

# Antonio Gramsci y la sociología clásica decimonónica<sup>2</sup>

Rodrigo  
Santofimio  
Ortiz

Profesor asociado del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Caldas (Manizales, Colombia). Sociólogo de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia) y Magíster en Análisis de Problemas Políticos, Económicos e Internacionales Contemporáneos, Universidad Externado de Colombia y el Instituto de Altos Estudios para el Desarrollo (IAED) (Bogotá, Colombia). Autor de “Don Bartolomé Lobo Guerrero, tercer arzobispo del Nuevo Reino de Granada (1599-1609), y el proceso de cristianización en la alta Colonia”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 38: 1 (2011): 17-49, y de *La izquierda y el escenario político en Colombia. El caso de la Unión Patriótica (UP), 1984-1986* (Manizales: Universidad de Caldas, 2011). rodrigo.santofimio@ucaldas.edu.co

ARTÍCULO RECIBIDO: 1 DE NOVIEMBRE DE 2011

APROBADO: 12 DE ABRIL DE 2012

MODIFICADO: 26 DE JUNIO DE 2012

DOI: 10.7440/HISTCRIT48.2012.07

<sup>2</sup> Este artículo hace parte de una investigación más extensa sobre la obra de Antonio Gramsci y su aporte a la sociología clásica y contemporánea, culminada durante el año sabático otorgado por la Universidad de Caldas (Manizales, Colombia) entre 2009 y 2010.

### **Antonio Gramsci y la sociología clásica decimonónica**

#### RESUMEN

Este artículo analiza el aporte que Antonio Gramsci hizo a la sociología del siglo XIX e incluso a la sociología más contemporánea. El artículo plantea en un primer nivel la discusión acerca del estatus científico de la disciplina; en un segundo nivel, la constitución del orden social (sociedad) y el papel del individuo como filósofo, y en un tercer nivel, la forma como Gramsci expresa la sociología de los hechos sociales “históricos y políticos”. La metodología se apoya en una revisión analítica de los textos del autor y de la crítica a las interpretaciones referidas al pensador.

**PALABRAS CLAVE:** *Antonio Gramsci, sociología, ciencias sociales, sociología del cambio, filosofía.*

### **Antonio Gramsci and nineteenth-century classical sociology**

#### ABSTRACT:

This article analyzes the contribution made by Antonio Gramsci to the sociology of the nineteenth century as well as to more contemporary sociology. First, the article reviews the discussion around the scientific status of the discipline; second, the establishment of social order (society) and the role of the individual as a philosopher; and third, the way Gramsci expresses sociology of “historical and political” social facts. The methodology is based on an analytical review of the texts of Gramsci and of the criticism to interpretations referring to the thinker.

**KEY WORDS:** *Antonio Gramsci, sociology, social sciences, sociology of change, philosophy.*

### **Antonio Gramsci e a sociologia clássica do século XIX**

#### RESUMO:

Este artigo analisa a contribuição que Antonio Gramsci fez à sociologia do século XIX e inclusive à sociologia mais contemporânea. O artigo apresenta, em um primeiro nível, a discussão sobre o status científico da disciplina; em um segundo nível, a constituição da ordem social (sociedade) e o papel do indivíduo como filósofo; e, em um terceiro nível, a forma como Gramsci expressa a sociologia dos atos sociais “históricos e políticos”. A metodologia se apoia em uma revisão analítica dos textos do autor e da crítica às interpretações referidas ao pensador.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Antonio Gramsci, sociologia, ciências sociais, sociologia da mudança, filosofia.*

## Antonio Gramsci y la sociología clásica decimonónica

“La sociedad gira sobre sí misma, como un perro que quiere atraparse la cola con los dientes, pero tal apariencia de movimiento no es el desarrollo”<sup>1</sup>.

### INTRODUCCIÓN

Tres problemas parecen subsistir acerca de la comprensión plena del pensamiento de Antonio Gramsci (1891-1937) y la sociología. Por un lado, como lo dice Massuco C., para Gramsci “no existe una sociología filosófica que no coincida con la filosofía de la praxis o el materialismo histórico”<sup>2</sup>; pero, por otro lado, si existe una alusión explícita de Gramsci a la sociología, ello tenía que ver con lo que Gallino denomina sociología positivista, de fuerte influencia en la Italia en la que vivió Gramsci<sup>3</sup>, a la cual fustigó críticamente como la “filosofía de los no filósofos” y expresión del “evolucionismo vulgar”; en tercer lugar, Gramsci supuestamente no aludió de manera específica a problemáticas y desarrollos analíticos propios de la disciplina en esa época.

Sin embargo, ninguno de estos reclamos o formulaciones puede ser concebido categóricamente, a riesgo de enturbiar o negar de forma sistemática un pensamiento poliédrico y sustantivo en el desarrollo del marxismo y, más concretamente, en el materialismo histórico: en efecto, desvirtuar cualquier relación analítica o conceptual de Gramsci con la sociología o, en el mejor de los casos, su asistematicidad y antinomias en relación con un corpus sociológico plantea el riesgo de privarnos de un pensamiento que dotó a la filosofía, a la política y a la cultura contemporáneas de horizontes comprensivos, y del que la sociología no estaría menos exenta de sus aportaciones.

Ahora bien, el intentar un esfuerzo en esa dirección no supone necesariamente forzar demasiado los hechos y los presupuestos analíticos en el pensamiento de Gramsci, para desvirtuarlos hacia situaciones no objetivas y carentes de validez heurística: ambas situaciones requieren precisiones y límites que nos permitan reclamar con seriedad lo que el pensamiento de Gramsci de manera objetiva derivó para la sociología y, por supuesto, para otras disciplinas y, en general,

1 Antonio Gramsci, *Cultura y literatura* (Barcelona: Ediciones Península, 1973), 278.

2 Angiola Massuco Costa, “Aspectos sociológicos del pensamiento de Gramsci”, en *Gramsci y el marxismo*, eds. Palmiro Togliatti y Galvano Della Volpe (Buenos Aires: Editor Proteo, 1965), 236.

3 Luciano Gallino, “Gramsci y las ciencias sociales”, en *Gramsci y las ciencias sociales* (Buenos Aires: Ediciones Pasado y Presente, 1970).

para las Ciencias Sociales<sup>4</sup>, principalmente en su período de madurez vital y en las condiciones más difíciles de sus años de reclusión<sup>5</sup>.

Este ensayo pretende mostrar que, a pesar de las precariedades y dificultades en las que escribió Gramsci, en especial bajo la vigilancia estricta del régimen fascista, su aporte a la sociología clásica decimonónica y, por qué no, a la sociología contemporánea —más allá de sus supuestos fragmentos distorsionados<sup>6</sup>, de sus antinomias en el lenguaje, como dice Anderson<sup>7</sup>, y esbozo vago y en estado embrionario, como apunta Kolakowski<sup>8</sup>—, fue paradójicamente sustantivo, no obstante que sus críticos y analistas lo conciben como problemático para la comprensión plena de la sociología. En otros términos, pretendemos mostrar que allí donde los críticos y analistas de la obra de Gramsci observaron las limitaciones para asumir una comprensión y un aporte pleno a la sociología, es donde se halla lo más sustantivo y valioso del aporte de Gramsci a la sociología. Esta postura metódica no nos priva de admitir que ciertamente en Gramsci no existe una orientación directa y sistemática a propósito de la sociología, como tampoco la alcanzó para otras disciplinas; hablamos en este caso de la filosofía, la economía, la lingüística y la política.

Como sabemos, los propósitos analíticos y de exposición de Gramsci nunca se plantearon esas posibilidades, en el momento en que era determinante la condena que le impondría el régimen fascista; Gramsci, consciente de esa situación, desbrozó en cuatro partes las líneas generales de lo que sería una obra *für ewig* (para la eternidad), así:

“1) Una investigación sobre la formación del espíritu público en Italia en el siglo XIX, es decir, una investigación sobre los intelectuales italianos, sus orígenes, su agrupamiento según las corrientes de la cultura, sus diferentes maneras de pensar, [...] 2) Un estudio de lingüística comparada. ¡Nada menos! ¿Puede existir alguna cosa más desinteresada que ésa? ¿Más *für ewig*? Se procuraría, naturalmente, abordar sólo la parte metodológica y puramente teórica, parte que no ha sido tratada desde el nuevo punto de vista de los neolingüistas contra los neogramáticos [...]. 3) Un tercer estudio sobre el teatro de Pirandello y

4 Gallino parece conformarse con la idea de que ciertamente Gramsci no planteó grandes desarrollos analíticos para la sociología pero sí para las ciencias sociales en general. Luciano Gallino, “Gramsci y las ciencias”, 7.

5 Kolakowski dice: “[...] sus interesantes notas de prisión, que constituyen, entre otras cosas, un ensayo de filosofía marxista de la cultura cuya originalidad y amplitud no pueden negarse”, pero, en cuanto a los artículos publicados hasta 1926, antes de su encarcelamiento, “sólo se advierte su significado a la luz de los escritos de prisión. Sin éstos, los artículos en cuestión serían ante todo un material para la historia del movimiento comunista italiano, pero no podrían considerarse como un cuerpo teórico original”, Leszek Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo: su nacimiento, desarrollo y disolución. 3 La crisis* (Madrid: Alianza Editorial, 1980), 218-219 y 225.

6 Luciano Gallino, “Gramsci y las ciencias”, 7.

7 Perry Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci* (Barcelona: Editorial Fontamara, 1978).

8 Leszek Kolakowski, *Las principales corrientes*, 218-219.

sobre la transformación del gusto teatral italiano que Pirandello representa y que ha contribuido a determinar [...]. 4) Un ensayo sobre las novelas de folletín y el gusto popular en literatura. La idea me ha venido al conocer la muerte de Séraphin Renzi, primer cómico de una compañía dramática al aire libre y que ofrecía sus dramas sobre esas novelas de folletín [...] y que me producían placer [...] entonces, la representación era doble: la emoción, la pasión desencadenada, la intervención del público popular... ¿Qué piensas de todo eso? En el fondo, si se observa, entre esos cuatro temas existe una idea común: el espíritu popular creador, en sus diferentes fases o grados de desarrollo; ésta es la base de esos temas”<sup>9</sup>.

Empero, esta acometida, en vez de limitar sus potencialidades, lo empuja a desarrollar otros temas de acuerdo con inquietudes previas a sus años de reclusión, y también de acuerdo con el ritmo de lecturas y cavilaciones que compartía con amigos y familiares.

En ese caso, entonces, mostraremos que, allí donde Gramsci supuestamente limitó un desarrollo analítico de la sociología porque se le atravesaba la filosofía de la praxis devela para la sociología un instrumental analítico y metódico insuperable, cuyo núcleo más importante sería el papel del agente social (o de los agentes sociales). Con la supuesta idea del recelo de Gramsci por la sociología al concebirla como la filosofía de los no filósofos, y fundada sobre el evolucionismo vulgar, el pensador estaría alertándonos sobre las implicaciones del apego desmedido y acrítico a los lineamientos metódicos de las ciencias naturales (el positivismo y el evolucionismo). Finalmente, mostraremos que no es tan cierta la idea acerca de que Gramsci no contemplara temas o problemáticas recurrentes de la sociología, pues como lo expresaron Massuco y Gallino, Gramsci alcanzó a vislumbrar algunas temáticas que se planteaban para la sociología ligadas a la orientación ética para la conformación de los grupos sociales (asociaciones), la ambivalencia entre pensamiento y conducta (ideología), sin obviar que también expuso una serie de nociones y conceptos importantes como utillaje analítico en la discusión de la sociología contemporánea<sup>10</sup>.

## 1. EL POSITIVISMO Y EL EVOLUCIONISMO EN LA SOCIOLOGÍA

En relación con el estatus científico de la sociología, es preciso avanzar en una perspectiva más holística y comprensiva del pensamiento de Gramsci, de la que pretendió formular Gallino, retrayendo la postura de Massuco, al afirmar que para Gramsci no existe una sociología filosófica

9 Antonio Gramsci, *Letras de la prisión* (París: Éditions Sociales, 1953), 77-79.

10 Angiola Massuco Costa, “Aspectos sociológicos”, 236; Luciano Gallino, “Gramsci y las ciencias”, 29-30.

que no coincida con la filosofía de la praxis o el materialismo histórico<sup>11</sup>. En efecto, en el mismo *Ensayo popular de sociología*, escrito por Bujarin (1921), del que Gramsci, de acuerdo con Massuco y Gallino, derivó el enunciado anterior, emerge también una situación paradójica, dado que Gramsci, al desdoblar la filosofía de la praxis en sociología, expresaba una crítica, en el sentido de concebirla como “la cristalización de la tendencia vulgar [...] y consistente en reducir una concepción del mundo a un formulario mecánico, que da la impresión de meterse toda la historia en el bolsillo”<sup>12</sup>.

Este aspecto negativo en la asunción de la sociología en Gramsci se contrasta, no obstante, con un aspecto positivo, por cuanto admite a la sociología sucedánea de la filosofía de la praxis preguntándose: “¿no es acaso [la sociología] un embrión de filosofía?” (filosofía de la praxis). Y se respondía en el sentido de la sociología como “una concepción del mundo, de la cual es un fragmento subordinado, la particular lógica interna de las diversas sociologías, lógica por la cual ésta adquiere una mecánica coherencia”<sup>13</sup>.

Ahora bien, expuesta la paradoja en el sentido de que Gramsci no excluye la posibilidad de una búsqueda sociológica con fronteras limitadas, de carácter empírico, derivada eso sí de la filosofía de la praxis, la cual se convirtió en lo más próximo a una teoría general de la sociedad, a una verdadera y real sociología *in nuce*, que haya producido el pensamiento marxista, al punto de que muchas de sus formulaciones presentan una neta convergencia y afinidad, hasta de lenguaje, con los resultados más avanzados de la sociología contemporánea<sup>14</sup>. En ese mismo sentido, y de acuerdo con Kolakowski, si para Gramsci el marxismo no podía concebirse como una teoría científicista de la realidad social, en consecuencia, no tenía sentido dividirla en aspectos “filosóficos”, “sociológicos” y “políticos”: “la filosofía podía ser sinónima o con la historia o con el proceso social [...]”<sup>15</sup>; así, pues, queda por responder: ¿cuál es su objeto? De acuerdo con Gramsci, ese objeto estaría en la “observación pura de los hechos sociales, o sea de la historia y de la política”, aunque hasta ese momento, dice Gramsci, la disciplina había sido un intento de crear un método de la ciencia histórico-político, dependiente de un sistema filosófico ya elaborado, el positivismo evolucionista, sobre el cual la sociología había reaccionado pero sólo parcialmente. Con ese sustrato de “positivismo evolucionista”, Gramsci observaba que la sociología había derivado en “la filosofía de los no filósofos”, un intento de describir y clasificar esquemáticamente

---

11 Luciano Gallino, “Gramsci y las ciencias”, 31.

12 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1971), 131; Angiola Massuco Costa, “Aspectos sociológicos”, 242; Luciano Gallino, “Gramsci y las ciencias”, 12.

13 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico*, 132.

14 Luciano Gallino, “Gramsci y las ciencias”, 30-31.

15 Leszek Kolakowski, *Las principales corrientes*, 233.

los hechos históricos y políticos, según criterios construidos sobre el modelo de las ciencias naturales: la sociología es, agrega Gramsci, un intento de recabar “experimentalmente” las leyes de la evolución de la sociedad humana, a fin de “prever” el porvenir, con la misma certeza con que se prevé que de una bellota se desarrollaría una encina<sup>16</sup>.

De acuerdo con Gramsci, en la base de la sociología se hallaba el evolucionismo vulgar, “el cual no puede conocer el principio dialéctico del paso de la cantidad a la calidad, paso que perturba toda evolución y toda ley de uniformidad entendida en un sentido vulgarmente evolucionista”<sup>17</sup>; con esa crítica a la “sociología positivista” Gramsci, por un lado, fustiga no simplemente una dirección estéril o dañosa de los estudios, sino la idea misma de que en la sociedad operen de manera sistemática fuerzas capaces de afirmarse a espaldas de la voluntad humana, verbi gratia, las “leyes estadísticas”<sup>18</sup>.

Por otro lado, la crítica a la sociología positivista que encuentra Gramsci para su tiempo tiene que ver con las explicaciones que se asumían relacionadas con los hechos sociales (históricos y políticos), remitiéndolas a factores biológicos ínsitos en el individuo, o a analogías biológicas aplicadas al “organismo social”<sup>19</sup>. Para Gramsci, entonces, era evidente que estas posturas expresaban también la pretensión de consolidar tanto antiguos como nuevos prejuicios, así como el interés por “ciertas problemáticas” ligadas a la criminalidad, la raza, que sin duda establecían conexiones centrales y de justificación con las políticas de los gobiernos en esos momentos (colonialismo, nacionalismo, racismo, entre otras).

Por último, y contrario a esas posiciones, diría Gramsci, una sociología con pretensiones científicas, es decir, “ciencia de la historia y de la política”, supone construir una nueva recopilación empírica de observaciones prácticas que ensanchen la esfera de la filología tal como ésta es entendida tradicionalmente. Se trataría, por tanto, de establecer para la sociología la “importancia que tienen los hechos particulares verificados y precisados en su inconfundible individualidad”, y ello, por supuesto, no implicaba negarle absolutamente la importancia (utilidad práctica) de identificar ciertas “leyes de tendencia” que, sin duda, aportarían al posicionamiento de la sociología como una disciplina científica, como también “habían servido para algunas ciencias naturales”, pero eso sí, cuidándose de ver únicamente en esas leyes estadísticas los hechos sociales (las grandes masas de la población de manera pasiva), para “favorecer la pereza mental y la superficialidad programática en la acción política”, pues así también se

---

16 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico*, 131-132.

17 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico*, 132.

18 Luciano Gallino, “Gramsci y las ciencias”, 12-13.

19 Luciano Gallino, “Gramsci y las ciencias”, 13.

bloqueaban las expectativas del cambio referidas a la “inconfundible individualidad” consciente y crítica a través del “organismo colectivo”, es decir, un “hombre colectivo”<sup>20</sup>. Si se observa en ese caso, para Gramsci al igual que en la tradición del materialismo histórico, particularmente en Marx, el concepto de *carisma*, que en la tradición del funcionalismo tiende a sustancializar el papel del individuo (hombre carismático), tiene que ver con la idea del jefe que se expresa en “ideas-fuerza”, con la resultante del “organismo colectivo”, por “coparticipación activa y consciente”, y “copasionalidad”, por experiencia de las particularidades inmediatas en un sistema que se podría calificar de “filosofía viviente”.

## 2. LOS FUNDAMENTOS EN LA CONSTITUCIÓN DEL ORDEN SOCIAL Y EL PAPEL DEL INDIVIDUO

En Gramsci el materialismo histórico tiene raíces en la lectura de Antonio Labriola (1843-1904) y de Benedetto Croce (1866-1952); empero, con relación a este último, Gramsci ataca la interpretación del materialismo histórico como puro canon metodológico de investigación historiográfica, lo que para Gramsci significaba precisamente reducir el materialismo histórico a mero economicismo histórico: “una epistemología que reducía la esfera de las ideas y de la conciencia a epifenómenos, meros reflejos de fuerzas históricas objetivas”<sup>21</sup>. En su crítica al marxismo que había heredado, Gramsci sostuvo que los términos extremos de la discusión acerca de las dicotomías idealismo *versus* materialismo, voluntarismo *versus* determinismo, sujeto *versus* objeto, entre otras, eran superficiales y desorientadores, y que cualquier teoría viable de la revolución estaba obligada a fusionar (o, en realidad, a trascender) esas polaridades<sup>22</sup>.

La otra discusión de Gramsci respecto al materialismo histórico tiene que ver con el marxismo ortodoxo de la Segunda Internacional, que derivaría en la falsa sensación de seguridad proveniente de que el fluir histórico estaba favoreciendo la revolución. De cara a esa postura del *Comintern*, la lectura que hace Gramsci, en particular de la Revolución Bolchevique y del papel que Lenin tendrá allí, era de confrontación al cuerpo entero de elaboradas y confiadas predicciones basadas supuestamente en las leyes de *El Capital*: en ese caso, Lenin y los bolcheviques podían ser definidos como marxistas vivientes, antes que como marxistas abstractos, quienes habían tomado la iniciativa histórica gracias a la acción consciente, y que habían actuado sobre la realidad de la Revolución, en vez de esperar a que maduraran las condiciones materiales<sup>23</sup>.

---

20 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico*, 133-135.

21 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico*, 135.

22 Carl Boggs, *El marxismo de Gramsci* (México: Premia Editora, 1978), 22.

23 Antonio Gramsci, *Antología* (México: Siglo XXI Editores, 2007), 34.



En el planteamiento de Gramsci, siguiendo a Marx, sujeto y objeto no existen sino como términos de una relación necesariamente recíproca, cuya realidad está en la praxis. Por consiguiente, el sujeto no es una *tabula rasa* pasivamente receptiva, pues la sensibilidad o actividad humana subjetiva es la que pone, modela o transforma el objeto, y con esto se va formando a sí mismo. El ejemplo que Marx expone en su discusión contra el materialismo naturalista de Feuerbach tiene que ver con la educación como praxis de la sociedad como una actividad continua del hombre, y, según Gramsci, “la relación entre el maestro y el alumno es una relación activa, de vínculos recíprocos, y por lo tanto cada maestro es siempre un alumno y cada alumno, maestro”<sup>24</sup>.

Así, toda forma social determinada no es más que un momento en el proceso dialéctico de la praxis, la cual, por la contradicción en que entra consigo misma, origina el desarrollo. Los hombres, mientras que en ciertos aspectos son producto del ambiente social, son también, por la inversión de la praxis, sus productores, quienes generan las variaciones; y el desenvolvimiento del mundo, al significar un desarrollo de su oposición consigo mismo, nos impone, agrega Mondolfo, “la tarea de cambiarlo”<sup>25</sup>.

Hombre y realidad se unen en la acción a través de la reciprocidad que se establece entre el conocer y el obrar. Para obrar, dice Marx, es necesario entender la realidad, es decir, tener una conciencia crítica e histórica del mundo, pero, recíprocamente, no se entiende la realidad sino es obrando sobre ella. La famosísima glosa de Marx en su discusión con Feuerbach y toda la filosofía clásica alemana —según la cual “Los filósofos han tratado de interpretar el mundo, pero es necesario cambiarlo”— resuena con insistencia en Gramsci al poner énfasis en el papel del hombre a través de la praxis que subvierte<sup>26</sup>.

Empero no fue propiamente Gramsci quien identificó el núcleo filosófico presente en el materialismo histórico con el término de filosofía de la praxis, dado que este mérito le cabe enteramente a Antonio Labriola, no obstante lo paradójico de su vida política ligada al “moderantismo”, y en Gramsci el concepto, además de recuperar su originalidad, tiende a un uso similar o indistinto con los conceptos de materialismo histórico y marxismo. El traslape en el lenguaje quizá obedeciera a la intención de Gramsci de evadir la censura, y, también, lo que no es menos importante, de establecer para el marxismo una verdadera y propia revolución intelectual que incluyera campos cada vez más amplios y numerosos del saber, en la medida en que fuera capaz de sostener victoriosamente una serie de confrontaciones y batallas que giraban alrededor de la hegemonía de una cultura, de una concepción del mundo<sup>27</sup>.

---

24 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, trad. Isidoro Flambaun (México: Juan Pablos Editor, 1975), 34.

25 Rodolfo Mondolfo, *El materialismo histórico. Bolchevismo y dictadura* (Buenos Aires: Ediciones Nuevas, 1962), 20.

26 Rodolfo Mondolfo, *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos* (México: FCE, 1960), 77-78.

27 Leonardo Paggi, *Antonio Gramsci. Escritos políticos (1917-1933)* (México: Siglo XXI, 1990), 21.

La filosofía de la praxis plantea, de acuerdo con Gramsci, la afirmación de la unidad entre teoría y práctica, por la cual la formación misma de las concepciones teóricas se produce a través de la acción histórica, así como ésta se desarrolla en la luz y por la luz de las orientaciones espirituales:

“Vivir los años ajenos o pretéritos significa asimilar vitalmente los resultados y productos de la actividad de las generaciones precedentes; pero, esto no es posible sino viviendo vivos los años propios, o sea afirmando las propias exigencias de vida en la acción que supera y transmuta las formas de vida ya logradas”<sup>28</sup>.

Como se observa, para Gramsci, lo objetivo en la existencia tiene que ver con la forma de la praxis humana: “Todo significado deriva de la praxis y todo está relacionado con ella. Las preguntas y respuestas cobran significación sólo en la medida en que pueden ser integradas en el proceso humano de auto-creación. En este sentido, la historia humana constituye el único límite absoluto del conocimiento”. En consecuencia, Gramsci sostiene la identidad de filosofía e historia: “La única filosofía es la historia en acción, esto es, la vida misma”<sup>29</sup>; comprender es vivir, pero vivir es superar, es la exigencia que expresa Marx en su discusión con Feuerbach. De esta forma, la filosofía de la praxis como médula del materialismo histórico traduce las relaciones sociales de producción como sociabilidad del mundo humano.

Ahora bien, en ese contexto analítico ¿qué constituye para Gramsci la sociedad? El hombre, dice Gramsci, sigue siendo de manera insuperable naturaleza, pero de una naturaleza ya englobada en la sociabilidad-histórica humana y en función de ésta, y aún más (contra todo idealismo), un momento irreductible de la misma. La humanidad, agrega Gramsci, que se refleja en cada individualidad, está compuesta de diversos elementos: 1) el individuo, 2) los otros hombres y 3) la naturaleza. Pero los elementos segundo y tercero no son tan simples como puede parecer. El hombre no entra en relación con los demás hombres por yuxtaposición, sino orgánicamente, es decir, en cuanto forma parte de organismos, desde los más simples hasta los más complejos. Así, el hombre no entra en relación con la naturaleza por el hecho de ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio del trabajo y de la técnica<sup>30</sup>.

La sociedad, entonces, es algo más que la suma de sus componentes individuales, pues de la división del trabajo y de las funciones emerge el hombre colectivo, es decir, la sociedad, relaciones éstas que no son mecánicas, sino activas y conscientes, o sea, corresponden a un grado mayor o menor de inteligencia o comprensión que tiene de ellas el individuo humano. Por eso se

---

28 Rodolfo Mondolfo, *Marx y marxismo*, 100.

29 Leszek Kolakowski, *Las principales corrientes*, 228.

30 Antonio Gramsci, *Antología*, 438.

puede decir que cada cual se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida en que cambia y modifica todo el complejo de relaciones de las cuales él es el centro de anudamiento. Es decir, la centralidad que considera al hombre en su nexo permanente y activo con la naturaleza (de cuyo complejo desenvolvimiento histórico se desarrolla toda la historia social humana) como el único punto de partida concreto que poseemos para cualquier otra consideración de la realidad; retrayendo a Labriola, Gramsci diría: “de la vida al pensamiento y no del pensamiento a la vida. Del trabajo que es un conocer actuando, al conocer como teoría abstracta”<sup>31</sup>; Gramsci, como se observa, derivaría de Marx una concepción de sociedad que superaba el marco analítico anterior, basado en la fuerza (Hobbes), contractualista (Locke), y el consenso (Rousseau), que explicaban el origen de la sociedad desde mediados del siglo XVII; así, también ese enfoque le permite a Gramsci superar los problemas del “individualismo metodológico” a la hora de explicar la dinámica social.

El otro elemento que se inserta en esta concepción del orden social tiene que ver con el restablecimiento del concepto de relaciones sociales de producción antagónicas, atribuyéndole un valor filosófico a ese concepto, capaz no sólo de plantear una teoría general de la historia, sino también la aprehensión de la dinámica social, que hasta ese momento se comprendía sólo a través del evolucionismo ahistórico y contemplativo en posturas como las de Comte, Spencer, Durkheim, incluso posiciones como las de Weber, no obstante la admisión de este último de la lucha o competencia entre actores<sup>32</sup>. A Gramsci, por su parte, la evidencia de la subjetividad de los grupos sociales contrapuestos le plantea a ese orden social la imagen de un campo de

---

31 Leonardo Paggi, *Antonio Gramsci*, 22-23.

32 Comte aprehende la dinámica social a través de la revolución general del espíritu humano: “El punto de partida, al ser necesariamente el mismo en la educación del individuo y en el de la especie, hace que las diversas fases principales de la primera deban representar las épocas fundamentales de la segunda”, Augusto Comte, *Curso de filosofía positiva (Lecciones 1, 2). Discurso sobre el espíritu positivo* (Barcelona: Ediciones Orbis, 1980), 28; sobre Spencer, Gramsci dice lo siguiente: “La naturaleza, la evolución, abstracción mecánica e inanimada. El hombre: átomo de un organismo natural que obedece a una ley abstracta como tal, pero que se hace concreta históricamente en los individuos: la utilidad inmediata”, Antonio Gramsci, *Antología*, 38; Durkheim, en su discusión con Antonio Labriola, sostiene, por su parte, lo siguiente: “Pero esas explicaciones subjetivas carecen de valor, pues los hombres no ven los verdaderos motivos que les hacen actuar. Incluso cuando nuestra conducta está determinada por intereses privados que al afectarnos más directamente, son más fáciles de percibir, no distinguimos más que una pequeña parte de las fuerzas que nos mueven, y no las más importantes [...]. Pues las ideas, las razones que se desarrollan en la conciencia y cuyos conflictos constituyen nuestras deliberaciones, dependen casi siempre de estados orgánicos, de tendencias hereditarias y de hábitos inveterados de los que no somos conscientes [...] Todo lo que ha sucedido en la historia es obra del hombre, pero sólo muy raras veces fue el resultado de una elección crítica o de una voluntad inteligente”, Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales* (Madrid: Alianza Editorial, 2004), 231; finalmente, Weber —al aceptar que la relación social (el orden social) es de lucha, así como de competencia regulada— plantea que la relación social tiene lugar, sin embargo, “tanto entre individuos como entre tipos de los mismos, por las probabilidades existentes de vida y de supervivencia, la denominaremos selección: la cual es selección social cuando se trata de probabilidades de vida de los vivientes, o selección biológica, cuando se trata de las probabilidades de supervivencia del tipo hereditario”; así mismo, Weber alude también al papel de la casualidad en este condicionamiento social y biológico, Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (Bogotá: FCE, 1977), t. I, 31-32.

fuerzas contrastantes, pero en una situación dada que, según sean su cohesión y su grado de conciencia, convierte en actual un resultado que al comienzo es sólo objetivamente posible. Ha de advertirse, no obstante, que algunos críticos sugieren en esa concepción gramsciana con fuerte anclaje historicista una formulación dudosa y equivocada, la cual, según Althusser, Gramsci habría heredado de Labriola y de Croce, haciendo del marxismo un historicismo absoluto, pero, ¿qué era el historicismo absoluto de Gramsci, de acuerdo con el reclamo de Althusser? Al presentar el marxismo como historicismo absoluto, Althusser dice que Gramsci ponía el acento sobre una determinación esencial de la teoría marxista: su papel práctico en la historia real<sup>33</sup>.

Papi dice que el pensador sardo evitó la posición metafísica de su historicismo —posición ideológica, según la expresión de Althusser<sup>34</sup>— recurriendo al racionalismo crítico, por cuanto toda posición del pensamiento que expresa y desentraña un orden de experiencia histórica no haría más que expresar el movimiento mismo del pensamiento, que en ninguna de sus objetivaciones establece un significado absoluto, puesto que como racionalidad y teoriedad representa sólo la articulación cada vez más compleja y orgánica de la experiencia en formas idóneas y, por tanto, mantiene abierto el campo de la realidad como búsqueda infinita<sup>35</sup>. Así, agrega Papi, cuanto más actúa la dimensión de la historia como continua conciencia del límite, esto es, la vida misma como enriquecimiento y nueva historia, movimiento del pensamiento (que Papi denominó para Gramsci racionalismo crítico<sup>36</sup>), no puede adscribirse a ninguna descripción formal-trascendental, justo porque cada categorización es asumida en un plano de objetividad correspondiente, concretamente, sólo a determinadas fases y a determinados órdenes de la experiencia misma del sujeto, es decir, siguiendo a Kolakowski, para Gramsci, en su caso, el marxismo no era una descripción “científica” de la realidad social de la que podían deducirse normas prácticas para la acción política efectiva, sino una expresión de la conciencia de clase del proletariado y un aspecto y componente de la lucha práctica: “la historia no es nada sino la praxis humana y por tanto incluye la voluntad”<sup>37</sup>.

Pizzorno agrega a la postura de Papi que para Gramsci el problema de la relación entre teoría y práctica, no obstante la afirmación filosófica de su tendencia a la identificación, es planteado en términos sociológicamente verificables, como relación entre dos tipos de actividad, y que vale para ciertos momentos históricos llamados de transición: en tales momentos, agrega Pizzorno,

---

33 Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital* (México: Siglo XXI Editores, 1969), 154.

34 Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, 154.

35 Fulvio Papi, “La concepción de la historicidad en el pensamiento de Gramsci”, en *Gramsci y el marxismo*, comps. Palmiro Togliatti y Galvano Della Volpe (Buenos Aires: Proteo Editor, 1965), 166.

36 Fulvio Papi, “La concepción de la historicidad”, 166.

37 Leszek Kolakowski, *Las principales corrientes*, 229-230.

la actividad teórica y la actividad práctica tienden a identificarse; ello quiere decir que esta tendencia a la identificación es una variable y que en esos momentos de estabilidad orgánica la actividad teórica tiende a superarse, o sea, a asumirse de manera específica; de acuerdo con Pizzorno, para Gramsci el materialismo histórico es la reconstrucción de una conceptualización científica sistemática que distingue sus categorías y sus “niveles”, en lugar de confundirlos<sup>38</sup>.

Así como lo plantea Boggs, refiriéndose al marxismo de Gramsci, éste nunca concibió el materialismo histórico como “un sistema de pensamiento universalmente válido”, que en lugar de iluminar la historia, “la mistifica, e ignorando las configuraciones únicas que surgen a través de las variaciones en el devenir socio-político”<sup>39</sup>. Los críticos de la posición del historicismo absoluto en Gramsci también pasan por alto el hecho crucial de que los procesos intelectuales mismos —cualquiera sea su índole— son parte de una historia única y compleja, conformada por particulares tradiciones políticas y culturales, y que tales tradiciones influyen poderosamente sobre la búsqueda científica misma, en la medida en que dan cuerpo a una conciencia humana que reduce el marxismo a dimensiones históricas; para Gramsci, entonces, en cuanto al materialismo histórico, se podría poner énfasis en el segundo término —histórico— y no en el primero, cuyo origen es metafísico.

Así, pues, para Gramsci la filosofía de la praxis es historicismo absoluto en cuanto secularización absoluta y terrenidad del pensamiento, un absoluto humanismo de la historia; es siguiendo esta línea como se debe marcar el rumbo de la concepción del mundo. Esta postura significa para Gramsci, de acuerdo con Boggs, el único punto de vista filosófico compatible con el marxismo revolucionario como acervo de conocimiento, ideas y conciencia de un mundo material centrado en agentes transformadores creativos que, no obstante llevar a cabo su actividad humana conformada o “determinada” por las estructuras sociales, emergen como “sujeto”<sup>40</sup>: aquí es donde aparece la noción de agente social y de su papel en el proceso social; Gramsci comienza preguntándose, entonces: ¿qué es el hombre?

“Es un lugar común, que el hombre no puede concebirse sino como viviendo en sociedad, pero no se infieren de ese lugar común todas las consecuencias necesarias individuales; [...] Es verdad que hasta ahora se ha dado a esos organismos supra-individuales una significación mecanicista y determinista (tanto a la *societas hominum* cuanto a la *societas rerum*); [...] Hay que elaborar una doctrina en la cual todas esas relaciones sean activas y

---

38 Alessandro Pizzorno, “Sobre el método de Gramsci (De la historiografía a la ciencia política)”, en *Gramsci y las ciencias sociales*, 62.

39 Carl Boggs, *El marxismo de Gramsci*, 27.

40 Carl Boggs, *El marxismo de Gramsci*, 27.

en movimiento, dejando claro que la sede de esa actividad es la consciencia del hombre individual que conoce, quiere, admira, crea, en cuanto ya conoce, quiere, admira, etc., y se concibe no aislado, sino rico en posibilidades que le ofrecen los demás hombres y la sociedad de las cosas, de la cual no puede dejar de tener cierto conocimiento”<sup>41</sup>.

Más adelante Gramsci agrega:

“El conocimiento es poder en ese sentido. Pero el problema es complejo también en otro aspecto: no basta con conocer el conjunto de las relaciones en cuanto existen en un momento dado y como sistema dado, sino que hay que conocerlas también genéticamente, en su modo de formación, porque cada individuo es, además de la síntesis de las relaciones existentes, también la de la historia de esas relaciones: es el resultado de todo el pasado. Se dirá que lo que cada individuo puede cambiar es muy poco, por razón de sus fuerzas. Eso es verdad hasta cierto punto. Como individuo puede asociarse con todos los que quieren el mismo cambio, si ese cambio es racional y el individuo puede multiplicarse por un número importante de veces y obtener un cambio mucho más radical de lo que a primera vista parece posible”<sup>42</sup>.

Como se puede observar en esos párrafos *in extenso*, para Gramsci el hombre presupone relaciones sociales condicionantes, no sólo a través de la historia, sino en el presente, en la medida en que lo que puede cambiar es muy poco, según su propia expresión; no obstante, contrario a las posiciones dominantes de la época acerca del papel del individuo en la sociedad, el materialismo histórico retrae para Gramsci, a través de la filosofía de la praxis, la concepción del hombre como el elemento más importante en la relación, y, además, su conocimiento de esa realidad es un conocimiento activo, que incorpora la consciencia y las necesidades humanas históricamente expresadas mediante la dinámica de la subjetividad creativa; por tanto, las estructuras prevalientes han de ser transformadas, y no sólo analizadas —reclamo que se le hace al intelectual cientificista, el cual se expresa únicamente a través de un conocimiento instrumental—; deben ser aprehendidas en el tiempo y en el espacio, vistas como partes opuestas y variables del proceso histórico, y no como parte de una especie de orden universal abstracto. Para Gramsci, dice Boggs, la estructura deja de ser fuerza externa que tritura al hombre, asimilándolo y obligándolo a la pasividad, para ser transformada en un medio de liberación, un instrumento para crear una nueva forma ética-política y una fuente de nuevas iniciativas<sup>43</sup>.

---

41 Antonio Gramsci, *Antología*, 439.

42 Antonio Gramsci, *Antología*, 439.

43 Carl Boggs, *El marxismo de Gramsci*, 30.

Gramsci nos devela así la abstracción individual acerca de la contradicción de la estructura como fuerza externa que tritura:

“¿Es preferible ‘pensar’ sin tener conocimiento crítico, de manera disgregada y ocasional, es decir, ‘participar’ en una concepción del mundo ‘impuesta’ mecánicamente por el ambiente externo, o sea, por uno de tantos grupos sociales en que uno se encuentra incluido automáticamente hasta su entrada en el mundo consciente (y que puede ser la aldea o la provincia, que puede tener origen en la parroquia y en la ‘actividad intelectual’ del cura o del vejete patriarcal cuya ‘sabiduría’ dicta la ley; de la mujercita que ha heredado la sabiduría de las brujas o del pequeño intelectual avinagrado en su propia estupidez e incapacidad para obrar), o es mejor elaborar la propia concepción del mundo de manera consciente y crítica y, por lo mismo, en vinculación con semejante trabajo intelectual, escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la elaboración de la historia del mundo, ser guía de sí mismo y no aceptar del exterior, pasiva y supinamente, la huella que se imprime sobre la propia personalidad?”<sup>44</sup>.

Gramsci expondría a través de esta reflexión un punto de quiebre de cara al marxismo ortodoxo, y también se lo estaría planteando a la teoría sociológica de ese momento; ello tiene que ver con nuestra interiorización (individualización) y el compendio de las relaciones con los otros y con las cosas, al invocar insistentemente la participación activa de los hombres, comprendiendo este concepto tanto en el nivel individual como a través de la enunciación subjetiva de un grupo social de referencia, en cuanto no se limitan, alude Boggs, a aferrarse a las contradicciones (por ejemplo, la recurrencia del criticismo), sino que se insertan a sí mismos como un elemento de la contradicción, y lo centran, a fin de transformarlo en un principio de conocimiento y, por consiguiente, de acción<sup>45</sup>.

En este punto es preciso anotar las críticas de voluntarismo idealista que no sólo se le achacan a Gramsci, sino también a la tradición del materialismo histórico<sup>46</sup>. En efecto, en el caso de Gramsci, no se desconoce su fuerte apego en la insistencia en el papel de la voluntad, de la acción o de la subjetividad creativa como él mismo la denomina; sin embargo, al cuestionar el que los hechos y las condiciones sociales no podían ser entendidos como algo externo inmutable o cosificado, planteaba para el individuo la necesidad de asociarse a todos los que quieren el mismo cambio, y si el cambio es racional, el individuo puede multiplicarse un número importante de

---

44 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico*, 11-12.

45 Carl Boggs, *El marxismo de Gramsci*, 30.

46 Luciano Gallino, “Gramsci y las ciencias”, 12-13.

veces y conseguir un cambio mucho más radical de lo que parece posible a simple vista, pues las relaciones sociales son expresadas por diversos grupos de hombres que se proponen mutuamente y cuya unidad es dialéctica, no formal, es decir, la “subjetividad de un grupo social”, cuestionando de paso la noción de subjetividad propia de la tradición idealista e incorporando más bien la noción de una individualidad como la forma de un contenido social, y el modo de conducir el conjunto de la sociedad para forjar una unidad social: “Hay que concebir al hombre como un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos, y de elementos de masa y objetivos o materiales, con los cuales el individuo se halla en relación activa”<sup>47</sup>. En síntesis, el rechazo de Gramsci al determinismo no significaba darle al “impulso vital” o voluntad una dirección arbitraria, sino determinada y concreta, identificando los medios para contribuir a modificar el conjunto de las condiciones concretas, en la medida de los propios límites de potencia y de la manera más fructífera.

Este papel transformador correspondería, dice Gramsci, a la actividad del filósofo, que puede ser visto como función de dirección política sólo en cuanto función de la unidad social, pues Gramsci nunca establece una jerarquización entre las profesiones, y menos aún entre las ciencias; ahora bien, si la ciencia ha de concebirse pensamiento político y actividad política, y la filosofía que deviene es, según Gramsci, la filosofía de la praxis —o sea, la individualización de la dialéctica como el instrumento esencial para aferrar la unidad específica del fenómeno social, a fin de constituir una visión del mundo trascendente, en cuanto a los modos de pensamiento establecidos (hegemónicos) de la cultura y la religión—, ha de inferirse, entonces, que no estamos refiriéndonos únicamente a una profesión, en este caso, la del filósofo, sino también a la condición del intelectual históricamente determinado, es decir, un hombre que se ha desarrollado y que vive en ciertas condiciones, en un complejo social particular o totalidad de relaciones sociales, pues para Gramsci es imposible pensar en un intelectual al margen de los procesos sociales, en una especie de torre de marfil; al contrario, subrayaría la necesidad de la relación entre el intelectual y las masas, o si se quiere, entre el intelectual y los grupos sociales subalternos, a través de una relación orgánica, es decir, intelectuales que no se limitarán a describir la vida social desde fuera, de acuerdo con normas científicas, sino que utilizarán el lenguaje de la cultura para “expresar” las experiencias y los sentimientos reales que las masas no podían expresar por sí mismas<sup>48</sup>.

Gramsci, mediante esta postura y este compromiso político del intelectual y las masas, pretendió, dice Boggs, escapar de una concepción autoritaria y jerárquica, propia del leninismo, y

---

47 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico*, 43.

48 Leszek Kolakowski, *Las principales corrientes*, 237.



también cuestionar las actitudes esencialistas o de hipóstasis que traducían las masas en relación con el Partido o la clase social; como intelectual Gramsci fue consciente de esta condición problemática que traducían las masas, diciendo al respecto:

“El individuo espera que actúe la organización, aun cuando el no haga nada por sí mismo, y no piensa que precisamente porque su actitud está muy difundida la organización se torna necesariamente ineficaz. Más aun, habría que reconocer, puesto que está muy generalizada una concepción de la historia muy determinista y mecánica [...] que cada individuo, al ver que a pesar de su no intervención algo todavía sucede, se siente inclinado a creer que verdaderamente existe por encima de los individuos un ser fantasmagórico: la abstracción del organismo colectivo, una especie de divinidad autónoma, que no piensa con un cerebro particular, y sin embargo piensa”<sup>49</sup>.

Finalmente, para Gramsci ese papel del intelectual orgánico le planteaba la posibilidad, más estratégica que política, de incidir en un proceso histórico que se presumía continuo, y también inserto en la existencia cotidiana de las masas, en sus formas de organización, reclamándole allí un sentido de identidad en relación con sus luchas del ayer y del ahora, para integrarse en su estilo de vida, lenguaje, incluso en sus propias tradiciones; revolucionarios que trabajaran y vivieran en el mismo ambiente, y no políticos profesionales que buscan el apoyo de la clase trabajadora<sup>50</sup>.

### 3. LA SOCIOLOGÍA COMO CIENCIA DE LOS HECHOS SOCIALES “HISTÓRICOS Y POLÍTICOS”

Expuesta la idea acerca de que en el pensamiento gramsciano sí es posible verificar la existencia de una sociología sucedánea de la filosofía de la praxis como teoría general de la sociedad, una verdadera y real sociología *in nuce* producida por el pensamiento marxista<sup>51</sup>, es preciso admitir la apuesta, quizá menos enfática, que hiciera Gramsci sobre el recurso a la abstracción heurística de la filosofía (“lógica por la cual aquélla —la sociología— adquiere una mecánica coherencia”<sup>52</sup>), y que precisaba toda disciplina con pretensiones científicas, asunto que por lo demás fue preocupación de los precursores del discurso sociológico desde Comte y Durkheim hasta autores no contemporáneos de Gramsci como Gouldner, y que más recientemente reclamaba Giddens<sup>53</sup>.

49 Carl Boggs, *El marxismo de Gramsci*, 53.

50 Carl Boggs, *El marxismo de Gramsci*, 58; Leszek Kolakowski, *Las principales corrientes*, 241.

51 Luciano Gallino, “Gramsci y las ciencias”, 30-31.

52 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico*, 131-132.

53 Augusto Comte, *Curso de filosofía*; Bernard Lacroix, *Durkheim y lo político* (México: FCE, 1984); Alvin Ward Gouldner, *La crisis de la sociología occidental* (Buenos Aires: Amorrortu, 1979); Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1995).

Ahora bien, esa sociología que plantea Gramsci, embebida eso sí de filosofía, deberá ocuparse de los hechos sociales “históricos y políticos”; hechos sociales históricos por cuanto se les impone la concepción del materialismo histórico y conciben al hombre como el conjunto de las relaciones sociales (“el centro de anudamiento”), como historia humana y como único límite del conocimiento; además, secularización absoluta y terrenidad del pensamiento: “un absoluto humanismo de la historia”<sup>54</sup>. Por otro lado, los hechos sociales son políticos, por cuanto se han de asumir como actos reiterados, hábitos sedimentados en presencia de una determinada constelación de factores sociales; uno de ellos, por ejemplo, el *homo oeconomicus* (diríase también el *homo religiosus*, el *homo faber*, entre otros), además de la división entre gobernante y gobernado (“hechos primordiales”), y la presencia de un sistema de valores y de grupos sociales con intereses distintos en el terreno originario de una función de tipo económico o técnico, y, finalmente, los hechos sociales adquieren estatus político porque dentro de esa forma social (llámesele estructura social o complejo social) existen relaciones de fuerza o condiciones objetivas de la acción, porque suponen la homogeneidad, la autoconciencia y la organización alcanzada por los distintos grupos sociales, de los que depende la transformación de las relaciones objetivas en relación propiamente política<sup>55</sup>.

En consecuencia, un hecho social “histórico y político” puede ser el que se refiere a los elementos y a los procesos de la integración societaria; esta asociación era concebida bajo el supuesto de la “espontaneidad naturalista” o instintiva. Gramsci, por su parte, dice que la espontaneidad no existe en su estado puro, pues es universalmente aceptado que los instintos son el fruto de una elaboración cultural de originarias y elementales exigencias de la vida: “en el desarrollo de la mente y la energía de la acción son, al contrario de concebirse como inmediatas y mecánicas, condicionadas por las posibles reacciones personales consentidas históricamente por situaciones ya creadas por el hombre”<sup>56</sup> (conciencia humana). No hay entonces, ni para el individuo, ni para la masa, movimientos que podamos considerar espontáneos o de una naturaleza meta-histórica o meta-cultural:

“En la extensión de los partidos de masa —dice Gramsci ejemplificando— y su adhesión orgánica a la vida más íntima (económica-productiva) de la masa misma, el proceso de estandarización de los sentimientos populares, de mecánica y casual (o sea, producido por la existencia en el ambiente de condiciones y de presiones similares), se torna consciente y crítico, es decir, por ‘coparticipación activa y consciente’ por ‘copasionalidad’, por

---

54 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico*, 43-44.

55 Luciano Gallino, “Gramsci y las ciencias”, 31.

56 Angiola Massuco Costa, “Aspectos sociológicos”, 239-240.

experiencia de las particularidades inmediatas, por un sistema que se podría calificar de filología viviente”<sup>57</sup>.

Hay, en cambio, dice al respecto Massuco Costa, “aceptaciones primordiales y tentativas pre-conscientes de unificación y de ordenamiento de las normas y de los valores así asumidos, que se pueden considerar relativamente espontáneos con relación a ciertas conductas más conscientes y más orgánicamente directas”<sup>58</sup>, pero ya en esa fase se pueden manifestar energías positivas que, libres de prejuicios, estereotipos, incrustaciones culturales falaces, pueden canalizarse activamente en la historia y contribuir a un progreso real. Es claro en esta posición de Gramsci, respecto a la supuesta “espontaneidad naturalista” con que se asume el análisis de la integración societaria, que persisten allí ciertos niveles de la cultura, pero también ciertos estancamientos (energías amodorradas), de cara a una comprensión de esas asociaciones potenciales, eso sí, para ser activadas y empleadas para fines de trabajos colectivos desde una perspectiva marxista, y además el escenario propicio para ser “incentivadas por activistas y explotadores no desinteresados, que se adueñen de estas energías para sus propios fines individualistas”<sup>59</sup>.

El otro elemento que emerge en la reflexión de Gramsci a propósito de la integración societaria tiene que ver con “la presencia de principios éticos en las formaciones humanas”; en efecto, para Gramsci existe el reconocimiento de la posible función positiva de dichas asociaciones:

“No puede existir ninguna asociación permanente y con capacidad de desarrollo, que no se apoye en determinados principios éticos, impuestos por la asociación misma a sus componentes para conseguir la cohesión interna y la homogeneidad necesaria para la consecución de su fin. Pero, no por ello estos principios están desprovistos de carácter universal. Así ocurriría si la asociación fuese un fin en sí misma, es decir, fuese una secta o una asociación para delinquir (me parece que éste es el único caso en que se puede decir que la política y la ética se confunden, precisamente porque lo ‘particular’ es elevado a ‘universal’). Pero una asociación normal se concibe a sí misma como una aristocracia, una elite, una vanguardia, es decir, se concibe a sí misma como vinculada por millones de lazos a un agrupamiento social concreto y, a través de éste, a toda la humanidad. Por consiguiente, esta asociación no se presenta como algo definitivo y rígido, sino que tiende a ampliarse hasta alcanzar los límites de toda una agrupación social, vista a su vez como entidad que tiende a unificar a toda la humanidad. Todas estas relaciones dan un carácter tendencialmente universal a la

---

57 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico*, 133-135.

58 Angiola Massuco Costa, “Aspectos sociológicos”, 238.

59 Angiola Massuco Costa, “Aspectos sociológicos”, 238.

ética de grupo, que debe concebirse como capaz de convertirse en norma de conducta para toda la humanidad”<sup>60</sup>.

Con esta postura Gramsci no sólo expone una consideración positiva de la agrupación social, sino que también establece una relación crítica con aquella otra “colectividad indiferenciada y caótica”, como la concepción más común a través de la cual los ciudadanos conciben el Estado (asociación a escala nacional), “como una padre eterno que había pensado en todo, que se ocupaba de todo” (la necesidad de un despotismo más o menos aparente de la burocracia sobre esta pasividad de los individuos aislados) y, sin duda, agrega Gramsci, eso explicaría la falta de una verdadera democracia, de una “verdadera voluntad colectiva nacional”, y producto de una elaboración de “la voluntad y de un pensamiento colectivo alcanzado a través del esfuerzo individual concreto”<sup>61</sup>.

Cabe advertirse que las consideraciones éticas en la integración societaria para autores como Comte, y su “física social”, se la dejan a la ciencia, es decir, la ciencia positiva, y en ese mismo sentido, Durkheim fue más escéptico acerca de los límites de asociación con pretensiones éticas; el caso de Weber fue también de escepticismo, el cual deja traducir a través de la figura de la jaula de hierro a que alude Mitzman<sup>62</sup>; vale la pena agregar, por último, que el papel en la orientación tendencial y ética de las asociaciones implicaba para los intelectuales, según Gramsci, la posibilidad de movilidad de un pensamiento al enriquecerse en el contacto con la realidad creadora de la historia<sup>63</sup>.

El otro punto de inflexión que traduce Gramsci en su apuesta sociológica tiene que ver con su comprensión de la relación entre el grupo y el individuo. Para Gramsci, hasta ese momento existía una “tradición que hacía ver esa relación con un carácter meta-histórico”; por tanto, era necesario “otorgarle”, dice a ese respecto Massuco C., “un significado más crítico, más unitario y comprensivo”<sup>64</sup>; si partimos, entonces, de una comprensión en esa relación, grupo social-individuo, como se ha creído ver “espontánea” (“pura naturaleza”), allí, dice Gramsci, existe por lo menos una mínima manifestación de una actividad intelectual, por ejemplo, la del lenguaje, por la que se participa implícitamente en “una concepción del mundo”; en consecuencia, se participa en los tantos grupos sociales en que cada uno está implicado desde el nacimiento, pensando de una manera disgregada y ocasional, y, por tanto, “se es conformista de

---

60 Antonio Gramsci, *Cultura y literatura*, 91-92.

61 Antonio Gramsci, *Cultura y literatura*, 92-93.

62 Augusto Comte, *Curso de filosofía*; Émile Durkheim, *La división del trabajo social* (Buenos Aires: Akal, 2001); Arthur Mitzman, *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber* (Madrid: Alianza Editorial, 1982).

63 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico*, trad. Isidoro Flambaun.

64 Angiola Massuco Costa, “Aspectos sociológicos”, 241.

algún conformismo, se es siempre hombre-masa y hombre-colectivo”<sup>65</sup>. El problema, entonces, es éste: ¿a qué tipo histórico pertenece el conformismo, el hombre-masa del cual se participa? Aquí, dice Gramsci, emerge una concepción del mundo que no es crítica, no es coherente, sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombre-masa, y la propia personalidad se forma de manera caprichosa: “hay en ella elementos de hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada; prejuicios de las etapas históricas pasadas, groseramente localistas, e intuiciones de una filosofía del porvenir que será propia del género humano mundialmente unificado”<sup>66</sup>.

Criticar la propia concepción del mundo constituye para Gramsci la posibilidad de tornar esa concepción en consciente: “El comienzo de la elaboración crítica es la conciencia de lo que realmente es, es decir, un ‘conócete a ti mismo’ como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora y que ha dejado en ti una infinidad de huellas recibidas sin beneficio de inventario. Es preciso efectuar, inicialmente, ese inventario”<sup>67</sup>. Por lo tanto, el hombre-masa se devela, luego del inventario, no sólo en una realidad biológica sino también cultural, y de la relativa filosofía del “sentido común” (conformismo) que lo embarga, da paso a iniciativas creadoras para alcanzar efectos planificados tanto en la *societas rerum* como en la *societas hominum*, a través de su propio pensar y hacer, a fin de elaborar una filosofía sana que sea inseparable de la cultura y de todo el progreso científico<sup>68</sup>.

El presente ha de pensarse como un pensamiento elaborado con problemas actuales y no con problemas superados, así, entonces, de un conformismo trastocado a través del pensar crítico que coincide con el “buen sentido” (hecho filosófico), el cual se contrapone al sentido común del hombre-masa, haciendo de la filosofía no un hecho puramente intelectual (como parte de un “genio” filosófico o de una nueva “verdad” que sea patrimonio de pequeños grupos de intelectuales), sino la resultante de la actividad real de cada cual, y es, por ende, una actividad política implícita en el obrar: “En este sentido, el filósofo real no es y no puede ser otra cosa que el político, es decir, el hombre activo que modifica el ambiente, entendido por ambiente el conjunto de las relaciones de que el hombre forma parte”<sup>69</sup>.

Queda por mostrar el otro punto de inflexión que plantea el pensamiento gramsciano respecto a la asunción de la sociología como ciencia de los hechos sociales “históricos y políticos”;

---

65 Angiola Massuco Costa, “Aspectos sociológicos”, 241.

66 Angiola Massuco Costa, “Aspectos sociológicos”, 241.

67 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico*, 12.

68 Angiola Massuco Costa, “Aspectos sociológicos”, 245.

69 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico*, 37.

éste se refiere a la distinción que establece Gramsci entre pensamiento y conducta<sup>70</sup>. En efecto, para Gramsci la conducta específicamente humana era más o menos consciente, en cierto sentido, filosófica, por cuanto todo hombre es un filósofo a su manera, así esta filosofía no la exprese adecuadamente; sin embargo, Gramsci logra percibir una contradicción entre lo que las personas afirman y lo que implícitamente reconocen y reflejan a través de su conducta: “Las personas tienen dos actitudes o conjuntos de estándares conflictivos, los que proclaman y los que expresan en sus actos”<sup>71</sup>. Esa situación paradójica que, según Gramsci, era más regular que excepcional<sup>72</sup> planteaba el siguiente problema: ¿cuál de ellas constituye la verdadera actitud del individuo? Gramsci se inclina claramente a pensar que lo que importa es lo que la gente hace, aun cuando sus palabras traicionen su actos: “Por cuanto concierne a la unidad de la teoría y la práctica, la conciencia real se expresa en la conducta social deliberada, mientras que cualesquiera expresiones en contrario son meramente verbales y ‘superficiales’; no obstante, la resolución en la contradicción entre lo que se ‘afirma teóricamente’ y el ‘obrar práctico’, y que Gramsci resuelve en la unidad de la teoría y la práctica (filosofía de la praxis), no debe llevarnos a pensar inmediatamente que Gramsci hace de la conducta la expresión de una conciencia (pensamiento) absolutamente transparente o el simple reflejo perfecto y cristalino de su posición social y actividad práctica, concepción que se observa en la tradición del marxismo y en particular en Lenin, es decir, la conducta y la conciencia como ‘imagen fotográfica instantánea de la estructura’”<sup>73</sup>. Para Gramsci, por su parte, esa concepción impedía una formulación seria u objetiva de los problemas concernientes a las prácticas de los grupos sociales.

En su lugar, la paradoja situacional de la conducta (divergencia entre los principios “más reales” que los declarados pero no practicados) era para Gramsci la resultante de las tensiones y los conflictos de las diversas concepciones del mundo (*Weltanschauungen* o cosmovisiones) que expresan los grupos sociales, toda vez que, de acuerdo con Gramsci, no existen grupos sociales sin una concepción del mundo —aunque sea oscura—, que se manifiesta en la acción. Ha de advertirse que, si bien las clases estarían confrontadas directamente, como se observa en la crítica que le formula Kolakowski a Gramsci, es posible

---

70 Leszek Kolakowski, *Las principales corrientes*, 229.

71 Leszek Kolakowski, *Las principales corrientes*, 230.

72 Por ejemplo, “[...] nadie se atiene al catolicismo como norma de vida, aunque se declare católico”, Antonio Gramsci, *El materialismo histórico*, trad. Isidoro Flambaun, 36.

73 Lenin escribió en los Cuadernos Filosóficos: “La conciencia del hombre no sólo refleja el mundo objetivo, sino que también lo crea”. Gajo Petrovic, *Marxismo contra stalinismo: Marx en la primera mitad del siglo XX* (Barcelona: Editorial Seix Barral, 1970), 233.

también aquel escenario en el que no necesariamente existe una lucha frontal entre clases (lucha de clases), pero es más discutible aún la otra fórmula interpretativa que desbroza Kolakowski, sugiriendo que las mismas divergencias en la conducta sean un asunto exclusivo de las normas morales, al querer obligar a las personas a comportarse de forma contraria a sus inclinaciones naturales: interpretación que hace ver las “normas morales” como emergiendo espontánea y naturalmente sin ningún referente histórico y sin soporte sociológico, es decir, no afincadas en actores y/o grupos sociales<sup>74</sup>. Así mismo, Kolakowski hace ver al hombre como expresión directa de las “inclinaciones naturales” (o instintos), lo que deriva para cierta tradición sociológica en conducta anómica (Durkheim), conducta divergente (Merton) o conducta desviada (Parsons)<sup>75</sup>, renunciando a la posibilidad de la comprensión del papel de las normas, bien sea como un sistema cultural (Parsons), o como subestructura o dispositivos (mecanismos) de poder (Foucault), no exentos de la participación de los individuos a través de relaciones de poder o “relaciones de fuerza” (Gramsci).

Como queda visto, para Gramsci no existen grupos sociales al margen de una concepción del mundo, velada o expresa, así como los modos de los que se sirven una clase y una concepción del mundo que emergen o en declinación, para reafirmar su propia posición hegemónica, pero también una posición de las clases subalternas para expresar su resistencia o contra-hegemonía; además, como lo advierte Gallino, para Gramsci resultaban importantes como principio objetivo en la “observación sociológica”, las “relaciones de fuerza” allí desplegadas por los grupos sociales, es decir, los hechos históricos elementales, conceptualizables, en cuanto representan “la reproducción de situaciones reconocibles más allá de lo mero contingente”, pues lo importante, y la eficacia de una teoría sociológica como la que indirectamente se propuso Gramsci, dependía de su capacidad para establecer lo que haya de reconocible y constante (no como resultado de combinación de factores, sino como factores de primer orden, bien sea de la lucha de clases o no) detrás de la variedad de la apariencia: no por amor de las constantes, sino como premisa necesaria de todo intento de cambiar lo existente<sup>76</sup>; planteado así, Gramsci no ignoró tampoco la urgencia de un problema como el del significado de la ciencia en la cultura contemporánea, y en particular, el significado de las ciencias sociales.

---

74 Leszek Kolakowski, *Las principales corrientes*, 232.

75 Émile Durkheim, *La división del trabajo social*; Robert King Merton, *Teoría y estructuras sociales* (México: FCE, 1987); Talcott Parsons, *El sistema social* (Madrid: Revista de Occidente, 1976).

76 Luciano Gallino, “Gramsci y las ciencias”, 30.

### CONCLUSIONES

A la pregunta epistémica de cuál sería el objeto de la sociología que Gramsci tendría en mente (embebida, eso sí, en la filosofía de la praxis), se puede plantear “la observación pura de los hechos sociales”, o sea de la historia y de la política; pero, distinto a lo que plantea el positivismo evolucionista, para Gramsci ello suponía la recopilación empírica de observaciones prácticas, “para establecer la importancia que tienen los hechos particulares en su inconfundible individualidad”<sup>77</sup>.

La filosofía de la praxis, que de acuerdo con Gramsci supone la afirmación de la unidad entre teoría y práctica, traduce las relaciones sociales de producción (trabajo, técnica y antagonismo) como sociabilidad del mundo humano, relaciones sociales que no son mecánicas, sino activas y conscientes, o sea, que corresponden a un grado mayor o menor de la inteligencia o comprensión que tiene de ellas el individuo humano. En Gramsci, contrario a lo que supone la crítica a su historicismo absoluto que le plantea Althusser<sup>78</sup>, la filosofía de la praxis es historicismo absoluto en cuanto secularización absoluta y terrenidad del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia; por tanto, emerge la concepción del hombre como el elemento más importante en la relación, y, además, su conocimiento de esa realidad es un conocimiento activo, que incorpora la consciencia y las necesidades humanas históricamente expresadas a través de la subjetividad creativa; ello lleva a plantear que, si bien la estructura (relaciones sociales de producción) se expresa como fuerza externa que tritura al hombre, así también nuestra capacidad de interiorización (individuación) y el compendio de las relaciones con los otros (*societas hominum*) y con las cosas (*societas rerum*) invocan la participación activa de los hombres, sin incurrir eso sí en el voluntarismo, pues esa subjetividad creativa, emplazada a través del intelectual orgánico, se traduce en subjetividad de un grupo social, como contenido social y el modo de conducir el conjunto de la sociedad a forjarse una unidad (bloque histórico).

La sociología como “ciencia de los hechos sociales históricos y políticos” —históricos por cuanto conciben al hombre como el conjunto de las relaciones sociales (el centro de anudamiento), como historia humana y como único límite del conocimiento, y políticos porque se adentran en la habitualidad, un sistema de valores, y de grupos sociales con intereses distintos, que adquieren una presunción de fuerza (en condiciones objetivas de la acción y la transformación de las relaciones objetivas)— se ocupará, dice Gramsci, de los procesos de integración societaria, al discutir el supuesto de la “espontaneidad naturalista o instintiva”, y plantear dicha integración como el fruto de una relación cultural de originales y elementales exigencias de la vida;

---

77 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico*, 133.

78 Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, 154.



otro elemento que emerge en Gramsci respecto a su intuición de la sociología tiene que ver con la presencia de “principios éticos en las formaciones humanas”: con esa postura Gramsci no sólo expone una consideración positiva de las agrupaciones humanas, sino que también establece una postura crítica con aquella otra “colectividad indiferenciada y caótica”, como regularmente conciben los ciudadanos el Estado (asociación a escala nacional); ello explicaría, dice Gramsci, la forma de una verdadera democracia, de una “verdadera voluntad nacional”, y producto de una “elaboración de la voluntad y de un pensamiento colectivo alcanzado a través del esfuerzo individual concreto”<sup>79</sup>. El otro punto de reflexión que expone Gramsci en su apuesta sociológica tiene que ver con su comprensión de la relación entre el grupo y el individuo; para Gramsci, en efecto, existe por lo menos una mínima manifestación de una actividad intelectual, por ejemplo, la del lenguaje, por la que se participa implícitamente en una “concepción del mundo”; en consecuencia, se participa en los tantos grupos sociales en que cada uno está implicado desde el nacimiento, pensando de una manera disgregada y ocasional; para Gramsci, entonces, criticar la propia concepción del mundo (hombre-masa) constituye la posibilidad de tornar esa concepción en consciente, y esto se lograría a través del propio pensar, a fin de elaborar un pensar crítico que coincida con el “buen sentido”, es decir, el acto filosófico como la resultante de la actividad real de cada uno y, por lo tanto, actividad política implícita en el obrar.

## Bibliografía

- Althusser, Louis y Étienne Balibar. *Para leer El capital*. México: Siglo XXI, 1969.
- Anderson, Perry. *Las antinomias de Antonio Gramsci*. Barcelona: Editorial Fontamara, 1978.
- Boggs, Carl. *El marxismo de Gramsci*. México: Premia Editora, 1978.
- Comte, Augusto. *Curso de filosofía positiva (Lecciones 1, 2). Discurso sobre el espíritu positivo*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1980.
- Durkheim, Émile. *La división del trabajo social*. Buenos Aires: Akal, 2001.
- Durkheim, Émile. *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- Gallino, Luciano. “Gramsci y las ciencias sociales”. En *Gramsci y las ciencias sociales*. Buenos Aires: Ediciones Pasado y Presente, 1970, 7-39.
- Giddens, Anthony. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1995.

---

<sup>79</sup> Antonio Gramsci, *Cultura y literatura*, 32.

- Gouldner, Alvin Ward. *La crisis de la sociología occidental*. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- Gramsci, Antonio. *Antología*. México: Siglo XXI Editores, 2007.
- Gramsci, Antonio. *Cultura y literatura*. Barcelona: Ediciones Península, 1973.
- Gramsci, Antonio. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1971.
- Gramsci, Antonio. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, traducción de Isidoro Flambaun. México: Juan Pablos Editor, 1975.
- Gramsci, Antonio. *Letras de la Prisión*. París: Éditions Sociales, 1953.
- Kolakowski, Leszek. *Las principales corrientes del marxismo: su nacimiento, desarrollo y disolución. 3 La crisis*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Lacroix, Bernard. *Durkheim y lo político*. México: FCE, 1984.
- Massuco Costa, Angiola. "Aspectos sociológicos del pensamiento de Gramsci". En *Gramsci y el marxismo*, compilado por Palmiro Togliatti y Galvano Della Volpe. Buenos Aires: Editor Proteo, 1965.
- Merton, Robert King. *Teoría y estructuras sociales*. México: FCE, 1987.
- Mitzman, Arthur. *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- Mondolfo, Rodolfo. *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos*. México: FCE, 1960.
- Mondolfo, Rodolfo. *Materialismo histórico. Bolchevismo y dictadura*. Buenos Aires: Ediciones Nuevas, 1962.
- Paggi, Leonardo. *Antonio Gramsci. Escritos políticos (1917-1933)*. México: Siglo XXI, 1990.
- Papi, Fulvio. "La concepción de la historicidad en el pensamiento de Gramsci". En *Gramsci y el marxismo*, compilado por Palmiro Togliatti y Galvano Della Volpe. Buenos Aires: Proteo Editor, 1965.
- Parsons, Talcott. *El sistema social*. Madrid: Revista de Occidente, 1976.
- Petrovic, Gajo. *Marxismo contra stalinismo: Marx en la primera mitad del siglo XX*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1970.
- Pizzorno, Alessandro. "Sobre el método de Gramsci (De la historiografía a la Ciencia Política)". En *Gramsci y las ciencias sociales*. Buenos Aires: Ediciones Pasado y Presente, 1970, 41-64.
- Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, tomo I. Bogotá: FCE, 1977.