

ARTÍCULO ORIGINAL

La Sociedad civil en Gramsci y Maritain, apuntes sobre una convergencia

Civil Society in Gramsci and Maritain, Notes on Aconvergence

GADIEL FERNANDO HERNÁNDEZ SAMPER

Universidad Hermanos Saiz Montes de Oca de Pinar del Río, Cuba.

RESUMEN

En la filosofía política moderna distintos pensadores han hecho aportes respecto al concepto de sociedad civil. Desde vías diversas, Jacques Maritain (1882-1973) y Antonio Gramsci (1891-1937) han arribado a conclusiones similares sobre el valor de la sociedad civil. A partir de esos puntos comunes es posible hablar de una coincidencia de criterios en líneas de pensamiento aparentemente irreconciliables. Por una parte, el neotomismo personalista maritainiano, inspirador en filosofía política de los principios de la llamada Democracia Cristiana; por otra parte, el marxismo gramsciano, una de las versiones más interesantes del marxismo actual. Estos filósofos enuncian el principio de una nueva civilización de base humanista.

PALABRAS CLAVE: filosofía política, humanismo, marxismo, neotomismo, personalista, Nueva Cristiandad, bloque histórico.

ABSTRACT

In modern political philosophy, some philosophers have made contributions in terms of the civil society's concept. Through different ways, Jacques Maritain (1882-1973) and Antonio Gramsci (1891-1937) have reached similar conclusions on the value of civil society. As from these common points, it is possible to speak about a coincidence in criteria, in an apparently un-matching line of thought. On the one hand, the Maritanian personalist neo-tomism, inspired by the political philosophy of the so-called Cristian Democracy, and Gramscian Marxism, one of the most interesting versions of current Marxism, on the other. These philosophers state the principle of a new humanistic civilization.

KEYWORDS: political philosophy, humanism, Marxism, neo-tomism, personalist, New Christianity, historical block.

*El socialismo fue en el siglo XIX
una protesta de la conciencia humana
y de sus instintos más generosos
contra males que clamaban al cielo.
Humanismo integral, JACQUES MARITAIN*

En la filosofía política clásica ya se había esbozado un concepto de sociedad civil. Para los romanos que establecieron el primer cuerpo total de convenciones jurídicas era primordial el concepto de *societas civilis*. Como apuntan Norberto Bobbio y Antonio Mateucci (1982), la superación del concepto original de los latinos de la sociedad civil contrapuesta a la sociedad natural es fundamental para comprender la significación de la primera para el estudio de los fenómenos sociales y políticos (p. 1570).

En el orden del pensamiento *iusnaturalista* siguió siendo la sociedad civil un nivel opuesto a la sociedad natural, o más bien, como una superación de esta. Hobbes subraya al máximo la oposición naturaleza-sociedad para construir su idea del pacto artificial, pero necesario, del Estado-Leviatán, monstruo superior de la sociabilidad. La primera vez que Hobbes menciona la sociedad civil en el *Leviatán* se refiere a la posibilidad que da la religión de hacer a los hombres aptos para «la obediencia, las leyes, la paz, la caridad y la sociedad civil» (p. 46). Y desarrolla así mismo, el verdadero fundador de la teoría moderna del Estado, la idea de sociedad civil como el resultado del pacto social de tregua relativa o de oposición limitada por los marcos de lo legal.

En esta época del pensamiento político, todavía la sociedad civil contiene a la sociedad política o, más exactamente, se identifica con ella. En Locke aparece con claridad un elemento de valor vinculante para toda la corriente liberal: el hecho de considerar la sociedad civil como una fuente de regulación ante el estado absoluto –o tendiente al absolutismo– y limitadora de los poderes arbitrarios de este frente al individuo, sujeto de derechos.

Todo el movimiento ilustrado defendió en esencia esta idea del estado de naturaleza enfrentado al estado civil o de civilización; podríamos deducir que el paso de la forma «precivilizada» a la plenamente histórica y civilizada es la aceptación de «una constricción externa puramente legal», como afirmó Kant. El optimismo kantiano ante el progreso de la humanidad en una línea incuestionablemente ascendente le impide localizar los inconvenientes de la civilidad en el contexto real de las sociedades de su tiempo.

Entre los ilustrados, solo Rousseau presenta un concepto de sociedad civil contrapuesto a la lógica de politización-civilización que es común en términos generales al resto. Para el relojero ginebrino, la sociedad civil se opone al estado original de naturaleza, pero no constituye un pacto político, sino su preparación.

La diferencia esencial de Rousseau con el resto de la Ilustración es su idea de la «eticidad» de la civilidad. Para este pensador la sociedad política corrompe en lugar de edificar al hombre, no presenta ningún entusiasmo hacia la posibilidad del planteamiento cívico en los marcos de la sociedad que él conoció como un avance en la progresión moral del hombre, sino un retroceso. En lo absoluto se alejan las concepciones del hegelianismo-marxismo de estas posiciones de J. J. Rousseau. Extraemos, como primera conclusión preliminar de este acercamiento, que la idea de sociedad civil está determinada por un patrón ético que define sus contornos.

Como principio de la sociedad liberal se formuló la noción de la igualdad original de los hombres ante el derecho. El nuevo objeto de las ciencias jurídicas y políticas se convirtió en sujeto de derechos, en particular del derecho a la vida, la propiedad y la libertad. Desde los inicios del siglo XIX, y como referente lejano a Locke, esta parece ser la fórmula más socorrida de la sociedad entendida como base original del estado como forma de la sociedad política. Según las versiones

más optimistas de Tocqueville, de Bentham o Mill, «la lógica liberal» llega hasta sus últimas consecuencias, sobrevive a los socialismos del siglo XIX y de algún modo se estanca hasta la «revolución weberiana», que volvería a recolocar todo desde nuevos presupuestos después del reto del marxismo y otros poderosos aparatos críticos de la sociedad burguesa. Los padres del liberalismo clásico proponen sus principios en la concreción de sociedades que ya viven de los paradigmas burgueses de la sociedad posrevolucionaria, tanto en Inglaterra, Francia o Estados Unidos de América. Queda abierta sin embargo la aparente insuperable contradicción entre los intereses individuales y los sociales, aunque siempre el liberalismo ha promulgado un mito análogo al de la sociedad abierta de Popper que es en esencia una actualización o revalorización del esquema kantiano al siglo XX.

El filósofo del espíritu absoluto daría respuesta a esta interrogante sosteniendo la posibilidad de plantear la objetividad del Estado como una institución que realiza la historicidad. La sociedad civil para Hegel es tan solo un momento en la realización progresiva de la vida ética, la cual alcanza la máxima expresión en el Estado.(1) La objetivación del Estado será la culminación de la evolución de los derroteros teóricos del intento de definir la sociedad civil, frente a la cual Marx tratará de situarse con una crítica radical.

En la interpretación del marxismo, la modernidad se caracteriza por ser una época histórica marcada por el predominio casi total de los fenómenos económicos en la vida social y en concreto por aquel sistema contractual explícito o no derivado del funcionamiento del mercado. Digamos que es una época de predominio mercantil, por llamarle de algún modo. En este contexto, las ideas sobre la sociedad civil quedan vinculadas en esta percepción del orden que determina en la sociedad la división de lugares y privilegios en el mercado o, en esencia, en la ubicación con respecto a la propiedad sobre los medios de producción.

La crítica de Marx a la racionalidad occidental de corte liberal, que establece una igualdad formal entre los individuos y los grupos en el espacio de los derechos que el Estado norma, consiste en considerarla una concepción artificial creada por los mismos intereses del grupo de poder o clase social en ventaja a la lógica del mercado para seguir reproduciendo esa misma lógica de poder. Sería en los marcos de la sociedad un cuestionamiento de la naturalidad del dominio de los propietarios sobre el que produce la riqueza con su trabajo y la negativa a la supuesta igualdad legal inexistente, que es la ocultación artificial de la dominación real.(2)

Para el genio de Tréveris la sociedad civil está en función de la redención humana de la enajenación que produce el capitalismo, que es una categoría más esencial de su interdisciplinar teoría crítica del capitalismo. Se ha visto la concepción de Marx sobre la sociedad civil como esencialmente negativa debido a que esta surge en la modernidad como una identificación de la sociedad civil (*Société Civil, Bürgerliche Gesellschaft* o *Civil Society*) con la sociedad burguesa y por su compleja red de dominación establecida, que no solo se expresa en la explotación económica, que es como su columna vertebral, sino que también trasciende a todos los aspectos de la vida intersubjetiva y conforma verdaderas estructuras de poder en la totalidad de la sociedad.

Marx aporta elementos nuevos de análisis al concepto de sociedad civil y pasa al más fundamental del desmontaje de la sociedad burguesa por la revolución del

proletariado. El sujeto revolucionario es un ente emanado de la sociedad civil, no del Estado burgués, lógicamente, al cual califica como reproductor de explotación. De aquí se derivan otros dos aspectos; en primer lugar se caracteriza a la sociedad civil como un espacio donde se gesta la liberación verdadera del hombre de su condición de sujeto y objeto de la explotación, como una especie de vehículo contra la deshumanización y la enajenación que el modelo de Estado hegeliano ve con gran confianza como realización ética del Espíritu; en segundo lugar se gesta una crítica a la existencia misma del Estado, de modo que, en la concepción marxista, el Estado es una construcción que tiende ser eliminada y abolida –*deconstruida* dirían los teóricos después de los 60– como fruto del avance de la Revolución, por ser cada vez más innecesaria la existencia de los mecanismos de dominación o de monopolio de la libertad social que este detenta como condición de su existencia y como precio de su necesidad.

En la configuración del *Homo oeconomicus* la sociedad civil se puede reconocer necesaria en cuanto esta se gesta dentro de la sociedad dividida en clases generadas por el sistema capitalista y el Estado. Mientras conserve la burguesía la hegemonía económica de ser propietaria de los medios de producción, conservará todas las hegemonías en la sociedad; siempre la estructura estatal será una fuente de dominación posible sobre la clase obrera que está en la sociedad civil en cuanto estará privada de existencia en la sociedad política que existe para mantener y reproducir las formas de la dominación política establecida por la división económica. Por tanto, en la sociedad civil se encuentra el fin del sistema de dominación, porque está el grupo capaz de subvertir el sistema que lo somete.

Completarían estos señalamientos de Marx los tres aspectos fundamentales de la definición moderna de sociedad civil, que la entienden como un subsistema de la sociedad opuesto a la sociedad política, un principio de determinación ética de los procesos sociales y, finalmente, un espacio donde se gesta la verdadera redención del hombre de la enajenación provocada por la lógica de dominación del sistema capitalista.

Antonio Gramsci, por su parte, captó la importancia de la idea de sociedad civil en Marx. Gramsci, fundador del Partido Comunista Italiano (PCI) en 1921, introduce una serie de elementos en la interpretación de Marx que son fundamentales para captar la dimensión de proyecto civilizatorio que representa todo el esfuerzo intelectual del fundador del marxismo. Desde Italia, Gramsci construye una filosofía materialista con unos componentes distintos a los de otras tradiciones como las del centro y este de Europa, por ejemplo; gracias a su sólida formación cultural y a su recepción de diversas tradiciones de pensamiento de su país, incorpora elementos que son únicos en el pensamiento marxista y que son típicos del discurso gramsciano.

Uno de los primeros en comprender la dimensión esencialmente cultural y de fenómeno de conciencia de la sociedad civil, y sus procesos de encauzamiento de los hábitos sociales e individuales fue este pensador italiano. Probablemente fue Antonio Gramsci uno de los que más contribuyó a que se pueda considerar humanismo a lo que llamamos «genéricamente» marxismo. La antropología marxista de Gramsci completa el análisis sociológico de la realidad con categorías que son ampliamente usadas por las diversas corrientes de pensamiento que se basan en los principios de Marx, pero que tienen puntos de vinculación importantes

con otras teorías no marxistas. Asimismo, constituye un aporte del filósofo italiano al pensamiento marxista la elaboración de un cuerpo de ideas sobre el hombre desde la visión del mundo constituida por el materialismo dialéctico-histórico. Gramsci no es el único que lo hace, pero sí es uno de los primeros en pensar en una verdadera antropología marxista.

La tarea de Gramsci de entender la sociedad desde la perspectiva de una combinación funcional de múltiples elementos y no como una sumatoria de componentes inconexos hace que su pensamiento sea ampliamente aprovechable para sus sucesores. Este, en su crítica al capitalismo, brinda pautas para manejar la idea del poder como forma de socialización política y juzga negativamente a un hombre disminuido debido a que reproduce de modo individual grandes estructuras de explotación.

Gramsci define sociedad civil «como el conjunto de organismos vulgarmente llamados privados que corresponden a la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda sociedad [...] Este papel se realiza cuando se logra el consenso de las grandes masas sociales hacia la aceptación mayoritaria de la dirección política dominante en una sociedad dada» (Mezones, 1991, p. 78). Relaciona, además, de modo prioritario las ideas de dominio y consenso, y estas, como componentes de una teoría de la emancipación social en la línea de Marx, pero potencia el espacio de la sociedad civil como el escenario de la «vuelta» de las relaciones de dominación establecidas en los términos del estado al servicio del poder económico con todo el conjunto de apoyos simbólicos que conforman «la cultura cautiva» de las sociedades esclavas.

El uso de Gramsci de la sociedad civil tiene un contenido humanístico de alto valor que nunca deja de crear interrogantes, pero del que no hay dudas sobre su existencia. El marxista italiano no se basa en el uso de la estructura económica para explicarse la razón de ser de los fenómenos de la sociedad civil, sino que busca la respuesta a estas interrogantes en el seno de la superestructura. No se basa en confiar en las posibilidades del Estado para realizar «las tareas de la revolución» como Lenin, sino en la sociedad civil, como generadora de una hegemonía necesaria para la acción revolucionaria.

La contradicción antagónica que se produce entre el ordenamiento predominante en la sociedad civil y el interés predominante de la clase prevaleciente en la sociedad política o Estado genera la revolución. El Estado se apoya en la sociedad civil que es su base y es la que encierra su contenido ético. Desde el punto de vista conceptual la teoría de la revolución socialista es compleja, orgánica y unitaria y se presenta bajo la forma categorial de «bloque histórico».

Concibe Gramsci el «bloque histórico» como separado consecuentemente de toda interpretación mecanicista o economicista de la realidad social, para él lo determina principalmente la situación en que se realiza la hegemonía de una clase sobre el conjunto de la sociedad (Laso, 1983, p. 76). Según Gramsci (1974), en cada época emerge una clase dominante, sostenida por el consenso de las clases intermedias, que se sienten representadas por aquella, y de este modo le dan su consentimiento. Esta clase se legitima mediante la imposición de la propia ideología, que se difunde por los medios de comunicación social, las artes, la escuela, las formas subliminales de propaganda y otros mecanismos (p. 43). El bloque histórico será, pues, un bloque ideológico, y en la medida que no sea orgánico habrá hegemonía y la sociedad no conocerá la crisis.

Esta es una clave interpretativa del socialismo que hace de este una alternativa esencialmente cultural y no solo política; la transformación de la cultura, o la cultura como camino de la revolución, es uno de los elementos centrales del discurso gramsciano. De esta manera, Gramsci sustituye el concepto de dictadura leninista por el de hegemonía y lo entiende como un proceso cultural y civilizatorio, un nuevo estadio de civilización.

Si despojamos al marxismo gramsciano de los elementos viciados en otras corrientes que han sobredimensionado el componente de la estructura económica y de las relaciones institucionales se puede arribar a la conclusión de que el enfoque gramsciano es un socialismo cultural y civilizatorio de contenido humanista. Ni hay espacio para la acción totalitaria del Estado en este sistema teórico, ni la posibilidad de aplicar esquemas «econométricos» a la construcción del socialismo, que por demás no aparece definido por indicadores cuantitativos o índices de crecimiento, sino por la composición de un momento civilizatorio superior esencialmente a la sociedad marcada por el capitalismo. Las características de humanismo socialista de aspiraciones «integralistas» es el aspecto que resulta significativo. La formación de Gramsci no le permitió excluir de su sistema ningún elemento que compusiera la totalidad de lo real, por eso subrayó la sociedad civil en su consideración del cambio revolucionario hacia el socialismo.

Se pudieran sintetizar entonces tres elementos constitutivos en Gramsci dentro de su filosofía política: la perspectiva de transformación social desde la sociedad civil, o desde el subsistema no institucional en la superestructura, diríamos en lenguaje de Marx; la necesidad de una revolución ética, no solo económica y política, lo que constituye una idea primordial, incluso con la construcción de un nuevo proyecto civilizatorio y el cuestionamiento de las bases de existencia del Estado moderno como la institución típica de la realización cívica. Más que proponer un nuevo tipo de Estado, Gramsci propone que se construya el Estado sobre nuevas bases.

Jacques Maritain (1882-1973) además de ser uno de los más conocidos filósofos católicos del siglo XX, también pudiera ser denominado el filósofo de la sociedad civil. Claramente las bases filosóficas de Maritain si se analizan a grandes rasgos son esencialmente opuestas a la teoría de Gramsci. Si partimos de los elementos que contraponen a ambos pensadores y en los que se definirán puntos de incomunicación irreconciliables, se pueden apreciar elementos de coincidencia en un discurso político que condujo coyunturalmente a que las opciones políticas principales que infundieron en Europa, particularmente en Italia –el PCI, de inspiración gramsciana, y la Democracia Cristiana (DC), de inspiración maritainiana– encontraran nexos posibles, incluso de su conocido *Compromesso storico* en los 70.

Las labores políticas y filosóficas de Antonio Gramsci hicieron que se enfrentara a la Iglesia católica como fuerza de dominación tradicional en Italia, más consolidada en el pueblo que el sistema capitalista. El pensador italiano se convirtió en un crítico profundo del denominado *sentido común*, categoría esencial del pensamiento aristotélico y puntal de la formación del bajo pueblo católico, aún vínculo de comunicación entre lo producido por las élites intelectuales católicas y el credo sencillo del bajo pueblo, lo que le sorprendía por la integración orgánica de la Iglesia como institución.

Por su parte, Maritain, formado en la tradición neotomista, fue un intelectual original, lo que no significa que no construya una crítica al pensamiento marxista y a los resultados históricos de la ideología. En *Humanismo integral*, su obra más conocida, desmonta toda la articulación interna del marxismo desde el principio «erróneo» de la negación de Dios como base falsa. Sin embargo, Maritain siempre fue un amigo cercano de pensadores marxistas y de líderes socialistas, e incluso colaboró en proyectos intelectuales de orientación marxista. A los ochenta y cuatro años, Maritain realiza esa paradoja de la yuxtaposición de una fe inquebrantable y de una filosofía política en la que el comunismo que él repudia, halla todos los espacios posibles.

La afirmación sobre la que se mueve este análisis es que la propuesta de Maritain, si bien representó una crítica sostenida a la ideología marxista y a su realización histórica eurosoviética, no impidió que luego las oportunidades que ofreció su pensamiento permitieran, profundizado por los debidos contextos, nexos adecuados entre la DC y el PCI.

Maritain puede ser denominado también filósofo de la sociedad civil porque se apoya en su fortaleza en el discurso politológico para construir su idea de democracia, de estado de cosas ideal en política, de fundamentación última de los Derechos humanos. Desconfía sistemáticamente del Estado moderno como la realización de un orden político que disminuye al hombre, en esto coincide con Gramsci, en la necesidad de buscar la refundación del plano estatal desde una sociedad civil renovada.

En el pensamiento político católico europeo desde San Agustín siempre hubo un problema metodológico por resolverse, que era el de la antinomia entre el orden de la Cristiandad, realización temporal ideal del Reino de Dios en la tierra, y la posibilidad de realizarlo por medios concretos a través de un ordenamiento político determinado. La solución maritainiana, desde *Humanismo Integral*, es la de proponer lo que denominó una «nueva Cristiandad» que se basaba en la presuposición de un impulso vital, o de unas energías vitales, vitalmente cristianas en el fondo de la sociedad que fuese inspirada por estos principios.

Este cuidadoso mecanismo gnoseológico llevará a que la DC en Italia transite por proyecciones ideológicas diversas, pero que se justifica desde sí misma por ser fundadora del ordenamiento europeo actual, de una unidad cultural y de vagos principios comunes. Dichos principios parecen integrarse pendularmente en aras de la conservación de la unidad paradigmática, que es prioritaria. La izquierda de la DC en Italia, Dossetti, Fanfani, La Pira, Luzzati y el propio Aldo Moro buscaron una constitución de proyección personalista en Italia basados en Mounier y Maritain, quienes estaban inspirados en el *Humanismo integral* que permeaba lo más avanzado de la cultura intelectual católica de la postguerra (Bonanate y Papini, 2008, p. 35).

Si bien el primer discurso de la DC en los 40 y 50 tenía mucho más que ver con las proyecciones anticomunistas del bajo clero rural, de buena parte del pueblo católico y de la propia jerarquía, descendiente de *Divini Redemptoris*,⁽³⁾ estos postulados fueron evolucionando a lo largo de la segunda mitad del siglo y se consolidaron con la «izquierdización» de la política católica en Europa a raíz del Concilio Vaticano II. Las ideas de Maritain triunfaron en el Vaticano II y generaron un discurso político de cooperación con la izquierda en busca de la democracia en Europa meridional; es conocida la importancia que tuvo la izquierda democrática y progresista de los años 60 y 70 en España que fue

importante en la oposición organizada en los últimos años del régimen franquista y en la llamada Transición.

Maritain se propone superar la oposición tradicional en la filosofía política moderna entre sociedad civil y Estado. Así, plantea un nuevo tipo de conceptualización instrumental del Estado que denomina de «racionalización moral», para enfrentarlo al de «racionalización técnica», que él concibe como una herramienta de las manos invisibles del capital para esclavizar al hombre, para enajenarlo de sus fines, que serían su propia elevación o humanización. La propuesta de Maritain lleva a plantearse una perspectiva antitotalitaria del régimen estatal, tal como Gramsci lo buscaba en la construcción de hegemonía en la sociedad civil. La confianza excesiva en el aparato estatal hace que se pierda el sentido y fin de la vida política, «el bien común, la dignidad de la persona humana, y el sentido del amor fraternal» (Maritain, 1999, p. 190). Maritain (1999) desarrolla en sus aportes al personalismo comunitario, los componentes ideológicos de buena parte de la DC:

para someter el vasto material condicionante y el pesado montaje de los intereses encontrados, el poder y la coerción inherentes a la vida social, a la forma y reglamentaciones de la razón humana dimanante de la humana libertad, y para basar la actividad política no solamente en avaricias, celos, egoísmos, orgullos y supercherías infantiles, reivindicar el prestigio y transformar la dominación en reglas sagradas del más serio juego, al alcanzar una conciencia humana madura de íntimas necesidades de la vida de la humanidad, de los auténticos requerimientos de la paz y el amor, y de las energías morales y espirituales del hombre (p. 190).

Para Gramsci, que tras la revolución persigue todo el anhelo de radicalidad del empeño marxista, continúa la construcción de un nuevo tipo de sociedad en donde el hombre sea considerado de modo integral y no sesgado y cautivo como en el imperio del capital, «vivificar una integral organización práctica de la sociedad, esto es para llegar a una civilización íntegra y total» (Gramsci, 1974, p. 82). En la teoría del marxista italiano se evidencia el hecho de que detrás del proyecto político y económico que representa la construcción de la sociedad sobre nuevas bases, se identifica una empresa civilizatoria de energías totalizadoras que surgen de la fuente de la sociedad civil.

Esta idea se basa en la teoría marxista de la superación de los marcos del liberalismo clásico sobre los que se sustenta la idea de sociedad civil y su recuperación para un proyecto de civilización nuevo. Dicha concepción va más allá de la simple estrategia de alianza de partidos y de los frecuentes compromisos de principios que esto supone. Se intenta más bien encontrar una alternativa a la tradicional «vía bolchevique» de acceso y consolidación del poder político mediante el establecimiento de una dictadura de clase que realiza «las tareas de la revolución» *manu militari*. Esta alternativa sería la de un socialismo que se interpreta como un acceso al poder por medio de la totalidad que se genera desde la sociedad civil en la formulación del «bloque histórico», que va más allá de partidos o de un solo partido, sino de la salvación de la civilización en autodemolición por la clase obrera a través de un *bloque de fuerzas sociales y políticas diversas*. Los basamentos de esta unidad de la sociedad civil no significan el abandono de la concepción de lucha de clases

por parte de Gramsci, sino un nuevo modo de representarla en las condiciones del siglo XX, que condujo a alternativas posibles en la década del 70, «realizables desde el punto de vista histórico concreto», diríamos en lenguaje de Maritain.

El neotomista francés, por su parte, tiene la pretensión de construir un nuevo tipo de sociedad incluyente que denominó Nueva Cristiandad ante la disolución de la cultura de occidente. La Nueva Cristiandad será una vía de implementación en el discurso filosófico-político y católico de la idea de *fraternidad* como categoría politológica (Jouannet y Walker, 2008, p. 6). Es una especie de categoría «recuperada» luego de la oposición a su uso por la Revolución francesa y ante la evidencia del agotamiento de las posibilidades del liberalismo; Maritain intenta presentarlas bajo la forma de un humanismo comunitario y personalista, que salve la integralidad de la persona y no solo al individuo.

La interpretación de estos principios por la DC en Italia o en Chile, por ejemplo, llevó a una aceptación de la colaboración política. En la Iglesia Católica al asumir este enfoque filosófico-político se abandonó la posibilidad de condenar el marxismo como ideología, que en su discurso preconiliar había sido invariable, y se potencia una visión de democracia de nuevo tipo que no solo no impide a los católicos la colaboración con los comunistas, sino que prácticamente se lo exige.

Esta elaboración teórica parte de una importante evolución en el pensamiento de Maritain en la década del 30 y se basa en concebir un cristianismo secundario que no es resultado inmediato del dogma, el cual permanece inalterable, sino de la sociedad, donde se realiza el «espíritu cristiano» a partir de principios de aplicación más amplios que los permitidos por la religión. Este espacio brinda la posibilidad de superar el triángulo de oposición entre el liberalismo, el socialismo y el catolicismo, y ayuda a encontrar amplios espacios de cooperación en la sociedad donde se construye una Nueva Cristiandad, «sacro-profana» en lenguaje maritainiano, en la que el proletariado juegue el papel principal.

Para Maritain (1984), la sociedad civil que se identifica con este nuevo tipo de Cristiandad debe basarse en una unidad pluralista. Dicha sociedad civil «admite heterogeneidad interna y se atiende solamente a un sentido o una dirección de conjunto. La ciudad pluralista en efecto multiplica las libertades» (Maritain, p. 91). La unidad de esta sociedad civil al modo de comunidad temporal se basa en la amistad cristiana, pero no en el orden de los valores estrictamente dogmáticos del cristianismo primario, sino del cristianismo secundario o realizado históricamente. La perspectiva de transformación social desde la sociedad civil es una idea que está presente en los dos autores analizados desde una perspectiva análoga por la deslegitimación del Estado de base liberal, el papel de la clase obrera, la importancia del consenso y de la construcción desde la sociedad civil de la sociedad política desde nuevas bases.

La urgencia de un nuevo proyecto civilizatorio, una revolución ética, que «deconstruya» la racionalidad técnica –la razón instrumental dirían Adorno y Horkheimer– que es posiblemente la principal fuerza espiritual del capitalismo, y establezca el vínculo de fraternidad por la superación del estado de dominación del poder económico sobre la sociedad civil.

Es un punto de convergencia entre ambos filósofos, la importancia de la lucha consciente como nuevo tipo de cultura que el cristianismo vital del lenguaje maritainiano debe surgir de la fuente de la colaboración de los campesinos e

intelectuales con las élites de vanguardia y se asocia a la idea gramsciana de «la organicidad» de los intelectuales a la cabeza del bloque histórico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACANDA, JORGE LUIS (2006): «Ética y política en la Sociedad Civil. Las funciones de la idea de sociedad civil en la teoría política marxista», en Emilio Duharte Díaz y coautores, *Teoría y Procesos Políticos Contemporáneos*, t. I, Editorial Félix Varela, La Habana.

ACANDA, JORGE LUIS (2007): *Traducir a Gramsci*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

ACANDA, JORGE LUIS (2013): «Para pensar la política: los conceptos de crítica, forma y fetichismo», *Universidad de La Habana*, n.º 275, enero-junio, pp. 8-22.

BAGGIO, A. M. (comp.) (2006): «El principio olvidado: la fraternidad», *La Política y el Derecho*, Buenos Aires.

BOBBIO NORBERTO (1977): *Gramsci y la concepción de la sociedad civil*, Avance, Barcelona.

BOBBIO, NORBERTO y ANTONIO MATEUCCI (1982): *Diccionario de Política*, t. II, Siglo XXI, Madrid.

BONANATE, LUIGI y ROBERTO PAPINI (2008): *La democracia internacional. Una introducción al pensamiento político de Jacques Maritain*, Club de Lectores, Buenos Aires.

CAMPIONE, DANIEL: *Antonio Gramsci. Breves apuntes sobre su vida y pensamiento*, <www.geocities.com/catedragramsci/textos> [2/03/2015].

FERNÁNDEZ AGUAYO, SERGIO (2012): «Influencia de J. Maritain en el Concilio Vaticano II», *Revista Académica Esperanza en contexto*, año 3, n.º 1, diciembre, <www.e-contexto.com.ar> [5/1/2015].

FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, FRANCISCO JOSÉ [s. f.]: «Maurras, Maritain, Mounier. A propósito de dos libros», *Revista Verbo*, n.º 126-127.

GRAMSCI, ANTONIO (1958): *El Materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Lautaro: Buenos Aires.

GRAMSCI, ANTONIO (1960): *Los intelectuales y la organización de la Cultura*, Lautaro, Buenos Aires.

GRAMSCI, ANTONIO (1962): *Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado moderno*, Lautaro, Buenos Aires.

GRAMSCI, ANTONIO (1974): *Pequeña antología política*, Mario Spinella (selec. y notas), Fontanella, Barcelona.

HEGEL, G. W. F. (1968): *Filosofía del Derecho*, Editorial Claridad, Buenos Aires.

HOBBS, THOMAS: *Leviatán*, Biblioteca del político, INEP AC. Texto digital.

JOUANNET, ANDRÉS e I. WALKER (2008): «Democracia Cristiana y Concertación: Los casos de Chile, Italia y Alemania», *Revista de Ciencia Política*, vol. 26, n.º 2.

KANT, IMMANUEL: *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, <www.philosophia.cl> [16/1/2015].

LASO PRIETO, JOSÉ MARÍA (1983): *Introducción al pensamiento de Gramsci*, Ayuso, Madrid.

LUKÁCS, GEORGE (1970): *Historia y conciencia de clase*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

MARITAIN, JACQUES (1984): *El Hombre y el Estado*, Club de Lectores, Buenos Aires.

MARITAIN, JACQUES (1999): *Humanismo integral*, Biblioteca Palabra, Madrid.

MARX, CARLOS (1974): «Crítica al Programa de Gotha», Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, t. III, Editorial Progreso, Moscú.

MEZONES, CARLOS (1991): *Cultura y Sociedad civil en Gramsci*, Editorial Ateneo de los Teques, Caracas.

VARGAS-MACHUCA ORTEGA, RAMÓN (1982): *El poder moral de la razón. La filosofía de Gramsci*, Tecnos, Madrid.

RECIBIDO: 1/5/2015

ACEPTADO: 30/6/2015

Gadiel Fernando Hernández Samper. Universidad Hermanos Saiz Montes de Oca de Pinar del Río, Cuba. Correo electrónico: hdezsamper@upr.edu.cu

NOTAS ACLARATORIAS

1. El desenvolvimiento del Estado como monarquía constitucional es la obra del mundo moderno, en el cual la Idea sustancial ha adquirido la forma infinita. La historia de ese profundizar en sí del Espíritu del mundo, o lo que es lo mismo, ese libre perfeccionamiento en el cual la Idea emancipa de sí a sus momentos, los cuales son solo sus momentos, como totalidad y los encierra en la unidad ideal del concepto, porque en él consiste la racionalidad real; la historia de esta verdadera formación de la vida ética, es problema de la historia universal del mundo (Hegel, 1968, p. 231).
2. Marx comprendió que el desarrollo del programa crítico implicaba buscar las causas de las formas de alienación humana en el proceso de producción material. La alienación religiosa y la política tenían que ser necesariamente expresión de la alienación existente en la producción material de la vida. Se preguntó por las causas que conllevaban a que el aumento de la capacidad transformadora de la humanidad y el desarrollo del conocimiento tuvieran como consecuencias la desdicha y el sufrimiento del ser humano; percibió la relación contradictoria entre los procesos de producción de la subjetividad humana. La expansión del capitalismo iba acompañada, según Marx, del aumento del pauperismo, el alcoholismo, la anomia social y la enajenación de los individuos. ¿Por qué entonces el triunfo de la razón conducía a la sinrazón de un mundo desgraciado? (Acanda, 2013, pp. 10-11).
3. Encíclica del papa Pío XI en que este hace una condena explícita del comunismo soviético y aprovecha para definir la oposición integrista de la jerarquía al marxismo como orientación política. Esta postura fue modificada a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965).