada por la *cultura* de un grupo o clase social, ni aún siquiera por la cultura mayoritaria, pues ningún conjunto concreto de valores y normas, orientados por una comprensión concreta de lo que es una *vida buena* o la naturaleza del bien, *concepción del mundo* o doctrina comprensiva, puede ya aspirar a acoger sin exclusión a todos los miembros de una comunidad. Los procesos de individuación y racionalización posibilitan el *distanciamiento* respecto de toda identidad concreta y de proyecto existencial, por lo que siempre nos hallaremos ante una pluralidad que demanda, para solventar posibles diferencias, la remisión a estructuras que puedan aspirar realmente a la *universalidad*, que, sabemos, siempre será un horizonte permanentemente buscado, nunca totalmente realizado. Esto hace que toda orientación de bien o vida buena aparezca necesariamente como particular, distinguiéndose entonces el concepto de *bien* del de *justicia* que sí se rige por esa universalidad. Eso es lo que, como vimos, nos formulaban las concepciones de Habermas y Rawls.

El planteamiento de renovación del derecho que observamos en Gramsci, que, en lógica ilación con su concepto de Estado integral, seguía una plena orientación eticista, sería incompatible, según todo esto, con las condiciones de exigencia de las sociedades modernas. La restringida recepción de la sociología clásica, de Durkheim y de Weber, el no poder recoger aquello que se señalaba como distintivo de las sociedades complejas y las tendencias que se anticipaban, que solo más tarde serían reelaboradas por otros autores, no le ayudó a confrontarse con el eticismo que heredaba y que él particularmente había desarrollado a partir de Marx, no sin la asumida influencia de Cro-

ce. Con la mencionada categoría de totalidad ética se mantenía también la figura de la sociedad como *macro-sujeto* capaz de obrar totalizantemente sobre sí⁹⁸. No cabe esto, si partimos de los supuestos de la weberiana diferenciación de esferas y de un mundo de la vida intersubjetivamente configurado, que, de algún modo, trata de responder a la invasión de la lógica sistémica. Si suponemos la existencia de una inevitable red social que se desenvuelve intersubjetivamente desde plurales ámbitos, no cabe la posibilidad de pensar en la figura de una sociedad que como macro-sujeto obra totalmente sobre sí, sino más bien en un equilibrio conseguido con lógicas de acción distintas operando desde sistemas distintos. No hay el sistema superior que someta unificada y homogéneamente a todo los demás⁹⁹. En la concepción gramsciana, el Príncipe moderno, unido al conjunto de estructuras que habría de organizar la hegemonía, anticiparían el futuro Estado como elemento de operatividad central. La formación de una “«conciencia colectiva» debía seguir el eje principal de un centro homogéneo de un modo de pensar y de operar homogéneo”¹⁰⁰. Ello debía saberse traducir a cada lenguaje o código de los múltiples en que se divide la sociedad, y habría de insertarse cada elemento o “aspecto parcial en la totalidad”¹⁰¹. Como apuntamos, ese proceso solo podría alcanzar su culminación una vez que el Estado pudiera ponerse todo él al servicio del bloque social en ascenso. La noción hegeliana de “Estado ético o de cultura” adquiriría en Gramsci un significado más amplio, sin las limitaciones del componente burgués, que tenía en el filósofo alemán¹⁰². Gramsci pensaba que el Estado a través de la escuela y de los tribunales, y de todo “el aparato de la hegemonía política y cultural”, debía educar y moldear los valores, pautas, hábitos y, en definitiva, la forma de vida de la población, algo que finalmente, en su auténtica universalidad solo podría conseguir aquella clase cuyo fin representase el de la división de la sociedad en clases y la desaparición del Estado, esto es la consecución de la armonía sustantiva, ética, civilizatoria. Si Marx entendía la relación entre lo particular y lo universal en términos de los intereses de clase, Gramsci, en congruencia con su concepto de hegemonía, consideraba que eso era trasladable a la concepción del mundo y sus modelaciones en los diversos niveles de una cultura. La cultura que correspondía a la clase en ascenso, podría ya en su contenido sustantivo representar el universal, ser una forma universal. De ahí que no viera el problema que la teoría social plantea,

⁹⁷ A. Cavalli señala algunas carencias en la limitada asunción de Weber por parte de Gramsci, en la que habrían influido lógicamente la falta de disposición de textos. Señala, entre otros aspectos, el que Gramsci no reparase en la importancia de la figura de la legitimidad legal-racional del Estado moderno, y que no desarrollase ninguna teoría de la legitimidad; tampoco habría apreciado en toda su magnitud el fenómeno de la burocratización y su amenaza para la sociedad futura, y para el socialismo en particular. A mi modo de ver, tales carencias podrían relacionarse con la dimensión que destacamos críticamente en este trabajo. A. Cavalli, *op. cit.*

⁹⁸ J. Habermas, “Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso”, en *idem, Escritos sobre moralidad y eticidad*, trad. Jiménez Redondo, Barcelona, Paidós, p. 124.

⁹⁹ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad, op. cit.*, pp. 422-423.

¹⁰⁰ Q24, §3, p. 2267.

¹⁰¹ *Ibidem* p. 2268.

¹⁰² Q8, §179, pp. 1049-1050

pues quedaba resuelto de antemano. El juego dialéctico de lo particular y lo universal así enfocado podría, entonces, ser encaminado hacia la desaparición de las divisiones, hacia la aurora de la restablecida comunidad ética en su totalidad. Gramsci pareciera confiar en que las esferas del Estado, economía, ciencia, moral y arte que Weber veía ya autonomizadas como resultado de la racionalización moderna y de la cultura de expertos, o la desvinculación formulada posteriormente por Habermas, entre sistema y mundo de la vida, fuera restañable mediante el recurso hegemónico de elevación global de una cultura definida por una cosmovisión concreta. A diferencia de Weber y de los que le siguieron, aún podía confiar en los recursos que en términos culturales, no desertizados por los mecanismos productivos y de racionalización, posibilitaba la sociedad. Ahí podía encontrar una alternativa que nos salvara del pesimismo weberiano.

El concepto de hegemonía podrá seguir aportándonos rendimientos en lo que se refiere a comprender parte de aquello en que consiste un sistema de dominación, y también en lo que toca a la orientación crítica y configuración de una alternativa, pero en este sentido, tendrá que depurar su eticismo, especialmente en lo que se refiere a la forma organizativa de la sociedad proyectada, que ciertamente es anticipada en las formas que la impulsan. Las categorías de totalidad ética o de Estado integral, Estado ético no podrán ya servir de guía o subtender el planteamiento de la hegemonía. La república democrática no podrá ser entendida como expresión de ninguna *Sittlichkeit*. Si cupiera hablar de alguna “eticidad”, esta ya solo podría ser la de la plasmación de la propia cultura política democrática cuyo núcleo es de naturaleza formal o procedimental¹⁰³, que alguien ha interpretado como nihilismo cumplido, la modernidad habiendo realizado lo que subyacía a su mismo patrón de medida¹⁰⁴.

Bibliografía

- Alexander, J. C., “The inner development of Durkheim’s sociological theory: from early writings to maturity”, en J. C. Alexander y Ph. Smith (ed.), *Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge U. Press, 2005, pp. 136-159.
- Althusser, L., *Para leer El capital*, Madrid, S. XXI, 1972.
- Álvarez Yágüez, J., “Cinismo, nihilismo y capitalismo”, en *FronteraD*. 5-12-2013, [recurso online, disponible en: <http://www.fronterad.com/?q=cinismo-nihilismo-capitalismo>].
- , “Derecho y Teoría crítica. La concepción de Habermas”, en M. Nunes da Costa (coord.), *Teoría crítica revisitada. Critical Theory Revisited*, Famalicao, Húmus-Universidade do Minho, 2013, pp. 13-43.
- , “Introducción”, en A. Gramsci, *Cadernos do cárcere e outros escritos. Escolma*, Santiago, Universidad de Santiago/ Fundación BBVA, 2019, pp. 11-79.
- , “The Limits of the Concept of Hegemony. Gramsci and Laclau-Mouffe”, en G. Marramao (ed.), *Interregnum. Between Biopolitics and Posthegemony*, Milano, Mimesis, 2020.
- , “El debate de la justicia”, en J. Álvarez Yágüez y S. Lago Peñas (eds.), *La convivencia plural: derechos y políticas de justicia*, Barcelona, Bellaterra, 2009.
- Arditi, B., “Post-hegemony: politics outside the usual post-marxist paradigm”, *Contemporary Politics*, 13(3), pp. 205-226.
- Badaloni, N., *Il marxismo de Gramsci*, Torino, Einaudi, 1975.
- Beasley-Murray, J., *Posthegemony: Political theory and Latin America*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.
- Cavalli, A., “Weber e Gramsci”, *Quaderni, Istituto Gramsci Marche*, 1, 4, 1992, pp. 69-85.
- Durkheim, E. *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1991 [1893].
- , *El suicidio*, Madrid, Akal, 1982.
- , *Lecciones de sociología*, Buenos Aires, La pléyade, 1974.
- Filippini, M., “Antonio Gramsci e Max Weber. Un dialogo a distanza sulla «selezione» fordista”, *Quaderni di Teoria Sociale*, n° 13, 2013, pp. 51-74.
- , *Una filologia della società. Antonio Gramsci e la scoperta delle scienze sociali nella crisi dell’ordine liberale*, Università di Bologna, 2008 [Tesis doctoral].
- Frosini, F., *La religione dell’uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010.
- Giglioli, M. F. N., *Legitimacy and Revolution In A Society Of Masses. Max Weber, Antonio Gramsci, and The Fin-De-Siècle Debate on Social Order*, London, Transaction Publisher, 2013.
- Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, ed. Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975.
- Habermas, J., “Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso”, en *idem, Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- , *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

¹⁰³ Eso es lo que Albrecht Wellmer entiende por “eticidad democrática”, cf. “Condiciones de una cultura democrática. Sobre el debate entre liberales y comunitaristas”, en A. Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, trad. S. Sevilla, J. Talens, Madrid, Cátedra, 1993, pp. 77-101.

¹⁰⁴ F. Martínez Marzoa, *El concepto de lo civil*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2008.

- , *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998.
- , *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999.
- , *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.
- Habermas, J. y Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Izzo, A., “Durkheim e Gramsci”, *Quaderni, Istituto Gramsci Marche*, 1(4), 1992, pp. 49-58.
- Laclau E., y Mouffe, Ch., *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985.
- Lukes, S. *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, London, Harper, 1972.
- Martínez Marzoa, F., *El concepto de lo civil*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2008.
- Mitzman, A., *La jaula de hierro*, Madrid, Alianza, 1976.
- Moreiras, A. “Hegemony and Kataplexis”, en G. Marramao (ed.), *Interregnum. Between Biopolitics and Posthegemony*, Milano, Mimesis International, 2020, pp. 49-60.
- , “Posthegemonia, o más allá del principio del placer”, en R. Castro Orellana (ed.), *Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, pp. 125-140.
- , *Línea de sombra: El no sujeto de lo político*, Santiago de Chile, Palinodia, 2006.
- , *The exhaustion of difference*, Durham, Duke University Press, 2001.
- Pastore, G., *Antonio Gramsci. Questione sociale e questione sociologica*, Livorno, Belforte, 2011.
- Pizzorno, A., “Sobre el Método de Gramsci (de la historiografía a la ciencia política)”, *Revista Mexicana de Sociología*, 30-1, 1968, pp. 143-159.
- Portantiero, J. C. “G y la crisis cultural del 900: en busca de la comunidad”, tesis presentada al Convegno Internazionale di Studi “Gramsci e il Novecento”, Fondazione Istituto Gramsci, Cagliari, Italia, abril de 1997, en *Revista Sociedad*, 11, 1997.
- , *Los usos de Gramsci*, México, Folios, 1983.
- Rawls, J. “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3, 1985, pp. 223-251.
- , *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
- , *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979.
- Rosatti, M. “Conversazioni immaginarie: Gramsci e Durkheim sulla trama sociale”, *Quaderni di Teoria Sociale*, nº 13, 2013, pp. 21-51.
- Schluchter, W., “Ferdinand Tönnies: comunidad y sociedad”, *Signos filosóficos*, 26, 2011, pp. 43-62.
- , *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber*, México, F.C.E, 2017.
- Sen, A., “Weber, Gramsci and capitalism”, *Social Scientist*, 13-1, 1985, pp. 3-22.
- Taylor, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, México, FCE, 1983.
- Thomas, P. D., “After (post) hegemony”, *Contemporary Political Theory*, 20(2), 2021, pp. 318-340.
- Tönnies, F., *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península, 1979.
- Viano, C. A., “La dimensione normativa nella sociologia di Durkheim”, en *Quaderni di sociologia*, 12, 1963, pp. 343-344.
- Weber, M. “La ciencia como vocación”, en *idem, El político y el científico*, Madrid, Alianza.
- , “Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 437-464.
- , *Economía y sociedad*, México, FCE, 1969.
- , *Escritos políticos*, México, Folios, 1982.
- , *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1969.
- Wellmer, A., “Condiciones de una cultura democrática. Sobre el debate entre liberales y comunitaristas”, en *idem, Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1993, pp. 77-101.
- Williams, G., *Infrapolitical Passages*, New York, Fordham U. Press, 2021.