



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

Gómez Gutiérrez, Juan José

Filosofía de la praxis como crítica de la hegemonía en Antonio Gramsci

Ideas y Valores, vol. LXVII, núm. 166, 2018, Enero-Abril, pp. 93-114

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n166.56117>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80957079004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

redalyc.org
UAEM

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



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n166.56117>

FILOSOFÍA DE LA PRAXIS COMO CRÍTICA DE LA HEGEMONÍA EN ANTONIO GRAMSCI



THE PHILOSOPHY OF PRAXIS AS CRITIQUE OF HEGEMONY IN ANTONIO GRAMSCI

JUAN JOSÉ GÓMEZ GUTIÉRREZ*

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko
Unibertsitatea - San Sebastián / Donostia - País Vasco

.....
Artículo recibido el 9 de marzo del 2016; aprobado el 11 de julio de 2016.

* juanjose.gomez@ehu.eus

Cómo citar este artículo:

MLA: Gómez Gutiérrez, J. J. “Filosofía de la praxis como crítica de la hegemonía en Antonio Gramsci.” *Ideas y Valores* 67.166 (2018): 93-114.

APA: Gómez Gutiérrez, J. J. (2018). Filosofía de la praxis como crítica de la hegemonía en Antonio Gramsci. *Ideas y Valores*, 67 (166), 93-114.

CHICAGO: Juan José Gómez Gutiérrez. “Filosofía de la praxis como crítica de la hegemonía en Antonio Gramsci.” *Ideas y Valores* 67, n.º 166 (2018): 93-114.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se exploran las relaciones entre hegemonía y filosofía de la praxis en A. Gramsci. Se examina la influencia de la filosofía hegeliana sobre estas nociones en los *Cuadernos de la cárcel*. Asimismo, se estudia la crítica a estas nociones a la luz del feminismo de la diferencia y del debate sobre hegemonía, universalidad y contingencia iniciado por E. Laclau, J. Butler y S. Žižek. Se concluye que concebir la hegemonía desde la perspectiva de la filosofía de la praxis significa que la acción político-intelectual, según Gramsci, no solo implica la formación de una hegemonía alternativa, sino una crítica políticamente operante a la pretensión de universalidad del discurso hegemónico a partir de la exposición de su contingencia histórica.

Palabras clave: A. Gramsci, E. Laclau, G. W. F. Hegel, J. Butler, S. Žižek, hegemonía, praxis.

ABSTRACT

The paper explores the relations between hegemony and the philosophy of praxis in A. Gramsci, and examines the influence of Hegelian philosophy on these notions as set forth in the *Prison Notebooks*. Likewise, it studies the critique of these notions from the perspective of difference feminism and of the debate over hegemony, universality, and contingency initiated by E. Laclau, J. Butler, and S. Žižek. The conclusion is that conceiving hegemony from the perspective of the philosophy of praxis means that, according to Gramsci, political-intellectual action implies not only the formation of an alternative hegemony, but also a politically operative critique of the claim to universality of hegemonic discourse, on the basis of the unveiling of its historical contingency.

Keywords: A. Gramsci, E. Laclau, G. W. F. Hegel, J. Butler, S. Žižek, hegemony, praxis.

Introducción

“Hegemonía” proviene de ἡγεμονία, que significa “conducir”, “guiar”, “ser jefe”. Como concepto de la filosofía política moderna, el término se ha empleado para significar la dirección intelectual y moral de un grupo sobre el conjunto social. Ernesto Laclau encuentra el “punto cero” de la hegemonía en la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, donde Marx afirma que una revolución política se basa en que “una parte de la sociedad burguesa se emancipa y alcanza un dominio universal; también en que una de terminada clase emprende desde su especial situación la universal emancipación de la sociedad” (Marx 1968; cit. en Butler, Laclau y Žižek 44-45). En Lenin, la hegemonía está implícita en la dictadura del proletariado y se opone a la noción estrecha de partido y sindicato:

Desde el punto de vista del marxismo, una clase, desde el momento en que renuncia a la idea de la hegemonía o es incapaz de apreciarla, no es una clase, o no es todavía una clase, sino una corporación, un *gremio* o la suma de varios gremios. (Lenin 1911; cit. en Gerratana 141)¹

Stalin (1954) entendía esta categoría como una táctica adoptada por el proletariado durante la revolución democrático-burguesa rusa de 1905 para obtener el apoyo de sectores de la burguesía y del campesinado en la lucha contra el zarismo. Mao Zedong la define como el dominio de las naciones opresoras sobre las oprimidas, también en el sentido de la dependencia cultural y tecnológica (cf. Anderson 1976a, 1976b; Gerratana 1995). Gramsci, finalmente, entiende por grupo hegemónico aquel que obtiene el reconocimiento general de su condición dirigente en determinado momento histórico, esto es, el asentimiento sobre la racionalidad de sus pretensiones. La hegemonía, por ello, depende del nivel de sistematicidad y coherencia de su discurso, de su impulso de universalización o su capacidad de integrar diferentes perspectivas –o concepciones del mundo y de la vida– particulares. Además, la hegemonía implica al mismo tiempo dirección intelectual y poder político:

Un grupo social es dominante sobre los otros grupos que tiende a liquidar o someter [...] y es dirigente incluso antes de conquistar el gobierno (esta es una de las condiciones principales para la propia conquista del poder); después, cuando ejercita el poder y si lo mantiene con firmeza, se convierte en “dominante”, pero también debe continuar siendo “dirigente”. (Gramsci 2010-2011)

Si en el marxismo soviético el concepto de hegemonía se refiere esencialmente a la “dirección”, Gramsci considera la relación entre la dirección intelectual y el poder desde una reflexión más general sobre

¹ Traducciones del autor.

la eficacia histórica de las ideas, que trasciende la perspectiva del mero método para obtener el asentimiento de la sociedad civil y es condición *sine qua non* antes de asumir el control del aparato del Estado. Lo mismo puede afirmarse de términos estrechamente relacionados, como el de “intelectual orgánico”, esto es, quien desde su propia intelectualidad identifica la dialéctica social y toma partido por el elemento progresista, contribuyendo a generar su hegemonía, y sobre todo del de “filosofía de la praxis”, que tiende a equipararse con “materialismo histórico” y “marxismo” en casi todos los casos, como una estrategia para burlar la censura y el simple contenido programático de la hegemonía (cf. Dainotto 2009).

Cualquier interpretación de la obra de Gramsci debe referirse a la política desde la perspectiva de clase, pero el contexto histórico de difusión de su pensamiento es controvertido por sí mismo. Por ejemplo, Rino Dal Sasso reprochaba a Althusser una lectura “*in vitro*”, “extraída” y lanzada a un ámbito especulativo (cf. 75). En muchos otros casos, Gramsci aparece desde la continuidad no problemática con el Partido Comunista Italiano (PCI) de posguerra, y sobre esta se organiza una esquemática interpretación militante.² Ciertamente, pueden obtenerse de Gramsci instrumentos y métodos para tomar o mantener el poder. Pero su tratamiento de la hegemonía en relación con la filosofía de la praxis desborda con mucho la condición de simple componente de una táctica de partido.

Teniendo en cuenta lo anterior, este trabajo examina los conceptos de “hegemonía” y “filosofía de la praxis”, guiado por algunos temas recurrentes en los *Cuadernos*, a través de un análisis retrospectivo del tránsito de Hegel al materialismo histórico, a la luz de discusiones contemporáneas. No supone más que un intento de fijar distinciones terminológicas y claves de lectura, que carece de competencia y pretensiones de tipo historiográfico o erudito. Más que polemizar con el corpus teórico constituido en torno a estos conceptos, este artículo presenta una interpretación posible, que aún debe probar su articulación consistente con el complejo de cuestiones tratadas por Gramsci (la estética, el intelectual orgánico, la cuestión nacional-popular, etc.).

2 El propio presidente de la Comisión Cultural del PCI, Emilio Sereni, afirmaba que debía ser “traducido” al estalinismo (cf. Sereni 2). Los *Cuadernos de la cárcel* completos y ordenados cronológicamente no aparecieron hasta 1975, y para entonces ya se había fijado una lectura (en la revista *Rinascita* de Palmiro Togliatti, *L'Unità*, mediante extractos, compilaciones e ingente producción académica) que subrayaba la continuidad histórica y teórica entre Gramsci y el partido comunista de posguerra, lo que determinó en gran medida las interpretaciones posteriores. Además, los *Cuadernos* se redactaron al margen de los debates en el seno del marxismo europeo (debido a que Gramsci estuvo encarcelado desde 1926, y por las citas y bibliografía que emplea).

Universalidad y particular histórico

La aserción de universalidad hegemónica no puede tener lugar fuera de la norma cultural. Debe plantearse según la mediación del presente y, para poner en práctica lo que reclama como universal, necesita, por un lado, de lo que Judith Butler llama un conjunto de “traducciones” entre particulares del espectro social y, por otro, de lo que Ernesto Laclau denomina “equivalencias” o universalización de un particular sobre la base de la sustituibilidad indefinida de particularidades (cf. Butler *et al.* 35, 45). En todo caso, Butler y Laclau subrayan, junto con el impulso de universalización del discurso hegemónico, su falta de convergencia total con los diferentes discursos particulares que dirige.

El propio concepto de hegemonía, en su formulación gramsciana, implica por lo anterior la inmanencia entre pensamiento e historia:

Si es necesario, en el perenne fluir de los acontecimientos, fijar el concepto sin el cual la realidad no puede comprenderse, hay también que fijar y recordar [...] que realidad en movimiento y concepto de la realidad, si lógicamente pueden ser distintos, históricamente deben concebirse como realidad inseparable. (Gramsci 1241)

Lo universal en relación con la praxis hegemónica anuncia su condición temporal o de despliegue histórico. Pero, en cada momento, lo constitutivo es la diferencia entre la totalidad y la particularidad. Slavoj Žižek nota que la definición de la relación entre hegemonía y racionalidad replica formalmente al universal concreto de Hegel:

El concepto es lo simplemente *concreto*, porque la unidad negativa consigo, en cuanto estar-determinado-en-y-para-sí que es la singularidad, constituye ella misma su referencia a sí, o sea, la universalidad. [...]. Lo particular es, por su parte, lo distinto o la determinidad, pero [ahora] con la significación de ser universal en sí mismo en cuanto singular. Igualmente, lo singular tiene [ahora] el significado de ser *sujeto* o base [de sustentación] que contiene el género y la especie dentro de sí y de ser él mismo sustancial. En esto consiste la asentada inseparabilidad de los momentos en su distinción, la *claridad* del concepto, en el cual cada distinción no acarrea un corte o un enturbiamiento, sino que es así precisamente el modo cómo lo distinto es transparente. (Hegel 1997 245-249, §§160-164; cf. Butler *et al.* 242)

Žižek ve en la totalidad sistemática de Hegel la tendencia a anular la particularidad en lo universal. “Poseer la presuposición” es el proceso mediante el cual lo contingente se hace retroactivamente necesario y termina apareciendo como un ardid de la razón, la obra de la providencia (cf. Hegel 1980). Pero lo particular puede reclamar su lugar solo por su mera existencia, independientemente de los términos en que se

constituye su identidad, como el *cogito* cartesiano, que se afirma e inicia el movimiento del pensar ante la perplejidad de la confusión entre lo verdadero y lo falso, o como la experiencia de la falsedad y la ruptura del alma bella, que se piensa a sí misma separada de la práctica y existe en la forma negativa del fracaso, de “darse sustancialidad y transformar su propio pensamiento en ser” produciendo un objeto hueco llenado “con la propia conciencia de la vaciedad” (Hegel 1980 384).

Žižek propone, como esquema alternativo a la universalidad concreta totalizante de Hegel, la ilusión trascendental kantiana actualizada con la noción de “sutura”: el perturbador cortocircuito estructural entre niveles diferentes. El elemento excesivo de una serie es la “sutura” y esta no pertenece a la serie. La “sutura” es algo entre la especie y el *genus*, pero es el contenedor negativo; un término que designa lo que no encaja en la especie desde el principio inherente del *genus*, un procedimiento formal que no expresa un cierto aspecto del contenido normativo, sino la marca o señal de la parte del contenido excluido del discurso: “si queremos reconstruir todo el contenido normativo, debemos ir más allá del contenido normativo explícito, e incluir algunas características formales que actúan como la presencia del aspecto reprimido del contenido” (Butler *et al.* 238).

En cuanto a Gramsci, la gran cantidad de referencias y la trascendencia de sus comentarios sobre Hegel hacen patente su esfuerzo por ofrecer una interpretación que, a través de la crítica de Croce, le permitiera reconstruir su relación con Marx. Más que confrontar el idealismo, Gramsci piensa que Croce ha privado a la dialéctica “de todo vigor y toda grandeza”, y busca reconducirla a su origen, señalando a Hegel como antecedente de la filosofía de la praxis. Para Gramsci, Hegel sería el creador de un pensamiento imbricado con un “periodo intensísimo de lucha”, que “no puede pensarse sin la Revolución francesa y Napoleón” (*cf. 1326*). Su interpretación sitúa a Croce en el momento de la totalidad y lo identifica con una dialéctica de los distintos que eventualmente se reúnen en una entidad, libertad o acto que permanece en la tensión de esos distintos. Gramsci se interesa, sin embargo, por “la parte más realista, la más historicista” de Hegel, esto es, su fondo ilustrado, la dialéctica de los opuestos irreducibles al momento de síntesis definitiva (*cf. id. 1316-1317*).

Gramsci identifica en Hegel “el nuevo concepto de inmanencia, que, desde su forma especulativa ofrecida por la filosofía clásica alemana, se ha traducido en forma historicista con ayuda de la política francesa y la economía clásica inglesa” (1247). Para Gramsci, la filosofía de Hegel da lugar a una “nueva concepción de la inmanencia, depurada de toda trascendencia y teología” (*id. 1249*). “Concibe la historia de la filosofía como sola filosofía que llevará a la identificación, aunque sea

especulativa, entre historia y filosofía, el hacer y el pensar” (*id.* 1317). Es decir, en palabras de Gramsci, Hegel es el fundador del historicismo: “en la doctrina de la identidad del racional y el real Hegel es el verdadero instaurador del inmanentismo, [...] y desde este punto de vista, por primera vez, el valor de la realidad se identifica absolutamente con el de su historia” (*id.* 1243). Aún más, “el conocer es un hacer y se conoce lo que se hace de lo cual (en sus orígenes hegelianos y no en la derivación crocena) depende el concepto de materialismo histórico. Unidad de la teoría y de la práctica” (1368). Sin embargo, esta reconexión con Hegel muestra, al mismo tiempo, su límite en la interpretación de la historia de la filosofía hasta Marx, según el patrón de las *Tesis sobre Feuerbach*, es decir, como “nexo teórico por el cual la filosofía de la praxis, aunque continuando el hegelianismo, lo invierte” (*id.* 1272).

Así, parece que Žižek busca contrarrestar la perfecta sistematicidad de la *Fenomenología del espíritu* mediante el recurso a Kant, mientras que Gramsci permanece en la línea de la filosofía hegeliana de la historia, con objeto de eludir cualquier trascendentalismo ilusionista. La cuestión, en ambos casos, es cómo emerge lo excluido y vacío, la libertad sostenida por la inconsistencia entre lo universal y lo histórico. En Gramsci, esas características formales son históricas, no trascendentales. Su idea de la inmanencia entre el pensamiento y la historia indica la no congruencia fáctica entre el universal y el particular en cada momento, y no un universal formal distinto del contenido:

El noumeno kantiano: [...] En *La sagrada familia* se dice que la realidad se agota en los fenómenos. Si lo que se conoce está en función del conocer (que nuestras conciencias son superestructuras), hay que evitar pensar en sentido metafísico en un “noumeno” o de lo “no cognoscible”, sino en el sentido concreto de una ignorancia relativa, de lo desconocido que puede conocerse cuando los instrumentos físicos e intelectuales se desarrollen. Así se hace una previsión histórica que proyecta en el futuro un proceso de desarrollo del conocimiento. (Gramsci 1290-1291)

Gramsci liga la intención de universalidad a los diversos escenarios discursivos contemporáneos y opuestos entre sí, estructurados según su nivel de sistematización; es decir, de su situación hegemónica o subalterna, lo cual hace imposible separar las características formales de las histórico-culturales. De ahí, por ejemplo, su polémica afirmación de que “todos los hombres son filósofos [...]. Incluso en la mínima manifestación de cualquier actividad intelectual, el lenguaje, se contiene una concepción del mundo determinada” (Gramsci 1375). La filosofía de los filósofos profesionales y la de los filósofos en cuanto que humanos pensantes corresponde, por una parte, a una gradación del sentido común, contradictorio y dialectal, al discurso racional universalizable

y, por otra parte, a su carácter hegemónico o subalterno: de la universalidad derivada de su exposición sistemática o su carácter fragmentario depende su poder.

Hasta donde alcancen las separaciones metodológicas, el problema de la hegemonía en cuanto política es, para Gramsci, la relación entre la universalidad y la acción histórica. Si la identidad entre historia y filosofía “es inmanente en el materialismo histórico” (Gramsci 1241), de ello se sigue la identidad entre la historia y la política, y entre la filosofía y la política, ya que el concepto mismo de historia está implícito en toda construcción hegemónica:

Si el político es un historiador (no solo en el sentido de hacer la historia, sino en el sentido en el que operando en el presente interpreta el pasado), el historiador es un político en este sentido [...]. La historia es siempre historia contemporánea, es decir, política. (*id.* 1241-1242)

Por eso el momento culminante de la filosofía es cuando el proletariado proclama la disolución del orden establecido “como heredero de la filosofía clásica alemana” (Engels 2006 55; cit. en Gramsci 1317). Así pone en práctica lo que la filosofía solo concebía de modo especulativo: el pensamiento emancipado, la culminación y disolución de la sociedad fundada en relaciones de poder.

Universalidades antagónicas y la dialéctica del señor y el siervo

La dislocación entre la universalidad y la particularidad, característica de la hegemonía, implica la producción de significantes tendencialmente vacíos que, mientras mantienen la incommensurabilidad entre lo universal (justicia, libertad, etc.) y los particulares (burguesía, clase obrera, etc.), permiten al universal tomar la representación del particular de modo constitutivamente inadecuado. Por ello no puede tener lugar la transición histórica efectiva de la emancipación política a la emancipación total. “Si la representación es total, no hay hegemonía, sino eliminación del particular representado” (Butler *et al.* 57). La representación es un elemento de la relación hegemónica que expresa precisamente esta diferencia.

Según la explicación de Žižek, dado que cada especie particular no encaja en un *genus* universal, cuando encontramos una especie particular que concuerda totalmente con su noción, esta se transforma en otra noción (*cf.* Butler *et al.* 99). Así, Hegel afirma que ninguna forma existente de Estado se aadecua totalmente a la noción de este. En ese caso, ya no sería un Estado, sino una comunidad religiosa. El pasaje del Estado (espíritu objetivo, historia) a la religión (espíritu absoluto, arte, filosofía) quiere decir que el único Estado que concuerda totalmente con la noción de Estado ya no es un Estado.

El proceso de identificación de los objetivos de un grupo con los de otros elementos del conjunto social implica que dicha colectividad es la única capaz de oponer un discurso universal a lo que se percibe como una arbitrariedad que reduce la sociedad a la particularidad totalizante de su representación. Si hay un crimen general, hay una víctima general que teme no ser. De modo que el sujeto antagónico liberador se constituye parcialmente mediante la equivalencia de demandas particulares, lo que da lugar a un área con efectos universales, donde cada particular accede al reconocimiento por mediación del particular dirigente (universalizado) de la hegemonía alternativa. No hay concepto que corresponda a la autorrealización plena de la sociedad, ni tampoco al régimen universal que lo bloquea. Se encarna en la particularidad histórica del opresor y del liberador.

Al mismo tiempo, si la autorrealización plena de la sociedad carece de expresión formal y accede al plano de la representación mediante el paso a lo particular, esta particularidad no permanece simplemente como particular. Por el contrario, se contamina y transforma por la pluralidad de demandas que representa: “hay hegemonía solo si la dicotomía universalidad/particularidad es sobrepasada; la universalidad solo existe encarnada en –y subvirtiendo– alguna particularidad, pero, al revés, ninguna particularidad puede ser política sin convertirse en el lugar de efectos universalizables” (Butler *et al.* 56).

Ahora bien, “la mera posibilidad de un discurso universal dirigido al conjunto de la sociedad no depende del colapso de las particularidades, sino de la interacción paradójica entre ellas” (Butler *et al.* 46), de la universalidad pragmática de las mediaciones políticas.

Gramsci reitera, en las *Notas sobre Maquiavelo*, que es indispensable incorporar al campesinado dentro de una “voluntad colectiva nacional-popular” en Italia (*cf.* 1559). La hegemonía opera precisamente como mediación y, de nuevo, “actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva” (*id.* 1556). Si la voluntad es la autodeterminación de la conciencia, también en Hegel “el espíritu en la historia es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general” (1980 65). La lucha por la hegemonía aparece, en este sentido, como una relación subjetiva de dominación. “El movimiento duplicado” de dos autoconciencias que se piensan para sí a través de su carácter dirigente o subalterno; voluntades colectivas antagónicas que “deben elevar la certeza de sí misma de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma” (Hegel 1966 114).

En la dialéctica del señor y el siervo, Hegel opera la reducción de las relaciones humanas a este esquema formal de poder y control. De la racionalización de la relación resulta, como percibió Kojève, que

la posición subalterna de la autoconciencia es contingente y potencialmente reversible en el movimiento histórico por el cual se hace para sí: “una condición dada, fija y estable, aunque sea la del amo, no puede agotar la existencia humana” (Kojève 11). El siervo toma conciencia de sí mismo en el temor al amo, pero sobre todo en el trabajo, donde establece con la naturaleza una relación similar a la que el amo establece con él (en el producto real objetivo que ha elaborado toma conciencia de su realidad subjetiva). Al conceptualizar el derecho del siervo al poder, su señorío potencial, Hegel teoriza la sociedad burguesa, donde –como dice Gramsci– “todos los hombres son filósofos”. Manda al Antiguo Régimen y sus jerarquías a recibir los golpes, y establece un programa de la emancipación por la igualdad mediante el reconocimiento jurídico, que implica racionalizar y objetivar la dirección de la producción social según un principio de empoderamiento de la determinabilidad en la que está puesta la conciencia.

El antagonismo de Hegel define cada polo por su límite en otro, pero, como tal, incluye algo por encima de la diferencia que se superpone a la dialéctica del señor y el siervo. Así, mientras el siervo alcanza la emancipación, mantiene a salvo el principio de poder y del Estado como nexo entre el espíritu absoluto y su despliegue en la historia universal. Igualar al siervo con el señor significa anular su posibilidad de liberación, renunciar a expresar el sentido de su propia existencia. La dialéctica del señor y el siervo expresa, en realidad, la aparición de un nuevo ciclo de expansión del Estado y del poder, cuando la tecnología se convierte en instrumento de la espiritualización de la historia universal mediante la estandarización y el *management* racional de las relaciones sociales para la explotación de la naturaleza y del propio ser humano.

Si el historicismo gramsciano parte de que “la filosofía de la praxis se conecta con la concepción subjetiva de la realidad, en cuanto la invierte, explicándola como hecho histórico”, como “subjetividad histórica de un grupo social” (Gramsci 1226), Hegel es, para Gramsci, “el precursor teórico de las revoluciones liberales del ochocientos” (*id.* 1626-1627); porque descubre en el siervo, mediante su condición de trabajador por cuenta ajena, no un principio inmutable, sino la condición humana y su derecho, una condición humana que, sin embargo, Hegel reduce a la condición burguesa del amo. La dialéctica del señor y el siervo supone un ejercicio de universalización de la experiencia y determinación histórica particular de la burguesía, mediante un “sofisma historicista de las clases subdesarrolladas”, que justifica la educación pública y la coerción como elementos esenciales del Estado³ (*cf. id.* 973, 1061, 1368, 1370).

3 Así el Estado es, para Gramsci, una “hegemonía acorazada de coerción” (763-764) y “toda relación de hegemonía es necesariamente una relación pedagógica” (*id.* 1331).

En teoría, el proceso conduce a la anulación del siervo, esto es, de quien es considerado como “polo inmaduro” que, aunque lo sea, “está próximo al elemento maduro, mientras la esclavitud es expresión de condiciones orgánicamente inmaduras” (*id.* 1368). En la práctica, Gramsci se adhiere al sarcasmo de Bertrando Spaventa sobre la educación en las colonias: “algunos querían mantener las clases subdesarrolladas permanentemente en la cuna” (Gramsci 973).

Al retar de este modo la totalidad superpuesta a la dialéctica entre igualdad y desigualdad, Gramsci deja entrever la posibilidad de una sociedad sin clases que, por sí misma, solo aparece como falta instalada en la presentación del saber (del proceso de toma de conciencia) como subordinado al poder. De hecho, en el contexto de una reflexión sobre la contraposición en el interior de la sociedad de grupos “iguales entre sí y desiguales entre ellos” (Gramsci 886), tampoco se puede pasar por alto el tono de advertencia implícito en la afirmación de que “la realización de la hegemonía llevada a cabo por Ilich [Lenin] también ha sido un gran acontecimiento metafísico” (*ibd.*), por cuanto parece avisar del riesgo de convertir la dictadura del proletariado en universalización positiva que, sin perspectiva de disolución del proletariado mismo, lo asimila al burgués y a la postre revierte a una versión burocrática del estado ético hegeliano: todos los hombres son formalmente iguales, y su lugar efectivo en la sociedad es contingente y potencialmente reversible en el devenir histórico.

En cuanto a las mujeres, cuando Carla Lonzi teoriza el feminismo de la diferencia en su *Escupamos sobre Hegel*, el género objetivado “en la naturaleza” aparece precisamente como límite de la dialéctica del señor y el siervo; la condición femenina codificada desde su impenetrabilidad teórica: “como imagen cuyo nivel significante es el de ser hipótesis de otros” (15). Su propia identidad está subordinada a la reflexión del espíritu como su contrario. Si la razón es el sistema, y la hegemonía se construye dotando a un discurso de coherencia y sistematicidad, Lonzi afirma que:

El axioma de que todo lo que es racional es real refleja la convicción de que la astucia de la razón no dejará de concordar con el poder. Y la dialéctica es el mecanismo que deja continuamente abierto el camino a esta operación. (*ibd.*)

Por eso Lonzi no plantea el carácter subalterno de la mujer desde el punto de vista de su incorporación al ciclo productivo y la igualdad jurídica, sino desde el cuestionamiento del principio ideológico que está en la base de la dialéctica del señor y el siervo, entendido como alienación absoluta, natural, que vuelve a poner el problema de la alienación en su radicalidad, desde la perspectiva de una conciencia “que es para sí pero no es todavía en ella” (Hegel 1966 119), e inicia *ab ovo* el movimiento de emancipación.

Cuando Hegel plantea la hegemonía de forma extrema, el Estado como universal absoluto, elimina lo individual, y los límites de esta universalidad los expresa el individuo anulado, alienado, no reconocido y sin el poder de externalizar en actos su determinación universal. “Aunque la universalidad denota lo que es idéntico en todos, pierde su identidad si no acomoda a todos dentro de ella” (Butler *et al.* 23). La voluntad general se presenta como contraria a la voluntad individual y existe a sus expensas. El yo termina reducido a mera negatividad; es el terror para el yo, su muerte. La universalidad que requiere la constante eliminación de lo particular. Negar el juego de dominio inscrito en la dialéctica del señor y el siervo es historizarla, mostrar la futilidad de querer ser amo, y también una radical autoafirmación del sujeto excluido, la dislocación entre lo real y su racionalidad: “quien no pertenece a la dialéctica amo-esclavo toma conciencia e introduce en el mundo el sujeto imprevisto” (Lonzi 54).

Subjetividad

“El mundo de la diferencia es el mundo en el que el terrorismo depone las armas y la superchería cede al respeto de la variedad y multiplicidad de la vida” (Lonzi 8). Butler, por su parte, se pregunta si la pugna hegemónica produce algo distinto de sus propias repeticiones estructuralmente idénticas (*cf.* Butler *et al.* 29).

La pretensión de universalidad no puede tener lugar sin que esta sea internalizada subjetivamente. Así, la propia constitución performativa del sujeto, a través de sus relaciones, implica un modo de dominación (*cf.* Butler *et al.* 11-43). La hegemonía no solo requiere la incorporación, sino también, en cierto modo, la eliminación de lo particular, o al menos aparece a expensas de la particularidad. Pero si la hegemonía supone la exclusión de ciertos contenidos de una visión universal, ¿cómo puede la forma vacía de la universalidad proporcionar la evidencia de las exclusiones mismas? En “La dialéctica del señor y el siervo”, el temor a la aniquilación, al señor absoluto, supone “el comienzo de la sabiduría” (Hegel 1966 120). Precisamente, la dialéctica entre lo particular y lo universal estructura el sujeto de manera ambigua entre la identidad y la identificación: cuando la sociedad aparece para sí y no como sujeto, se inicia el movimiento por la temporalidad retroactiva del significado del sujeto, la lucha por el reconocimiento de su derecho. Žižek muestra cómo opera la desidentificación en la interpelación ideológica, cómo el fallo en capturar un objeto con su marca definidora es la condición para la lucha por los significados, iniciando la dinámica hegemónica. Pero, ¿puede el sujeto que precede al acto de individuación llamarse sujeto? El sujeto es un “vacío en la estructura que el (des)reconocimiento de

la interpellación intenta llenar" (Butler *et al.* 118). Significa la división antagonista que no se puede simbolizar completamente. El fracaso de su autorrealización no solo está en prácticas externas que fracasan en representarlo, sino que siempre permanece alguna internalidad, lo antihistórico:

lo real es de hecho inherente a lo simbólico, no su límite exterior, pero por esa precisa razón no se puede simbolizar. La paradoja es que lo real como externo, excluido de lo simbólico, es en realidad una determinación simbólica –lo que elude la simbolización es precisamente lo real como punto de fallo de la simbolización–. (*id.* 121)

Es en este punto de fallo donde lo real gana el espacio de la libertad. El acto autónomo ocurre dentro de un horizonte que lo hace posible y redefine lo posible; se opone al edificio social desde el punto de vista de su imposibilidad inherente. Dicho acto consigue lo imposible, "aunque cambia sus condiciones de modo que crea retroactivamente sus condiciones de posibilidad" (Butler *et al.* 121). No solo redefine nuestra identidad simbólica pública, sino que transforma la dimensión que lo sostiene en un mutuo reconocimiento bidireccional. Según Butler, para Žižek la falta constitutiva es la condición de posibilidad de la hegemonía (*cf. id.* 144). Así presenta tres aspectos: la lucha por la hegemonía, el marco conceptual en el que esta tiene lugar y la falta constitutiva, universal. Butler concede que todo sujeto aparece por la limitación, pero discrepa en que esa falta sea anterior a lo social, sino que es más bien inherente a este ámbito: la estructura vacía y formal se establece a partir de la sublimación incompleta del contenido como forma.

La cuestión última en Žižek, según Butler, es qué contenido específico debe excluirse para que la forma vacía en sí misma aparezca como campo de batalla de la hegemonía. Todo individuo tiene limitaciones o traumas, pero la limitación no es fundamental y secundariamente social, sino más bien empírica; prohíbe aparecer y limita el campo de aparición (*cf. Butler et al.* 144). Cuando reta lo que se presenta como imposible trascendental, el horizonte se transforma con la emergencia de lo representable.

La propia autodefinición se liga a los términos y límites históricos en los que aparece, margina o borra en sociedad. Es decir, las categorías políticamente disponibles para la identificación restringen de antemano el juego de la hegemonía, el modo subalterno en que tiene lugar la disonancia y la rearticulación del campo de lo posible por parte de la conciencia oprimida ante el extrañamiento de la identificación regulada: "los propios términos de la viabilidad política del sujeto orquestan la trayectoria de identificación y se convierten así en el espacio de la resistencia desidentificatoria" (Butler *et al.* 151).

Retórica

La lógica hegemónica se desarrolla en un leguaje preexistente, histórico, que incorpora un componente retórico instalado en la cadena de mediaciones (Butler *et al.* 64). Gramsci llama “materialismo vulgar” al error epistemológico derivado del ocultamiento de este componente retórico, lo cual implica un momento subalterno de la constitución de la hegemonía:

[que es] la expresión de una clase que, aun tratando de darse una ideología no subordinada, [...] permanece en realidad como clase subordinada, precisamente porque piensa que su victoria se debe al curso objetivo de las cosas y no a su función, a su iniciativa. (Gruppi 103)

Luciano Gruppi habla de pasión, ante la “aparición” a la conciencia de un particular que es pura universalidad no mediada:

He sido vencido momentáneamente, pero la fuerza de las cosas trabaja para mí y a la larga [...]. La voluntad real se disfraza de acto de fe en cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado. (103)

El sarcasmo, por el contrario, es expresión de la conciencia de la historicidad de lo real.

Frente a las “ilusiones” populares (creencia en la justicia, la igualdad y la fraternidad, es decir, los elementos de la “religión de la humanidad”), Marx se expresa con “sarcasmo”, apasionadamente “positivo” –que es asimismo “estético”–; se entiende que no quiere menospreciar el sentimiento más íntimo de aquellas “ilusiones”, sino su forma contingente ligada a un mundo “perecedero”, su peste a muerto, por decirlo así, que se le ve el plumero. (Gramsci 23)

En una segunda definición de hegemonía, Laclau subraya que “la completud de la sociedad es un objeto imposible que sucesivos contenidos contingentes intentan personalizar mediante desplazamientos catacrésicos” (Butler *et al.* 70). La conciencia de la diferencia, de lo que carece de nombre, solo se puede enunciar metafóricamente, es la fuente de toda libertad en sociedad. Lo contrario implicaría la identidad totalitaria entre lo universal y lo particular histórico, entre ética y moral, y la eliminación de cualquier modo de autodeterminación.

Lo ético en Laclau termina por ser definido como “inversión” en un escenario particular, mediado por la autoconciencia de la diferencia. Es decir, el fundamento de la “inversión” ética se refiere a lo que no está predeterminado por el marco normativo (que es la forma sedimentada de un acontecimiento ético). La construcción de una normativa común, una hegemonía (que es política y no ética), tiene lugar mediante la limitación

de lo ético por lo normativo y la subversión de lo normativo por lo ético, y la dislocación entre ambos órdenes es precisamente la condición de la decisión. En términos de Laclau, “semejante contextualización radical del orden normativo/descriptivo solo ha sido posible por la descontextualización radical introducida por el momento ético” (Butler *et al.* 85-86). Ello implica una inversión débil. La sociedad democrática muestra la contingencia de sus propias bases, y mantiene abierto el espacio entre el momento ético y el orden normativo (*cf. ibd.*).

Esta inversión, para tornarse hegemónica, debe ser aceptada colectivamente, porque es el único discurso que nombra una reivindicación concreta, y porque el sujeto que toma la decisión solo es parcialmente sujeto, en cuanto las normas sociales son el límite de su decisión y estas se modifican –se contaminan– por la decisión, en una dialéctica de mutua subversión del sujeto y el contexto. El acto ético es por lo demás histórico, basado “en la articulación de prácticas estéticas sedimentadas que nunca desaparecen hasta el punto de requerir un acto de refundación total” (Butler *et al.* 82).

No obstante, tomar lo ético como inversión significa que se actúa por intuición, o que esta es la base de la inversión y en ella se da de forma sintética lo ético y lo político-normativo. Definir al sujeto por la acción no contrarresta los efectos del poder regulador. Laclau parece resolver el problema de la imposibilidad *a priori* del acto ético (de su racionalidad solo retrospectiva) mediante un retorno al materialismo vulgar, en los términos en que Gramsci lo describe: la inversión en alguna forma de orden normativo que dé lugar a una decisión, que suponga un desplazamiento del objeto imposible de la inversión ética, al cual substituye retóricamente. Si la inversión ética radical es una “pura decisión” que, a su vez, debe ser aceptada colectivamente, lo es en cuanto que incorpora ese componente retórico. Por consiguiente, lo significativo no es la racionalidad del acto ético, sino el acto ético en cuanto aparece y es reconocido como tal, cuando adquiere capacidad de persuasión sobre la universalidad de sus pretensiones y se hace racional en cuanto real. De modo que si la decisión es contingente, su fundamento racional –a diferencia del grado de coherencia de su racionalización– no es relevante. “Si el momento ético se relaciona inicialmente con la presencia de símbolos vacíos en la comunidad, la comunidad requiere la producción constante de esos símbolos para que sea posible una vida ética” (Butler *et al.* 85).

Filosofía de la praxis e historicismo

En opinión de Althusser (1977b), Gramsci confunde ciencia e ideología. Para este autor, el filósofo italiano estudia la relación de la filosofía de la praxis con la política, pero olvida su relación con la ciencia, entendida como producción objetiva del conocimiento. Al afirmar

que “todos los hombres son filósofos”, hace depender la condición del discurso filosófico de su nivel de coherencia y sistematicidad y de su capacidad de significar –representar– otros discursos particulares. No obstante, para Althusser, la racionalidad científica, que es un discurso sobre la verdad objetiva, tiene una forma específica, diferente de otros modos de pensar, y las filosofías se definen como tales por la relación que establecen con ella. No se puede dar cuenta de un contenido teórico objetivo reduciéndolo exclusivamente a sus condiciones históricas (*cf.* Althusser 1977b 277).

Aunque excede con mucho la pretensión de este artículo discutir la compleja relación entre el historicismo y la filosofía de la praxis en Gramsci, es de notar que, cuando este trata el concepto de hegemonía, lo hace de forma histórica, en conexión con un análisis de las democracias parlamentarias en Francia e Italia (en este último caso discute la relación entre la hegemonía y el catolicismo). Del mismo modo, cuando trata de filosofía, lo hace con relación al idealismo que por entonces dominaba la escena italiana. Respecto a la filosofía de la praxis, el primero en utilizar el término fue Antonio Labriola, que se puso como tarea contribuir a una filosofía autónoma, sin la cual el materialismo histórico permanecería “como suspendido en el aire” (Labriola 703; cit. en Frosini 12; *cf.* Vanzulli 2013). También Croce había publicado una *Filosofia della pratica. Economia ed etica* en 1909, y Gentile y Mondolfo lo adoptaron más tarde en los debates sobre actualismo (*cf.* Hoare 1971; Frosini 2002).

Gramsci le reconoce a Labriola el mérito de haber planteado el problema de la necesidad de una filosofía “independiente y original” (*cf.* 422), aunque quizá limitado por una concepción tradicional de la “ortodoxia” (*cf. id.* 435), entendida como un retorno al pensamiento auténtico y depurado de Marx mediante la formulación del sistema filosófico que fundamenta el materialismo histórico, en lugar de atender a su potencialidad para transformarse en filosofía de la praxis a través de la política (*cf. id.* 119). Es en ese último sentido en el que Marx podría considerarse “fundador de la filosofía de la praxis” (*id.* 249). Aunque en ocasiones el término puede recibir un tratamiento inconsistente, del que son prueba las vacilaciones de Gramsci –Maquiavelo “ha expresado una concepción del mundo original” que también podría llamarse “filosofía de la praxis” (Gramsci 657)–, suele aparecer en relación estrecha con el materialismo histórico. Por ejemplo, en la afirmación de que este “es un desarrollo del hegelianismo” (*id.* 471), que posteriormente Gramsci reescribe como “la filosofía de la praxis en un desarrollo del hegelianismo” (*id.* 1487). Como nota Frosini, de estas imprecisiones resulta que también “el materialismo histórico adquiere un estado ambiguo, aunque tiende a ser entendido y a entenderse como ideológico, esto no se enuncia ni argumenta.” (38). Gramsci, en todo caso, ironiza:

Como filosofía, el materialismo histórico afirma teóricamente que toda verdad creída eterna y absoluta tiene orígenes prácticos y ha representado o representa un valor provisional. Pero lo difícil es hacer comprender prácticamente esta interpretación en lo que se refiere al propio materialismo histórico. (465)

De este modo, Frosini se ve confrontado con el núcleo del problema: “¿cómo es posible mediar la conciencia crítica de nuestra propia transitoriedad con la firmeza ‘fanática’ y ‘unilateral’ del convencimiento necesario para actuar?” (39). *A priori*, Frosini piensa que la cuestión solo puede resolverse invistiendo a la filosofía “de la granítica compacidad de la fe”, sin que se convierta en “ideología” en el sentido peyorativo. De modo que este autor opera una delimitación terminológica retórica, en un intento por salvar el término “materialismo histórico” de su caducidad, declarándolo “una ideología en sentido no peyorativo, siendo una ideología no peyorativa aquella que es consciente de su propia transitoriedad” (*ibd.*). Así termina, además, por atribuir a la transitoriedad una condición absoluta como verdad de la filosofía, y también declara la filosofía de la praxis como una filosofía total: por una parte, “en cuanto mediación concreta de ideología y crítica, práctica y teoría, política y filosofía” (*ibd.*); por otra, como constitución práctica de verdad y, por tanto, “construcción de hegemonía en cuanto construcción de igualdad real, es decir, de hegemonía como unificación política y cultural, práctica y teórica del género humano” (*id.* 41).

Quizá pueda arrojar algo de luz sobre estas distinciones el modo en que Gramsci plantea la pregunta sobre la acción histórica efectiva del marxismo, como filosofía nueva, con relación a su inserción en el contexto contemporáneo. De otro modo, si se trata de una ruptura revolucionaria, ¿por qué el marxismo aparece como asimilable a otras filosofías?:

La afirmación de que el marxismo es una filosofía nueva, independiente, es la afirmación de la independencia y la originalidad de una nueva cultura en incubación, que se desplegará al desarrollarse las relaciones sociales. Lo que existe es “combinación” de viejo y nuevo, equilibrio momentáneo correspondiente al equilibrio de relaciones sociales. (Gramsci 425)

Hegel pensaba que nadie podía saltar por encima de su tiempo. También para Gramsci la filosofía de la praxis solo puede tener lugar de forma histórica, mediante modos de expresión que le son extemporáneos. Marx plantea como tema filosófico de la modernidad la escisión social del pensamiento ante su unidad racional, así como también la paradoja del interés político implícito en el desinterés objetivo que reclama. Pero, como filosofía nueva, la filosofía de la praxis no es un discurso hegémónico,

porque no es sistemático. Se expresa de manera subalterna, a través del idealismo filosófico o de un tipo de materialismo pseudofilosófico, ingenuo y dogmático, que le son inadecuados. Por eso

No puede presentarse en principio más que como actitud polémica, como superación del modo de pensar preexistente. Por tanto, como crítica del “sentido común” (después de basarse sobre el sentido común para demostrar que “todos” son filósofos, y que no se trata de introducir *ex novo* una ciencia en la vida individual de “todos”, sino de innovar y hacer “crítica” una actividad ya existente) y de la filosofía de los intelectuales, que es la que da lugar a la historia de la filosofía. Esta filosofía [...] puede considerarse como la “punta” del progreso del sentido común, por lo menos del sentido común de los estratos más cultos de la sociedad. (Gramsci 1080)

Así la filosofía de la praxis da lugar históricamente a una combinación doble: “algunos elementos se han incorporado a la filosofía idealista, mientras los teóricos, al buscar desarrollar una filosofía marxista, la han encontrado en derivaciones modernas del materialismo filosófico vulgar” (Gramsci 421-422). Por una parte, el marxismo no crea alta cultura (filosofía idealista), porque

los grandes intelectuales que se forman en su terreno no son seleccionados de entre las clases populares, sino [que provienen] de las clases tradicionales a las cuales retornan en los giros históricos, o si permanecen con el proletariado, es para impedir los giros históricos. (*id.* 423-424).

Por otra parte, produce un discurso dogmático, con un interés más político que filosófico de mantenerse ligado a las masas como una forma de cultura “un poco más refinada” que la mentalidad popular, pero insuficiente para entablar un debate con la “alta cultura”. El materialismo histórico, entendido como aspecto popular del historicismo moderno, se presenta como final del movimiento de renovación intelectual y moral iniciado con el Renacimiento, es decir, como la realización política y jurídica del humanismo popular. Y esta concepción lleva implícita la negación del marxismo como ruptura.

Entonces, la filosofía de la praxis, como crítica de la hegemonía, indica un escenario poshegemónico como ámbito posible de la política, es decir, quizás una hegemonía que ya no es hegemonía, al fundarse en la conciencia de la diferencia entre universalidad y particular histórico. Más que implicar la constitución de un bloque capaz de participar o controlar los resortes de poder, pone en el centro de la política el problema de la naturaleza filosófica de la relación entre teoría y poder, y cuestiona el concepto de poder mismo mediante la crítica.

En Hegel, la única recomposición total posible entre la filosofía y la historia es a través del arte como arte del Estado (academia), de la filosofía como sistema escolástico y del elemento religioso como legitimación, es decir, de la fe: elemento totalitario del pensar en cuanto que poder (*cf.* 1966 cap. VI y ss.). La recomposición entre la filosofía y la historia tiene lugar en el despliegue del espíritu objetivo al espíritu absoluto. El Estado como espíritu objetivo es la realización objetiva de la libertad individual (espíritu subjetivo), la verdad de la justicia y la libertad. Pero como el Estado es histórico, condicionado, se presta a pugnas hegemónicas por el sentido absoluto del modo contingente de objetivación del espíritu subjetivo. Por eso, desarrolla instituciones como la justicia y la policía que son anomalías, ofensas a la conciencia de autodeterminación del espíritu subjetivo, que muestran precisamente la inadecuación histórica entre la libertad y su realización. A ellos, se podría añadir, se opone el espíritu subjetivo mediante la delincuencia, la locura o la pugna hegemónica que culmina en la fundación de un nuevo Estado, a través de la huelga política y la revolución, que sea la verdad real de la libertad.

El contenido del espíritu absoluto es el mismo del espíritu objetivo, pero se distingue en su forma: se presenta como lo incondicionado. Lo incondicionado para la representación es la religión, que es la mediación entre lo incondicionado como intuición (estética) y la filosofía como verdad absoluta en el puro concepto de lo incondicionado, el saber absoluto. Pero ahí acaba precisamente la historia: la Historia, con mayúscula, es el despliegue del espíritu que culmina en la autoconciencia del Estado como lo incondicionado, esto es, la realización de la filosofía en una hegemonía totalitaria. Pero entonces ya no es filosofía, arte o religión, es Estado. La muerte del espíritu es el espíritu como concepto puro, porque se ha separado de la práctica. Por eso la filosofía de Hegel llega cuando todo ha acabado. La lechuza de Minerva levanta el vuelo en el ocaso y con ello inicia el movimiento del pensar, aunque es un pensar en la fractura entre el Estado y la filosofía, el fin del sistema filosófico. Del mismo modo muere el arte cuando inicia el movimiento moderno que expone la representación como manufactura, o cuando la religión aparece como Estado que se da a sí mismo un fundamento absoluto.

La totalidad hegemónica es el contrario dialéctico de la filosofía de la praxis, su contemporáneo. El sistema totalitario “refleja racionalmente las contradicciones de la superestructura, [...] si se forma un grupo 100% homogéneo, existen al 100% las premisas para la ruina” (Gramsci 1951). Más que negar la distinción entre la ciencia y la filosofía –o entre materialismo histórico y dialéctico, como plantea Althusser–, Gramsci argumenta la imposibilidad de una filosofía sistemática en el aquí y el

ahora (cf. Althusser 1977b). No existe una inmanencia no mediada entre la historia y la ciencia, sino que el método es histórico. Nace de la relación con una paradoja real. Igual que la filosofía de la praxis, se formula históricamente, en su tiempo, mediante el lenguaje del idealismo y el del “materialismo vulgar”. Gramsci no demuestra así la superioridad del materialismo histórico sobre otras formas de conocimiento. Más bien, describe la situación en la que Marx, al plantear la paradoja de la relación entre la teoría y la práctica –por parafrasear a Althusser (1977a)–, la distinción entre el conocimiento científico y otras modalidades de la existencia histórica, hace de esta paradoja el tema filosófico del momento y así modifica el conjunto de la filosofía (cf. Gramsci 119, 452). En Gramsci, la distinción entre la ciencia y la ideología no solo se plantea en términos de la relación entre la ciencia y la política, sino también enfocando el problema epistemológico de la universalidad y la contingencia. Si la universalidad es el fundamento de la legitimidad científica, el discurso subalterno que pugna por la hegemonía no puede manifestarse ante ella más que como prejuicio o como paradoja abstracta. Pero al aparecer como instancia histórica operante surge la cuestión de su objetividad *de facto*.

Conclusión

Respecto a las implicaciones teóricas de la definición de las ideologías en su relación con la hegemonía, como dependientes de su nivel de sistematicidad y coherencia interna, las ideologías son concepciones del mundo históricas, asistemáticas o sistemáticas, hegemónicas o subalternas. En todos los casos, las contradicciones del sentido y las paradojas no aparecen como tales, sino como un “agregado no sistemático de fragmentos”, en el caso del pensamiento subalterno, o como filosofía civilizatoria, alta cultura o escolástica (cf. Gramsci 1992). El nexo entre ambos lo asegura la religión, donde la fe de los intelectuales y la fe popular se contraponen sin dar lugar a la perplejidad. El problema de la ciencia es entonces, según Gramsci, un asunto del pensar (fuera de) la hegemonía.

Al unificar la filosofía y la historia, Althusser acusa a Gramsci de convertir “la totalidad marxista en una variación de la totalidad hegeliana” (1977a 263). La diferencia entre totalidad hegeliana y filosofía de la praxis es, sin embargo, también expositiva. Si Gramsci hubiese pretendido reducir historia a ciencia o viceversa, habría producido una ideología científica. La contradicción en sí destruiría ambos términos y también la distinción que señala Marx, asimilada en una síntesis superior. No es este el papel de la filosofía de la praxis, porque no es una hegemonía. La hegemonía viene definida por la articulación entre la filosofía como “alta cultura” y el poder. La filosofía de la praxis, más bien,

ofrece la posibilidad de pensar la hegemonía al historizarla. Expone la tramoya política de la verdad. No es un sistema que obtiene de ella su justificación. En este sentido, Gramsci “vive su problema” (cf. Sacristán 313-314). El problema filosófico de la praxis que se plantea entre la filosofía como visión constructiva sintética del mundo y el “materialismo vulgar”. Como perplejidad ante el interés implícito en el pensar desinteresado.

Bibliografía

- Althusser, L. “El marxismo no es un historicismo.” *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*. Ed. Francisco Fernández Buey. Trads. Margarita Latorre, Marta Harnecker, Mariano Lisa, Joaquín Sempere y Francisco Fernández Buey. Barcelona: Grijalbo, 1977a. 243-273.
- Althusser, L. “Acerca de Gramsci. Carta sobre Gramsci a Rino Dal Sasso, 11 de diciembre de 1967.” *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*. Ed. Francisco Fernández Buey. Trads. Margarita Latorre, Marta Harnecker, Mariano Lisa, Joaquín Sempere y Francisco Fernández Buey. Barcelona: Grijalbo, 1977b. 274-279.
- Anderson, P. *Considerations on Western Marxism*. London: Verso, 1976a.
- Anderson, P. “The Antinomies of Antonio Gramsci.” *New Left Review* 1.100 (1976b): 5-78.
- Butler, J., Laclau, E., and Žižek, S. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 2000.
- Dainotto, R. “Filosofia della práxis.” *Dizionario Gramsciano*. Roma: Carocci, 2009. 312-315.
- Dal Sasso, R. “Método de lectura.” *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. Trads. Nora Rosenfeld de Pasternak, José Aricó y Santiago Funes. Ciudad de México: Pasado y Presente, 1969. 73-75.
- Engels, F. “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.” *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos sobre Feuerbach)*. Eds. Friedrich Engels y Karl Marx. Madrid: Fundación Federico Engels, 2006. 7-29.
- Frosini, F. “La ‘filosofia della praxis’ nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci.” *Isonomia. Rivista di Filosofia* (2002): 1-51.
- Gerratana, V. “Il concetto d’egemonia nell’opera di Gramsci.” *Antonio Gramsci e il Progresso Intellettuale di Massa*. Milán: Unicopoli, 1995. 141-147.
- Gramsci, A. *Quaderni del carcere*. Ed. Valentino Gerratana. Turín: Einaudi, 1975.
- Gruppi, L. *El concepto de hegemonía en Gramsci*. Ciudad de México: Ediciones de Cultura Popular, 1978.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases*. Ed. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 1997.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1980.

- Hoare, Q. Introduction. *Selections from the Prison Notebooks*. By Antonio Gramsci. Eds. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith. London: Lawrence and Wishart, 1971.
- Kojève, A. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, 1982.
- Labriola, A. “Discorrendo di socialismo e di filosofia.” [1897]. *Scritti filosofici e politici*. Turín: Einaudi, 1977. 658-793.
- Lenin, V. I. “Marxism and Nasha Zarya.” [1911]. *Lenin Collected Works*. Vol. 17. Trad. Dora Cox. Moscow: Progress Publishers, 1974. 54-59.
- Lonzi, C. *Escupamos sobre Hegel*. Ciudad de México: fem-e-libros, 2004.
- Marx, K. Introducción. *Filosofía del derecho*. Por Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Trad. Angélica Mendoza de Montero. Buenos Aires: Claridad, 1968.
- Sacristán, M. “La formación del marxismo en Gramsci.” *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*. Ed. Francisco Fernández Buey. Trads. Margarita Latorre, Marta Harnecker, Mariano Lisa, Joaquín Sempere y Francisco Fernández Buey. Barcelona: Grijalbo, 1977. 307-323.
- Sereni, E. *Acta sin título de la Comisión Cultural del Comité Central del PCI*. Comité Central del PCI, Milán. 19 de octubre de 1949.
- Stalin, J. V. “On the Present Situation. Speech Delivered at the Fifteenth Sitting of the Fourth Congress of the RSDLP April 17 (30), 1906.” *Works*. Vol. 1. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1954.
- Vanzulli, M. “Gramsci e Labriola. Teoria della storia e filosofia politica in Gramsci attraverso un confronto col pensiero di Antonio Labriola.” *Il marxismo e l'idealismo. Studi su Labriola, Croce, Gentile, Gramsci*. Roma: Aracne, 2013. 168-222.