

¿Tiene actualidad el debate sobre el *Estado ampliado*? Un breve recorrido de Maquiavelo a Gramsci

Miguel González Madrid*

El análisis puntual de los acontecimientos registrados en la Italia de entreguerras en torno al ascenso del fascismo, así como el estudio de las dificultades históricas para lograr la unidad italiana y la lúcida percepción de cómo había sido preparada cultural y socialmente la revolución francesa de 1789, fueron tareas llevadas a cabo por Gramsci como un esfuerzo intelectual verdaderamente excepcional y significaron una auténtica revolución teórica sobre las cuestiones del Estado y de la estrategia de transformación social, en cuyo centro, en efecto, se encuentra el concepto de *hegemonía*. Sin embargo, lo que no siempre se ha reconocido a la hora de discutir los aportes gramscianos es el hecho de que Gramsci reflexionó sobre aquellos acontecimientos históricos que representaban el sustrato de la aceptación social de la dominación, trayendo siempre a colación ideas afines de pensadores que con cierta anticipación habían puesto en tela de juicio el gran mito del Estado reducido a las instituciones gubernamentales administrativas y represivas, o el mito inverso, creado por Benedetto Croce, quien redujo al Estado a puro consenso. Es cierto que, como señaló Louis Althusser en un breve trabajo de 1978, el Estado siempre fue *Estado ampliado* y se proyectó así en la sociedad, incluso desde el Renacimiento visto por Maquiavelo, pero las grandes cuestiones siguen siendo las siguientes: ¿qué debe entenderse por *Estado ampliado*?, ¿el *Estado* está preconstituido y sólo extiende su presencia hacia la sociedad?, ¿el Estado incluye a la sociedad civil?, ¿el *Estado ampliado* es únicamente un gobierno más extenso o, inversamente, una sociedad civil sobredimensionada con respecto a un gobierno mínimo?

1. Introducción

En un escrito que provocó distintas reacciones en el debate europeo sobre la política y el Estado, en 1978 Louis Althusser planteó sus dudas acerca del efecto iluminador del análisis gramsciano sobre el Estado

* Profesor investigador del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

y, por ende, con respecto a la distinción entre sociedad política y sociedad civil, de “origen burgués”. Con esto, según Althusser, Gramsci “más oscureció que iluminó este punto ciego que hay en Marx” (Althusser, 1982: 13 a 14). A pesar de que las discusiones sobre los escritos del estructuralismo marxista, en general, y de Althusser, en particular, parecen haber perdido pertinencia veinte años después, su idea central de que en realidad el Estado siempre ha sido un *Estado ampliado*, de que esto no es un hecho reciente, producto del siglo XX, adquiere plena vigencia tanto por la remisión constante en la teoría política a las relaciones entre gobernantes y gobernados como por la formulación fundacional referida al Estado moderno como fuerza y astucia, que se encuentra en Maquiavelo.

Con Maquiavelo parece haber quedado en claro que los gobernantes mantienen sus “dominios” o “reinos” ejerciendo la *fuerza*, pero también echando mano de la ley, así como de su *astucia* y sus *cualidades personales* para obtener la aceptación del “pueblo” en situaciones adversas (Maquiavelo, 1976). La cuestión connota desde entonces algunas inquietudes y dudas teóricas. En primer lugar, persiste la preocupación acerca del equilibrio entre los elementos constitutivos de la estructura del Estado moderno, particularmente de aquellos que provienen de la naturaleza de los gobernantes y los gobernados. Sin embargo, me parece que no siempre estuvo claro en la teoría del Estado ese punto crucial del *equilibrio de la unidad estatal*, puesto que la historia mostraba más bien, en muchos casos nacionales, una gran tensión entre ese tipo de elementos, incluso al grado del dominio temporal de uno de ellos. En segundo lugar, ¿qué ventajas teóricas hay al admitir una concepción seminalmente ampliada del Estado como la que ofrece Maquiavelo, en el marco del interés por elaborar una explicación de la relación multidimensional entre gobernantes y gobernados?

No hay duda de que Maquiavelo abre una vertiente de trabajo intelectual innovador y de apreciación realista de la política, al considerar la complejidad de la función de gobierno en un contexto de variados actores, intereses y recursos, algunos de los cuales parecen salir del “dominio” del gobernante. Ciertamente el gobernante ejerce su función —y aun corre el riesgo de perder su propio dominio— enfrentando algunos factores difícilmente controlables. En una situación con tal incertidumbre, en la que el despliegue de la fuerza que proveen las armas no puede ser la mejor acción racional que sustente la validez del orden social, o incluso en la que las virtudes personales tienen efectos contraproducentes cuando no se ejercen mesuradamente, la búsqueda del apoyo del pueblo, de los ciudadanos, de la sociedad, siempre ha de resultar un alivio irremplazable

ante la adversidad o una oportunidad para corregir el rumbo. Pero la pregunta que trasciende es la siguiente: ¿cómo ha de ser ese apoyo?; o bien: ¿cómo ha de otorgarse y cómo han de vincularse los gobernantes y los gobernados para lograr, justamente, un ambiente aceptable de *gobernabilidad*, como diríamos hoy en día?

En una perspectiva estatista o institucionalista, la búsqueda del apoyo y de la más eficiente vinculación con los gobernados se observa inmediatamente, sin duda, como una tarea de *conservación* o de reproducción estable del orden social por medio de la eficacia de las reglas establecidas y de la obediencia rutinaria de ellas. No obstante en una perspectiva sociológica y politológica ella se observa como una oportunidad para condicionar, controlar e incluso *subvertir* las reglas y las instituciones de gobierno. La construcción de una dominación socialmente aceptada en realidad tiende a convertirse en una reconstrucción del alcance y de las fronteras del gobierno que otorga, necesariamente, nuevos espacios a la diversidad de actores de la sociedad en el marco de la acción colectiva.

Las posibilidades de una reconstrucción tal son diversas y complejas. Pero, mientras tanto, aquí nos interesa hacer una breve evaluación de ciertos puntos de vista en torno a la tipología de la unidad estatal en algunos autores clásicos. Tomamos como punto de partida a Maquiavelo porque en él se encuentra presente, en los albores de la modernidad, la gran paradoja entre lo que hoy llamaríamos a) la racionalidad y b) la legitimidad estatal: entre el príncipe-ley-fuerza, por un lado, y el pueblo-consentimiento (el pueblo constituido, fundamentalmente, por la naciente burguesía). La remisión a Hegel y al marxismo clásico, aunque breve, intenta destacar la especificidad que adquiere el ejercicio del poder en una época en que el liberalismo triunfante corre parejo con la disociación funcional entre el *Estado político* y la *sociedad civil*. Para tal propósito tomaremos como eje argumentativo la definición extensa del concepto de Estado que propone Gramsci y que corona con la noción de *hegemonía* como *estrategia de reconstrucción de las fronteras estatales y del modo de dominación de clase en sociedades que experimentan una impresionante integración de intereses por medio de la democracia política*. Al respecto, Gramsci parece estar sugiriendo repensar el pacto social de dominación en las condiciones históricas ofrecidas por la democracia política del siglo XX en Occidente.

A pesar de su valor heurístico, es pertinente destacar la necesidad de una *reformulación* del concepto gramsciano pues, como bien señala Juan Carlos Portantiero, es menester introducir nuevas categorías que permitan

“especificar mejor” la definición amplia de Estado (Portantiero, 1984: 200). Algunos autores se han ocupado en los últimos años de proporcionar elementos de análisis adicionales para desarrollar esa tarea de una mejor especificación de la definición del concepto de *Estado ampliado* a la luz de categorías como las de *esfera pública*, *sistema político* y *régimen político*. Las aportaciones al respecto son ya relevantes, pero quien ha logrado avanzar con más claridad en una nueva concepción de Estado ampliado, con la consideración de esas categorías y el diseño de otra, la de *matriz política*, ha sido Juan Antonio Garretón. En este trabajo no entraremos a la discusión de esas contribuciones, pero es conveniente señalar la importancia que tiene la recuperación de esos conceptos para un intento de *reformulación*.

Así, vale la pena remontarnos, en una primera parte, a algunos planteamientos clásicos afines al del Estado ampliado, de los cuales el mismo Gramsci se sirvió para admitir la naturaleza compleja del Estado moderno y la relevancia histórica del papel ético-político de los actores dirigentes de la sociedad civil. En otro lugar de este trabajo habremos de referirnos a la significación que actualmente tiene la noción de Estado ampliado desde la época en que ella fue diseñada explícitamente por Gramsci, pero también conviene apuntar el exceso sociologista del estudio de la sociedad civil, siempre limitativo de un enfoque amplio del Estado, como su contraparte, el institucionalismo. Por lo demás, el conjunto de este texto representa un acercamiento exploratorio a la temática señalada.

2. El politicismo realista de Maquiavelo

Para el autor de *El príncipe* nada era mejor para un gobernante que ser temido y amado a la vez, es decir, *obedecido* por obligación y *aceptado* por convicción. Ser obedecido y aceptado exige necesariamente, para Maquiavelo, que entre los súbditos (gobernados) no se produzca odio o desprecio, “porque el no ser odiado por el pueblo es uno de los remedios más eficaces de que dispone un príncipe contra las conjuraciones...”, ya que el pueblo puede ser el último reducto de defensa del gobernante apreciado (Maquiavelo, 1976: caps. XIX y XX).

La dificultad de reunir al mismo tiempo esas dos condiciones le hizo corregir: “es más seguro ser temido que amado”. ¿Por qué esa fluctuación entre una posición y otra? Es indudable que Maquiavelo trata de sugerir

un *punto de equilibrio* entre las múltiples cualidades que debe poseer un gobernante, así que cuando parece inclinarse por un extremo previene enseguida de las desventajas que esto conlleva, lo cual lo lleva a retornar siempre a una posición mesurada. No obstante que, como dice Francisco Piñón, Maquiavelo hace un análisis descarnado y fenomenológico del poder concreto (Piñón Gaytán, 1996: 57 a 58), éste no pasa por alto los *riesgos terrenales* del ejercicio del poder. Si un gobernante debe hacerse temer, no es tanto en el sentido del ejercicio indiscriminado o cruel de la fuerza, sino en el de evitar el odio, el resentimiento y la rebelión *entre los suyos y en contra suya*. Maquiavelo insiste en varios capítulos de la obra mencionada en que un gobernante debe evitar siempre ser despreciado y odiado, incluso por causa de exceso de alguna de sus *virtudes* o de acciones que dividan al pueblo, pues entonces habrá quienes deseen aprovecharse de las situaciones que de ahí se deriven.

Aunque *virtud* (*virtus*) significa literalmente —de acuerdo con su raíz latina— la *fuerza del varón* (*virilidad*), el uso de la noción en Maquiavelo es excesiva en algunos momentos; la lógica del conjunto de su obra no sugiere un sentido unilateral de la acción *vencedora* con respecto a la diosa *Fortuna* (mujer). La literalidad de esta expresión ha llevado a muchos autores a pensar en el príncipe como un poder-fuerza, más que como un poder-ley, que se impone de modo “pragmático, morfológico, fenomenológico, empírico, naturalista” (Piñón Gaytán, 1996: 58). Antonio Negri, al contrario, considera que “este recurso argumentativo es impropio; de hecho, la relación entre virtud y fortuna no es dialéctica, ni la relación es recíproca ni funcional” (Negri, 1994: 86).

El reconocimiento por Maquiavelo de la *prudencia* y la *gratitud* como cualidades más frecuentes y típicas de los pueblos que de los príncipes, de acuerdo con *Los discursos...*, hace pensar que el poder-fuerza es inaplicable si, como bien dice Pasquale Villari, el Estado no “retrocede continuamente” a los principios sobre los cuales se sostiene (Villari, 1973: 254); y decir sus *principios fundamentales* significa reconocer que el mejor Estado (reino, dominio, principado) *de libertad y unidad* es aquel que se crea sobre cimientos distintos a los de la tiranía y la corrupción, es decir, el que surge en compatibilidad con la base de apoyo de un pueblo; aunque contra los ambiciosos, los corruptos y los tiranos, incluso en el seno del pueblo, Maquiavelo aconseja usar la ley, la fuerza, hasta la “violencia extremada”: Bruto y los hijos de Bruto no tienen lugar en un Estado libre y en un pueblo que aspira a ser libre.

Valiéndonos de un paralelismo con las edades de la vida del hombre que Johannes Bühler aplica para comprender los distintos periodos de la Edad Media (Bühler, 1996: 71), la noción de *virtud* (*virtù*) debe ser entendida en el sentido de “edad madura”, no en el de “edad viril” y, la ley, en un Estado que mantiene lazos de comunión social, es evidencia pura de su *madurez*; incluso, de acuerdo con Dolf Sternberger, en el sentido de la *habilidad* (*virtute*) (Sternberger, 1992: 76). Gil Delannoi, a su vez, está muy cerca de la interpretación que se desprende del planteamiento de Pasquale Villari, pero va más lejos al liberar a Maquiavelo del estatismo opresivo que caracteriza el modelo de Hobbes, pues para él, en efecto: a) la prudencia como virtud se constituye ante todo en *habilidad* propia de la técnica de la política (“*constitue l'habileté en technique de la politique*”), y aunque esto significaría minimizar la diferencia entre prudencia y habilidad, en realidad Maquiavelo coloca a la prudencia como “la forma superior de la habilidad”; b) el cinismo maquiavelano es esencialmente prudente y trata de prevenir al príncipe acerca de los riesgos que conlleva una situación incierta; y c) en Maquiavelo hay una disyunción entre la política y la ética pero, a diferencia de Hobbes que hace superior o anterior a la política sobre la ética —en el largo plazo y de manera normativa—, en aquél la política se haría superior o prioritaria sólo por exigencias empíricas decisivas para la supervivencia del Estado (Delannoi, 1987: 605-608).

Entonces, el príncipe no se impone como poder-fuerza en abstracto y de modo caprichoso, sino en condiciones concretas de *maduración* (de racionalidad legal) y de un modo (*habilidad*) que facilita una recuperación del apoyo del pueblo (legitimación). Esto es compatible con la idea de que Maquiavelo no está proponiendo un príncipe de estilo típicamente medieval, sino uno capaz de entender los cambios históricos que acompañan el anuncio del surgimiento del Estado nacional como unidad del príncipe moderno (armado con una Constitución empíricamente apropiada) y del pueblo llamado a revolucionar sus propias condiciones de vida (armado con el recurso de la desobediencia o la resistencia civil ante la tiranía) (Sternberger, 1992: 81 y ss.).

Esa tensión entre las cualidades y los recursos propios del gobernante, por un lado, y las acciones incalculables de los gobernados, es un tema recurrente en *El príncipe*. Ella encierra la clave de la preocupación ulterior acerca de la coexistencia entre la dominación y el acuerdo; entre la consistencia y eficacia de las instituciones políticas gobernantes, por un lado, y la diversidad fluctuante de voluntades de los sectores sociales gobernados,

por el otro; entre la presunta lógica racional-legal de la institución gubernamental y la habitual actitud cambiante racional-irracional del gobernado.

Justamente por esas tensiones es que el gobernante *políticamente real* (esto es, tal como opera en el marco de las evidencias empíricas e históricas) resulta ser mitad hombre y mitad bestia, mitad razón y mitad fuerza: un hombre racional que busca retornar a sus propios principios humanos; fuerza y violencia que exacerba las pasiones humanas, pero que son acotadas por el propio código legal del cual se desprenden. La estructura normativa y racional de su naturaleza opera al lado de las limitaciones contextuales y de las pasiones humanas. De acuerdo con Maquiavelo, esta contradictoria configuración racional-irracional del Estado exige al gobernante apoyarse de algún modo “en la amistad del pueblo”, pues de lo contrario no tendría más remedio en la adversidad. A pesar de la preferencia originaria de ser más temido que amado, no hay lugar para evadir la búsqueda del apoyo de los gobernados cuando la propia fuerza no basta para enfrentar la adversidad.

En consecuencia, podríamos decir, a despecho del argumento cortesano de Maquiavelo, que en última instancia, y ante todo en épocas de alguna crisis política o de autoridad, *es mejor ser amado que temido*. Es ahí que el príncipe aparece en su forma originaria renacentista e italiana, que destaca oportunamente José Luis Romero: el príncipe como “*savio datore di legge*”,

...por cuya fuerza y sabiduría es posible reordenar un Estado corrompido y reconstituir su virtud originaria; su acción debe crear la coacción necesaria para que un pueblo en el cual prevalece la “conciencia egoísta” vuelva a encenderse en el culto de la “virtud moral”, guiada por el sentimiento del “bien común”, esto es, el patriotismo (Romero, 1970: 81-82).

El Estado moderno, pues, no está configurado sólo con el poder de las instituciones gobernantes, sino también con el consenso de los actores sociales; o, como dice Gramsci, *es autoridad y hegemonía*. Se trata justamente de una apreciación anticipada de la “doble perspectiva” referida, por una parte, a la “acción política” y, por otra, a la “vida estatal” (Gramsci, 1975: 62). Esta apreciación deriva de la consideración de las buenas leyes en los dominios del príncipe, y “con ello se puede equilibrar cierta mirada absolutista bastante peligrosa en una lectura de Maquiavelo acerca del problema del poder” (Piñón Gaytán, 1996: 60).

Es cierto, como aprecia Ambrosio Velasco Gómez (1997: 48-49), que debemos distinguir el sentido de la argumentación de Maquiavelo

utilizada como trasfondo en cada uno de sus textos, según la referencia política a la monarquía (absolutista) o a un incipiente republicanismo moderno. Así, en coincidencia con otros autores, Gómez Velasco aprecia una gran tensión entre el Maquiavelo cortesano y monárquico de *El príncipe* y el Maquiavelo republicano de *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Pero existe la bien fundada opinión de Pasquale Villari acerca de que en ambas obras, iniciadas en 1513, se encuentran sentencias comunes sobre el ejercicio del poder, de modo que el germen de la primera, terminada el mismo año, pero publicada en 1532, se halla en la segunda, más extensa, pero inconclusa, cuyos manuscritos son ofrecidos por el propio Maquiavelo en 1521 a sus amigos florentinos Zanobi Buondelmonti y Cósimo Rucellai (Villari, 1973: 228; y Gauthier-Vignal, 1971: 65).

En el primer caso, el príncipe parece ser una persona en medio de la soledad de las instituciones de gobierno, quien de lejos siente la necesidad del apoyo popular y a quien, paradójicamente, al no encontrar suficiente sustento en la legalidad, tampoco le es recomendable el uso ilegal o despiadado de la fuerza. Por ello, como dice Velasco Gómez, en estos casos “el éxito del gobierno y la estabilidad del Estado dependen ante todo de la prudencia y [las] virtudes personales del príncipe y no tanto [del] orden legal e institucional del Estado” (Velasco Gómez, 1997: 49). Una opinión compatible con la mostrada corresponde a Jorge Velázquez Delgado:

La identidad de Maquiavelo con el absolutismo parte del hecho de que para él el gobernante es el único punto firme a partir del cual es posible orientar las relaciones políticas hacia otros fines. Pero esta identidad hace suponer que su hipotético príncipe realmente actúa por objetivos, es decir, de acuerdo a cierta “planificación consciente”; y no “pasionalmente”, como supuestamente lo haría cualquier príncipe medieval.

En el lado republicano del pensamiento de Maquiavelo la fuerza ocupa un lugar secundario, subordinado, aun con la previsión legal de utilizarla. Maquiavelo sigue a la tradición republicana que “se preocupa principalmente por asegurar la libertad política de la comunidad a través de la promoción de la virtud cívica de los ciudadanos y de un orden legal e institucional que evite y prevenga la corrupción tiránica o despótica del gobierno” (Velasco Gómez, 1997: 49). Para Maquiavelo, la Roma republicana es “su primero y supremo ideal”, y su imaginación “no podía concebir nada más grande ni glorioso” (Villari, 1973: 231). Aquí el sentimiento

popular es considerado de manera próxima y se le provee de condiciones adecuadas para su consolidación como base de respaldo del gobernante ¿No es este, acaso, un esbozo del *Estado ético*? Es cierto, sin embargo, como afirma Federico Chabod, que Maquiavelo nunca encontró al príncipe situado en el siguiente giro de la historia: Maquiavelo “crea su principal sin percibir la inanidad de su esfuerzo, y en la febril excitación de la pasión libre de todo freno se deja ir en la visión creadora, sin medir con exactitud su valor concreto”; “el príncipe invocado no acudió” (Chabod, 1984: 98 y 99). A pesar de todo, la gran virtud o grandeza de Maquiavelo consiste en haber asumido una doble hipótesis que hoy, medio milenio después, sigue dando de qué hablar. Antonio Negri parece confirmarlo de un modo más histórico: el modelo florentino (que no sólo de Maquiavelo) se presenta como “un contenido de una proyección burguesa y progresiva de la política y el Estado”, “la fortuna del modelo florentino se debe a su identificación [temprana] con la revolución burguesa” (Negri, 1994: 135).

Podemos observar una aparente tensión entre dos dimensiones del pensamiento de Maquiavelo, pero de ninguna manera —siguiendo a Pasquale Villari— ella se traduce en una trayectoria de confrontación del *ser* y el *deber ser*, sino que se trata de dos direcciones a las que apunta el *deber ser*, porque, ante todo, a Maquiavelo parece interesarle más acorazar normativamente a la realidad política que despojarla de posibles reglas generales. O bien, mucho menos que una pretensión normativa enmarcada en la filosofía política, se encuentra ahí una tensión entre *dos posibilidades de ser* de la realidad política de la Italia renacentista, así como una condensación anticipada de las dos vertientes matrices del desarrollo del Estado moderno: a) la monárquico-absolutista que resalta la necesidad de la *unidad centralizada del poder*; y “la centralización administrativa [por lo menos] es un rasgo que permite ya hablar de la significación moderna del Estado en el Renacimiento” (Velázquez Delgado); y b) la liberal-republicana que previene la necesidad de un poder basado en las *libertades cívicas*, justamente porque la unidad del poder del Estado —en su sentido ampliado— pasa antes por la unidad de la voluntad colectiva comprometida con el bien común.

Así, el Estado moderno es perfilado como una unidad contradictoria entre la pretensión de dominación absoluta a través de las instituciones gubernamentales y la aspiración cívica patriótica de los ciudadanos, la que se sobrepone a la relación cotidiana y hasta discrecional entre gobernados y gobernantes. Sin embargo, como tal Estado ampliado sólo es

producto de una época tardía, la que corresponde a la formación de una nueva cultura y una nueva estructura social, desde la Reforma luterana y calvinista hasta la Ilustración y la Revolución francesa. Chabod subraya lo dicho del siguiente modo:

La formación de una profunda conciencia religiosa y la afirmación de una burguesía plena de vida, que había encontrado a su portavoz en Bodin, junto con aquel *fluir vital* desde debajo de la nación entera, aunque a veces a través de los residuos de un pasado vanamente evocado, y su conjunción con un gobierno que por fin podría acoger en sí la pasión de los súbditos, ampliaban el Estado de Maquiavelo, infundiéndole una plenitud de vida social y espiritual que no había llegado a conocer (Chabod, 1984: 135).

3. Acuerdo y racionalidad

Con el triunfo y la consolidación de las revoluciones burguesas, las vertientes señaladas en el punto anterior se convirtieron en el antecedente, respectivamente, de la compleja dominación legal-burocrática-institucionalista y de la emergencia de una sociedad articulada diversamente por el liberalismo cívico, por la democracia liberal o por el nacionalismo popular. Con ello, el problema estatal siguió siendo abordado con el mismo instrumental analítico y las preferencias políticas mostradas en el pasado. Ese fue el caso, por ejemplo, de Hegel, quien se encontró precisamente con el momento culminante y fascinante de la revolución francesa de 1789, y trató de poner en relieve la racionalidad legal-burocrática del naciente Estado político de una manera idílica, aun ahí en donde, como en Prusia, estaba por realizarse una verdadera revolución burguesa.

Para Hegel, esa revolución era un hecho consumado, y había que tratarla como tal o, mejor todavía, como un acontecimiento basado en la razón y la inteligencia de hombres destacados; un acto necesario de la unidad del Estado nacional, no un acto de supremacía de una clase de la sociedad sobre las instituciones de gobierno. Para él, simplemente el Estado no podía surgir de un acuerdo entre voluntades individuales, como en el contractualismo. El estatismo nacionalista hegeliano oculta la otra cara de las revoluciones, la de las luchas políticas por las libertades individuales y su extensión como complemento de una democracia incipiente, e incluso su tendencia cíclica cada vez que los propios ciudadanos encuentran las condiciones adecuadas para llevarlas a cabo. La razón histórica

—la huella trascendental de hombres destacados en la política y la filosofía, incluso en la religión—, y no la fuerza de una clase ni el interés egoísta de los individuos, aparece en el pensamiento hegeliano como el motor del Estado político nacional —y, en general, de la modernidad—. Pero hacia “afuera”, en el marco de la competencia entre las naciones, curiosamente Hegel sigue compartiendo la idea del uso de la fuerza, del recurso de la guerra, como instrumento de la “misión histórica” para salvaguardar su propia unidad.

En el contractualismo clásico liberal la fuerza ocupó una posición alternativa a la del acuerdo de las condiciones de sometimiento a un poder común, de manera que ella siempre apareció como un recurso posible, previsto en la ley, para garantizar la conservación del orden social. En el contractualismo clásico predominó generalmente, el consentimiento de la voluntad colectiva sobre la fuerza y el egoísmo del interés individual —a pesar de las diferencias sobre la concepción individualista en Hobbes y en Locke, por ejemplo—, para dar paso a un poder común orientado a proporcionar las condiciones mínimas de conservación del orden social, así como a proteger y salvaguardar los bienes y las vidas de las personas-ciudadanos compatibles con ese orden. Pero mientras en Hobbes el pacto de dominación —el sometimiento al orden social y a la ley-estado que lo rige— tiene preeminencia sobre el pacto de asociación —la sustitución de la irracionalidad del interés individual por un interés estratégico—, en el marco de una concepción racionalista-estatista de la protección del interés individual, esa preeminencia se debilita en Locke al introducir éste la noción (iusnaturalista) de la revisión ciudadana de la relación de “confianza” con el gobierno, y adquiere una connotación distinta y excepcionalmente consensual en Rousseau, quien parece reemplazar la idea racionalista-estatista por una normativista-colectivista basada en las potencialidades democráticas del pacto de asociación, de modo que en este último pensador la defensa del interés individual, estratégico e inmediato, es sustituida por la defensa del interés común, cooperativo y de largo plazo (cf. González Madrid, 1995; y Eder, 1992).

Ahí donde Hegel destaca la primacía de la esfera del Estado político con respecto a la de la sociedad civil, no lo hace solamente para contrastar dos esferas alternativas de actividad humana, la política y la social-productiva, como si fuesen dos mundos entre los cuales pudiese hacerse una elección ocasional de vida, sino sobre todo para poner en relieve la profunda irracionalidad de la competencia entre los productores de mercancías

frente a la elevada racionalidad del orden burocrático jurídico-estatal, y con ello insistir en la transición de *las* clases sociales a *la* clase política como única posibilidad de superación del conflicto entre los intereses egoístas individuales o de clases sociales.

La *universalidad* de la comunidad política, representada en la *esfera jurídico-administrativa estatal*, es presentada así como la fórmula de salvación de la grandeza política e intelectual del hombre, por mediación de la conversión de las clases sociales en clases políticas y, por ende, del individuo en ciudadano y eventual representante político, en contraposición con la esfera social-productiva concebida como la fórmula del hundimiento del hombre privado y egoísta. En Hegel, pues, la universalidad del Estado político representa un *destino racional y único*, en el cual la fuerza es un mero residuo o una cosa superflua en el interior del Estado nacional, mas no hacia el exterior, pues ella era considerada vital para la propia supervivencia de las naciones —¿acaso un *destino irracional compartido* en el marco de la competencia entre naciones?

4. Conflicto, dominación y represión: el enfoque marxista

Desde sus escritos en la *Gaceta Renana*, entre 1842 y 1843, Marx percibió el problema del Estado como una cuestión de dominación, de “opresión” de las instituciones políticas sobre las clases de la sociedad civil, pero sobre todo en contra de las *clases* desposeídas, por ejemplo mediante la aplicación de leyes y de tribunales de justicia más para la protección del interés de la gran propiedad territorial que para abrir brecha a los derechos y las libertades burguesas. Marx no veía en ninguna parte de Prusia y de los otros estados germánicos la realización de la Idea hegeliana; tampoco veía en los estados nacionales europeos recién creados que la revolución política derribara el individualismo egoísta y la dominación de clase. Desde ese momento, Marx introdujo el tema de la tensión existente entre la pretensión de autonomía de lo político-estatal y la pretensión de una clase social de imponer sus intereses a las otras clases. Como dice John M. Maguire (1984: 17), Marx oscila ya “entre la tesis de que la sociedad está gobernada por el Estado [...] y la tesis de que el Estado está gobernado por la sociedad [es decir, por una sociedad de clases en conflicto]”.

Aunque la apreciación de Maguire es correcta en el marco de una lectura puntual de la obra de Marx, éste termina por preferir la idea de que el Estado monárquico constitucional prusiano era un Estado al servicio de los propietarios de tierras, que en la Prusia de esos años era aún la clase dominante, pues la naciente burguesía todavía estaba a la espera de su propia revolución. La imagen del Estado que Marx presenta en esos escritos sería matizada en el *Manifiesto del Partido Comunista* y se conservaría por muchos años como un distintivo —reduccionista— de la teoría marxista clásica del Estado: el Estado al servicio de la clase dominante, sustentado en el imperio de la ley. Sin duda, una imagen del Estado moderno que se parece mucho a la de Hobbes, salvadas las diferencias paradigmáticas y materialistas (cf. Negri, 1994: 311). Para Marx, el Estado moderno es la ley y la fuerza concentrados institucionalmente, pero al servicio de una clase propietaria dominante. No como Maquiavelo lo presenta con relación a un orden corrompido o de *vendetta* y que, por lo tanto, requiere ser reconstruido sobre bases nuevas; ni como Hegel lo expresa idealmente, como un Estado cuya ley e interés universales “subordinan” a la ley y al interés particular de la familia y la sociedad civil; sino como un Estado al servicio de intereses empíricos y particulares de clase. A pesar de los progresos políticos que representa el Estado moderno en comparación con los privilegios y las restricciones feudales y absolutistas, éste descansa sobre las premisas del ocultamiento político de la propiedad privada mediante la extensión paulatina del derecho de ciudadanía, a la vez que en el reconocimiento público de la propiedad privada a través del derecho de propiedad (cf. Marx, 1992).

Justamente en esa línea distintiva Marx registra en *La cuestión judía* el conflicto entre las dos maneras de existencia del hombre: como ciudadano de una *comunidad política* y como individuo de una clase social con intereses privados en la *sociedad civil*. Tal escisión representa, para Marx, la evidencia del “divorcio *secular* entre el Estado *político* y la *sociedad civil*”, que Hegel quiso hacer aparecer como una simple distinción de los momentos de la realización de la Idea o del desarrollo histórico de la vida espiritual, intelectual y política de la humanidad en el orden del mundo moderno. En la concepción hegeliana de sociedad civil ésta sufre un desdoblamiento que justifica la conversión del individuo privado en ciudadano: ella es, a la vez, esfera de la *organización corporativa* de donde emana el ciudadano —y probable legislador o funcionario— y esfera de los productores privados. Por lo tanto, como bien señala Marx en la

Crítica de la filosofía del Estado de Hegel (1843), la proposición hegeliana es que “la familia y la sociedad civil son partes del Estado”, aunque partes confinadas a los niveles (cf. comentario al párrafo 262).

Con una terminología y una concepción distintas a las de la filosofía del siglo XVIII, Marx sugiere posteriormente, en la *Ideología alemana* (1846), pensar la escisión entre la sociedad civil y el Estado como una separación metafórica entre *base económica* y *superestructura jurídico-política-ideológica* de las formaciones sociales nacionales, que se reproduce bajo un cúmulo de contradicciones y conflictos asociados fundamentalmente al ámbito de la producción mercantil.

Las nociones de *crisis* y de *lucha de clases* no están presentes todavía en 1846, sino hasta la elaboración del *Manifiesto del Partido Comunista*, de 1848. En *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (1852), un trabajo de análisis de la crisis política francesa de 1848-1851, Marx aplicó la categoría de crisis de una manera inédita, para explicar cómo se produce el conflicto y la ruptura entre las clases sociales y sus representaciones políticas parlamentarias y literarias, así como entre, por un lado, la máquina burocrática militar y administrativa y, por otro, las clases sociales. Dicho de otro modo, entre la pretensión de universalidad y autonomía de la estructura político-estatal y la diversidad de intereses económicos y políticos de las clases sociales.

En el análisis de esa coyuntura política Marx vuelve a oscilar entre la idea de un Estado (“dominante”) que se impone a las clases sociales debido al conflicto entre éstas y a su incapacidad para imponer con claridad sus intereses, y la de la funcionalidad del Estado (“servil”) con respecto a los intereses del *conjunto* de la burguesía. Se trata de una dificultad teórica que, sin embargo, Marx parece relacionar con una tendencia histórica en ciernes: el Estado [político] *aparenta* colocarse por encima de los conflictos de clase, pero en el largo plazo sirve a los intereses del conjunto de la clase dominante. Al respecto, Maguire sugiere comprender esa tendencia como un comportamiento “pretencioso”, el cual no ocurre solamente en ciertas coyunturas, como la mencionada, sino que se registra como una “contradicción estructural” del Estado moderno (Maguire, 1984: 17-39). Este planteamiento muestra cómo Marx tenía dificultad para comprender la especificidad y las fronteras de eso que llamamos *Estado*, pues justamente a éste no se le puede comprender sólo desde una perspectiva institucionalista ni tampoco se puede reducir la función gubernamental a una simple aplicación de la ley y de la fuerza, como ya hemos observado en los apartados anteriores.

Por otra parte, la tesis leninista acerca del carácter coercitivo y servil del Estado, es un trasplante de la observación originaria de Marx, que se encuentra en la *Gaceta Renana*, en torno a la protección de los intereses de la clase dominante por medio del derecho y los tribunales de justicia. Esta tesis fue especialmente expuesta en *El Estado y la revolución*, alrededor de 1916-1917. La segunda parte del borrador de esa obra —publicado con el título de *El marxismo y el Estado*, por editorial Progreso, en Moscú— tiene, sin embargo, una especial importancia por tres razones: en primer lugar, resume una serie de concepciones de Marx y Engels acerca del Estado capitalista; en segundo lugar, plantea la discusión en contra de las tesis “revisionistas” de Plejánov, Kautski, Bernstein, Pannekoek y otros, así como del anarquismo y de la socialdemocracia reformista (o no comunista); y en tercer lugar, incorpora el proyecto de análisis del Estado moderno en relación con el mercado accionario, la guerra mundial, la democracia política y la revolución proletaria.

De acuerdo con el tercer punto, para Lenin: a) el Estado es producto de las contradicciones irreconciliables de las clases sociales, esto es, el Estado surge con las clases sociales y debido precisamente a su conflicto antagónico; b) pero el Estado sirve a los intereses de la clase dominante como “instrumento de explotación de la clase oprimida”; y c) ejerce tal papel por medio de la fuerza, utilizando al ejército, la policía, las cárceles, los tribunales, etcétera. Lenin pone especial énfasis en el conflicto de clases sociales y en el carácter servil del Estado que gobierna con el método de la fuerza, porque hasta entonces, en los primeros años del siglo XX, eso era lo que fundamentalmente mostraba el régimen político zarista. Sin embargo, Lenin da cuenta, en algunos escritos posteriores, de que el Estado gobierna no sólo por ese medio sino también, y cada vez más, *con el método del engaño y de la promesa*.

El segundo método, en esos términos, es el de *la ideología*. La ideología no es sólo un aspecto o un recurso del Estado; lo es también de la clase dominante en todos los ámbitos en que domina. La dominación de clase no se restringe a la fábrica como pura “explotación” productiva; está “en todas partes” (Lenin, 1978: 310). Podríamos decir, entonces, que *la dominación se asegura principalmente por medio de la fuerza concentrada en el aparato del Estado, pero se oculta o se disfraza bajo el manto de la ideología y se difunde en la sociedad a través de ésta*.

A pesar de que a Lenin se le identifica por su tesis del *Estado coercitivo e instrumento de la clase dominante*, en ninguna parte dice que el Estado sea exclusivamente la organización de la clase dominante para ejercer la

fuerza y la violencia, sino que también ejerce: a) una función de “capitalista colectivo ideal”, del mismo modo como lo había observado Engels en sus últimos escritos, y que Lenin constata a través de sus estudios sobre el desarrollo del capitalismo en Rusia, especialmente en el sector industrial; y b) la función, por cierto poco cuestionada en la época, de difusión de las complejas “formas de engaño”, de creación de expectativas sociales y de asunción de concesiones limitadas hacia las clases dominadas (baste ver, al respecto, por ejemplo, la relativa aceptación que logra la política social de Bismarck, en el último tercio del siglo XIX, así como la del breve periodo de la República de Weimar, en Alemania) (cf. Kusnir, 1996: 25-31).

La teoría leninista del Estado, que hace énfasis en la dimensión instrumental y represiva del fenómeno político, parece quedar desmitificada con la breve introducción al asunto de la ideología como otro de los métodos de la dominación de clase, aunque es probable que muy pocos hayan puesto atención en esa línea de pensamiento aparecida en los últimos años de vida de Lenin. De hecho, el tema estaba previsto en el tratamiento de la eficaz tarea que el partido de la clase obrera podía realizar en la conducción del proceso revolucionario en contra del Estado capitalista, puesto que Lenin había anticipado, al iniciar el siglo XX, la necesidad de formar una especie de intelectuales cuya función sería la de formar una conciencia de la clase obrera “desde fuera”, es decir, un conocimiento acerca de las condiciones veladas de la dominación proporcionado por la cualidad dirigente y educadora de esos intelectuales.

En el *¿Qué hacer?* de Lenin encontramos dos funciones activas de los intelectuales de la clase obrera: por un lado, la *función dirigente o de conducción*, que debería ejercer un puñado de hombres ilustrados sobre una masa de personas pobres y explotadas, para llevar a cabo la revolución proletaria en nombre de toda la sociedad; y por otro, la *función creativa y reveladora de otra concepción del mundo*. Tempranamente se halla en el pensamiento leninista el doble llamado a *desideologizar* a la clase obrera y a *dirigirla* hacia su propia revolución en alianza con el campesinado pobre. El sujeto de esta doble tarea, evidentemente, es el partido político, y sobre todo el naciente partido comunista.

5. Dirección política y hegemonía: Gramsci en escena

En su nota sobre “algunos aspectos teóricos y prácticos del ‘economicismo’”, Gramsci admite que el concepto de hegemonía debe ser entendido

en el mismo sentido del desarrollo de la teoría del partido político. La hegemonía tiene, según Lenin, su punto de partida en la *dirección política* que ejerce el partido político, y no sólo desde el punto de vista de una dirección “consciente”, cuyo significado no sería sólo el de *eleva lo espontáneo al nivel de la conciencia*, sino también el de *desarrollar e introducir “desde el exterior” una conciencia a las masas*, más precisamente a través del papel de los dirigentes como agitadores, propagandistas, organizadores, educadores, etcétera.

El partido es previsto, desde Lenin, como un agente *educador y organizador*, cuyo objetivo estratégico apunta a “hacerse” *del*—y constituirse él mismo *en*— Estado, pero con una base social cada vez más amplia. El partido se vuelve, por así decir, una vía para la constitución de la *hegemonía* de la clase obrera, desde su propio terreno en el que le es posible —fáctica y normativamente— hacerlo. Pero una concepción refinada del partido, de este tipo, habría de formularla posteriormente Gramsci en un contexto en el que, justamente, la figura del partido se volvía central e ineludible en la lucha por el poder político, por lo menos en la Europa occidental. Ese contexto estaba dado por una compleja red de organismos civiles que comenzaba a desbordar la propia racionalidad institucional del gobierno y que no podía ser fragmentada a riesgo de conceder una actividad autoritaria gubernamental para organizarla.

Si la burguesía se convirtió en clase dirigente-hegemónica, ello se debió a que ejerció una función “educadora” y “organizadora” con respecto al resto de las clases y grupos sociales. Su dominación se tornó entonces una *dominación sustentada en la absorción orgánica, cultural e ideológica, de las clases y grupos dominados*. Históricamente, la dominación “pura”, como liquidación o exterminio del adversario, sólo fue una forma fortuita y rara de la imposición de los intereses de la burguesía, porque las mismas clases dominadas resistieron cada vez los intentos liquidadores ocasionales y aun emprendieron heroicos ataques al capitalismo. Como dice correctamente Harry Cleaver, la dominación de clase nunca ha sido unilateral ni absoluta (Cleaver, 1985). Por ello, la burguesía devino cada vez más —aun desde el origen de sus revoluciones— en *clase dirigente*; fue capaz de organizar a otras clases a través de una alianza con intereses “universalizables”, de inculcarles una nueva concepción del mundo y de cambiar sus modos de vida social y de producción material, hasta el grado de aceptar ella misma el reto de continuar con el mismo modelo incluyente y absorbente en las condiciones cambiantes que vinieron.

6. Hegemonía y sociedad civil: la remisión a Hegel

Gramsci introdujo el concepto de “hegemonía” en un contexto de operaciones más amplias y definidas de organizaciones nacientes de los grupos y las clases sociales, como no lo había percibido Lenin durante las dos primeras décadas del siglo XX. Es cierto que éste no podía advertir ese contexto debido a la dura presencia del aparato represivo gubernamental y a las escasas condiciones de reconocimiento político de las organizaciones conformadas por la clase obrera y el campesinado rusos. Pero además debe decirse que durante mucho tiempo, en el siglo XIX y principios del XX, se difundió y predominó en el marxismo la noción del *Estado instrumento*, y otro tanto sucedió con la tradición liberal que arraigó la idea de *Estado vigilante*, complementaria de los conceptos de *libre mercado* y de *libertades individuales*. En un caso se destacaron el aspecto de la *represión* y el carácter *servil* del Estado, para subrayar las razones extremas de la existencia de éste, en el otro, se resaltó el acotamiento del alcance de las intervenciones estatales, a tono con la ideología de la libre competencia mercantil, de las libertades políticas individuales, etcétera.

Con relación a la noción de *sociedad civil*, Gramsci dice que hay que distinguir entre, por un lado, “la sociedad civil, tal como la entiende Hegel”, y que puede ser descifrada en el lenguaje contemporáneo en el sentido de la “hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la entera sociedad, como contenido ético del Estado” y, por otro, la sociedad civil como la entienden los católicos: sociedad a secas, simple comunidad, en tanto que para éstos el Estado representa la Iglesia Universal, es decir, toda la comunidad católica (Gramsci, 1970: 290-291).

La noción hegeliana de sociedad civil apunta a señalar en germen una dimensión que sólo podía desarrollarse más tarde con la aparición de más y nuevas organizaciones civiles y sociales, precisamente con el reconocimiento de nuevos derechos y libertades ciudadanas, que poco a poco se convirtieron en una forma de control del mismo ejercicio de la autoridad gubernamental. Desde luego, a Hegel le interesaba poco destacar las posibilidades de desarrollo de la figura del ciudadano; su preferencia estaba orientada a la culminación lograda en el proceso de creación de instituciones de gobierno, incluidos *la burocracia* como una naciente categoría social de organización racional y *el nuevo estatuto de la monarquía* como elemento distintivo del ejecutivo moderno, es decir, constitucional.

Al respecto, Gramsci anota, por ejemplo, que “la doctrina de Hegel sobre los partidos y las asociaciones como trama ‘privada’ del Estado, derivó históricamente de las experiencias políticas de la Revolución francesa”, y que de esa manera Hegel señalaba ya la existencia de un gobierno “con el consenso de los gobernados”, es decir, con el “consenso organizado, no genérico y vago”; pero la concepción hegeliana de *asociación* “no puede menos que ser todavía vaga y primitiva, oscilante entre lo político y lo económico”, como fue el caso de las sobrevivientes formas corporativas de asociación de las clases y grupos sociales, en el siglo XIX, que representaron, según el mismo Gramsci, una especie de “política injertada en la economía” (Gramsci, 1975: 162).

Con la introducción de la noción de asociación, vinculada con la organización de los intereses privados a través de las clases sociales, y de la noción específica de la asociación corporativa, “Hegel en cierto sentido supera ya, así, al puro constitucionalismo y teoriza [de manera bastante general] el Estado parlamentario con su régimen de los partidos”: lo que será, en adelante, el Estado constitucional representativo.

Hegel tiene frente a sí, por otra parte, la única referencia proporcionada por la Revolución francesa con respecto a una forma más política de organización de intereses: los *clubes*, “que son organizaciones no rígidas, tipo ‘asamblea popular’, centralizadas por ciertas individualidades políticas, cada una con un periódico que mantiene despierta la atención y el interés de una determinada clientela marginal, que luego sostiene las tesis del periódico en las reuniones del *club*”. Gramsci identifica a los años de la restauración monárquica, entre 1815 y 1830, como el periodo del florecimiento de las agrupaciones que se venían constituyendo enseguida de la derrota del imperio napoleónico, y la consecuente “perfección” del “proceso de diferenciación” social y política en los siguientes años, la que a su vez produce *dirigentes políticos* de la talla, por ejemplo, de Augusto Blanqui y Filippo Buonarroti.

Hegel está situado en un contexto de plena *macrotransición política*, entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, en el cual dos esferas tienden a diferenciarse entre sí y a su interior con una claridad no lograda antes: la del Estado político y la de la sociedad civil. La visualización del primer tipo de diferenciación condujo a algunos —incluyendo a Hegel— a extrapolar la diferenciación interna del Estado político al señalarse una división más desarrollada y funcional de los poderes públicos que en el pasado, así como el carácter representativo del parlamento, en tanto que

otros —los institucionalistas— ignoraron la capacidad política creadora de los ciudadanos y sus organizaciones, destacando el papel de las reglas y las instituciones de gobierno y de los respectivos funcionarios. La crítica de Gramsci a las obras de Daniele Halévy (*Décadence de la liberté*) y de Curzio Malaparte (*Técnica del golpe de Estado*) tiene justamente el propósito de cuestionar, en el primer caso, la concepción del Estado como “aparato representativo” y el papel preponderante del funcionario como representante del aparato gubernativo y, en el segundo, la presentación de la autoridad gubernativa como una necesidad (que niega a la libertad) de todo *Estado gendarme* (*Stato carabinieri*) o *Estado guardián nocturno* (*veilleur de nuit*) (Véase Gramsci, 1975: 163-164).

7. Estado político y sociedad civil: ¿Qué Estado ampliado?

Es claro, para Gramsci, que la concepción de Estado gendarme o guardián nocturno es estatista, politicista, institucionalista y liberal de derecha. La concepción opuesta sería la del *Estado ético* o *Estado intervencionista* “en general, aunque existen diferencias entre una y otra expresión”. El Estado ético —de origen filosófico e intelectual, con Hegel como un caso ejemplar— efectúa una actividad laica, educadora y moral, de manera autónoma; es una especie de vigilante de las ideas y de los modos de integración socialmente dominantes —no cosmopolita, por lo tanto— y acérrimo enemigo de la organización religiosa eclesiástica. En esta concepción ética son compatibles el liberalismo y el institucionalismo. En cambio, el *Estado intervencionista* es producto de los requerimientos proteccionistas de una incipiente burguesía y del reclamo de “seguridad social” de la clase trabajadora (como desde finales del siglo XIX, con Bismarck, en Alemania, cuando se instauró una de las primeras versiones modernas del Estado del bienestar) (cf. Gramsci, 1975: 164-165; y Kusnir, 1996: 30-31).

A pesar del carácter reduccionista-autonomista-estatista de la concepción del *Estado gendarme-guardián*, para Gramsci ello representa, sin embargo, una forma de evitar superficialmente la concepción económico-corporativa del Estado, en cuyo caso éste se presentaría como *gobierno que dirige a la sociedad civil en el puro ámbito de lo económico*. En cambio, la concepción de *Estado ético* corresponde al desarrollo de una *sociedad*

civil que tiende a convertirse en una sociedad sin Estado o, como dice el propio Gramsci: en un “Estado sin Estado”. (Gramsci, 1975: 165-166). En esta triple señalización de concepciones se encuentran resumidas tres fórmulas posibles de relación entre el gobierno (Estado político) y la sociedad civil, que autores como Norberto Bobbio y Perry Anderson se han encargado de destacar: 1) la del Estado eminentemente político que *desborda* (o funde) a la sociedad civil; 2) la del Estado *en equilibrio* con la sociedad civil, sin predominio de una u otra esfera; y 3) la de la sociedad civil *contra* el Estado, con predominio tendencial de la primera esfera (Bobbio, 1989: 39-67 y Anderson, 1978: especialmente 27-29).

La presentación de esas tres fórmulas de relación posible entre el Estado político y la sociedad civil remiten a una doble dificultad: por un lado, la de delimitar las fronteras de cada una de estas esferas en la constitución del Estado ampliado; y por otro, la de evitar un uso excesivo de la noción de sociedad civil que tienda a justificar *a priori* las ideas de “agotamiento progresivo” o de “disolución” radical del gobierno, posiciones eminentemente antigubernamentales que pueden crear la ilusión de un ascenso político “desde abajo” o bien oscurecer la visión del hecho de que, precisamente “desde abajo”, la dominación de clase se consolida; por ejemplo, por la vía de las estrategias de mercantilización, de privatización, de descentralización, etcétera. Desde luego, en el seno de la dificultad teórica señalada está presente la necesidad de abordar el tema de las mediaciones entre el Estado político y la sociedad civil, las que serían, justamente, la clave para comprender las transformaciones del alcance del Estado ampliado.

8. Conclusiones: Estado ampliado y ¿sobredimensionamiento de la sociedad civil?

En primer lugar, debe decirse aquí que, con excepción del contractualismo iusnaturalista y del marxismo, y más tarde de los análisis pluralistas, las concepciones dominantes sobre el Estado pusieron el acento sobre las instituciones y las reglas políticas o sobre la acción política institucional, nunca sobre la interacción colectiva ni el contexto social. Maquiavelo es un caso extraño de anticipación a la necesidad que tienen las instituciones políticas de legitimación, consentimiento, respaldo, apoyo o aceptación social. Sospecho que en varios trabajos de interpretación de la obra de

Maquiavelo se ha confundido gravemente al centauro, a la dicotomía ley-fuerza (hombre-bestia), con el Estado ampliado de Gramsci, sin considerar la insistente remisión a la relación príncipe-pueblo. El príncipe es centauro, pero no pueblo. Por lo tanto, ahí donde Maquiavelo insiste en esa relación se encuentra en germen la idea de Estado ampliado, no en la idea de centauro.

Sin embargo, lo que no se encuentra en Maquiavelo son las mediaciones que permiten traducir a un lenguaje coloquial, cotidiano, habitual, práctico, las relaciones entre las instituciones políticas y los ciudadanos; ellas apenas se encuentran codificadas en la ley en el siglo XVIII; y sólo en el siglo XVIII es posible encontrar evidencia histórica de esas mediaciones con la aparición de un proceso de *respuesta y cuestionamiento* de la sociedad civil a la sociedad política. De hecho, esta distinción entre lo civil-social y lo político institucional pertenece estrictamente a esta época. Ni siquiera Rousseau, quien pretendió entonces sobrevalorar a la sociedad civil poniendo en la punta de las decisiones de Estado a la *voluntad colectiva*, pudo percibir esas mediaciones, y no lo logró justamente porque su modelo de democracia directa, que considera a los gobernantes simples “comisionados” —no delegados—, no lo permitía.

Cuando decimos, con Gramsci, coerción + consenso, dominación + hegemonía, no estamos hablando del Estado de Maquiavelo; sí, en cambio, cuando decimos príncipe + pueblo. Esta comparación-diferenciación dicha en tan poco espacio debe ser descifrada, sin embargo, a partir de una lectura como la que sugerimos desde el inicio. Buscar las raíces de la concepción de Estado ampliado en el Renacimiento, en el pensamiento de Maquiavelo, concretamente, no es una tarea infructuosa, y a Louis Althusser no le falta razón en su planteamiento provocador ya citado. Si, por otra parte, nos preguntamos por qué Gramsci tuvo que buscar en la época de las revoluciones burguesas triunfantes los argumentos primarios de su concepción del Estado ético, debe responderse con la evidencia empírica, histórica, en primer lugar, de la opinión pública que cuestiona la legitimidad del poder centralizado, la funcionalidad práctica de las instituciones políticas y la habitualidad a la vida cortesana; en segundo lugar, de la acción revolucionaria largamente ilustrada “desde abajo”, dirigida intelectualmente desde el seno mismo de una sociedad civil que se llama *tercer Estado*. Por cierto, Gramsci reconoce la “valorización” que Hegel ha hecho del papel de los intelectuales en esa transición, sin la cual “no se comprende (históricamente) nada del idealismo

moderno y de sus raíces sociales” (Gramsci, 1970: 318). Simplemente, el naciente mundo de la burguesía ya no puede ser contenido en el estrecho vientre del feudalismo, y tampoco le es suficiente un reacomodo en el mismo vientre al servirse de la monarquía absoluta.

Aunque Gramsci conoce perfectamente esas evidencias como para haber elaborado una concepción de Estado ampliado de más largo alcance, no le es posible hacerlo, desafortunadamente, debido a la discontinuidad histórica entre el Estado ampliado de los siglos de las revoluciones burguesas y el Estado ampliado del Occidente constreñido al dominio fascista; el juego entre el Estado político y la sociedad civil con el fascismo no tiene variantes, todo proviene de la autoridad fascista y en una sola dirección. La sociedad civil ha sido enclaustrada en el formato de las organizaciones fascistas. La estrategia gramsciana de *guerra de posiciones*, desde el polo del eventual “nuevo príncipe”, por eso se vuelve pertinente como forma de respuesta política a un tipo de gobierno más “intervencionista” que lanza una tenaz ofensiva a la oposición y evita la “disgregación interna, con controles de todas clases, políticos, administrativos, etcétera”; cuando sólo quedan “posiciones decisivas” en disputa, “entonces se pasa a la guerra de cerco, comprimida, difícil, en la cual se requieren cualidades excepcionales de paciencia y espíritu de invención” (Gramsci, 1970: 292).

Ahora bien, hablar del Estado ampliado no significa decir que el campo de las instituciones y de la acción gubernamental se extiende y penetra arbitrariamente el campo de la sociedad, en un sentido puramente intervencionista, expansivo y unilateral. La aversión althusseriana a la noción gramsciana de Estado ampliado, presentada en la fórmula “sociedad política + sociedad civil” condujo, por cierto, y paradójicamente, a olvidar el carácter activo de la ola democrático-ciudadana que emerge desde el origen del Estado moderno —si bien de manera incipiente y selectiva—, y a lamentarse, en consecuencia, de que en el ocaso del siglo XX la forma partido no haya podido abrir brechas de reconocimiento a nuevos movimientos sociales, al mantenerse anclada en la táctica comunista de la conversión del partido en Estado. La crisis de la estrategia de los partidos comunistas en los años de 1970 demostró, al contrario, que la forma partido no podía ser el acceso privilegiado a la constitución de una nueva hegemonía y de un nuevo Estado. Hoy en día los accesos se han diversificado para hacer laxas las oportunidades de una reorganización de la sociedad civil —ella misma diversificada— y para, simultáneamente, reforzar la hegemonía que se extiende con la democracia política.

A pesar de que Althusser reconoció, en un trabajo sobre el carácter “finito” de la teoría marxista, que “en lo que concierne al Estado, se trata ante todo de no reducir su realidad a la esfera visible de los aparatos solamente”, le pareció que la fórmula gramsciana no iluminaba el camino del análisis del Estado, pues ante todo ella reproduce “una distinción burguesa” (Althusser, 1982). No obstante, si la concepción althusseriana del papel expansivo de lo que llamó los *aparatos ideológicos del Estado* proveyó el argumento de que había algo más que los aparatos de gobierno y que las organizaciones de la sociedad civil en la forma-Estado, ella no hizo posible desprenderse de la desafortunada idea de funcionalidad gubernamental —más que estatal— de esos “aparatos ideológicos”.

Por otra parte, el señalamiento de Gramsci contra las nociones liberales reduccionistas de *Estado gendarme* o *Estado guardián*, que incluso alcanza a la noción marxista clásica de *Estado instrumento-aparato de represión*, ofrece la alternativa de ver el lugar de nacimiento del Estado moderno más allá de la simple visualización del efecto del *pacto de dominación* del que nos habla Hobbes, es decir, más allá de la fuerza y de la ley condensadas en el *Estado político de derecho*. Frecuentemente se olvida, en la lectura de la hipótesis contractualista del nacimiento del Estado moderno, que el *pacto de dominación* se deduce del *pacto de asociación* y, sobre todo, que los ciudadanos tienen siempre la posibilidad de cambiar al primero cuando el gobierno incumple lo pactado.

Aunque Hobbes dejó abierta la puerta a la desobediencia civil y Locke se resistió a reconocer la cesión de todos los derechos naturales al gobierno, como acotaciones especiales al riesgo de un posible vaciamiento del poder de los actores sociales por el poder común, en realidad fue Rousseau quien otorgó un amplio reconocimiento a la capacidad decisional y soberana de la *voluntad colectiva*, a la *acción racional, ética y coordinada* en el ámbito de los ciudadanos-gobernados. Con Rousseau, pues, no hay lugar a confundir Estado *político* y sociedad (Estado) *civil*, sino a subrayar el desdoblamiento del Estado de derecho en sociedad política (gobierno) y sociedad civil (ciudadanos y sus formas de asociación), pero con ésta como esfera dominante.

Sin embargo, de una manera más radical que la de Rousseau, fue Marx quien criticó el enfoque politicista del Estado, no sólo porque veía en las concepciones liberales y hegelianas la fetichización de la opresión estatal mediante el imperio de la ley y la organización burocrática, sino porque además esas concepciones ocultaban las posibilidades de cambio del orden

social desde la perspectiva del conflicto de las clases sociales (cf., por ejemplo, Marx, 1992). Para Marx, indudablemente, la creación y el cambio del orden social todavía tenían su punto de partida en la estructura social, como en la perspectiva materialista rudimentaria del contractualismo iusnaturalista, pero ahora de una manera históricamente demostrable y radical. Es obvio que en ese punto se separa tanto del realismo político de Maquiavelo como del materialismo institucionalista de Hobbes porque, como bien afirma Lucien Jaume, el primero teoriza la *acción política* que se desprende del poder —ley y fuerza— de quien ejerce la dominación política, a pesar de que esa acción política necesite legitimarse de vez en cuando entre el pueblo, mientras que el segundo teoriza las *instituciones políticas* que parecen adquirir una autonomía por encima de la voluntad colectiva y, sobre todo, de las voluntades individuales (Jaume, 1983: 1029).

Como vemos, a pesar de la impresión de un sobredimensionamiento de la sociedad civil para hacer posible un Estado ampliado de más largo alcance, Maquiavelo no se equivoca cuando en última instancia remite el poder-ley-fuerza a su fundamento social y real, el “pueblo”; tampoco se equivocan los contractualistas clásicos cuando tienden un puente (el “pacto” o “contrato” social) entre el poder de los individuos y la constitución de un poder común que pone fin al conflicto originario de todos contra todos; no se equivoca Hegel cuando reconoce que la comunidad política que constituye el *Estado político* sólo es posible con la transición de las clases de la sociedad civil en clases políticas; y Marx y Rousseau, por su parte, no se equivocan al insistir en una estrategia de democracia social para hacer valer los intereses de la mayoría.

La virtud —como capacidad y habilidad— de la sociedad civil de nuestros tiempos consiste, a su vez, en haber mantenido el ritmo de generación de una esfera pública y de un sistema político como campos de las mediaciones entre las instituciones y reglas políticas y los actores sociales. La literatura al respecto es ya bastante amplia y no es posible abordarla por ahora. La discusión en torno al desempeño hegemónico en la actualidad también queda fuera de los propósitos de este trabajo. Baste señalar, finalmente, que un Estado ampliado de largo alcance sólo es posible en tanto esos campos facilitan una interacción más dinámica y cooperativa entre instituciones y actores sociales. El príncipe ya envejecido en el largo tiempo de la modernidad y el naciente príncipe de los tiempos de la tercera ola democrática difícilmente estarán dispuestos

a entablar una lucha de exterminio mutuo, por lo menos ahora que esos campos de mediaciones parecen amortiguar extensa y eficientemente el conflicto político. Tiempos a los que con toda razón Dolf Sternberg señala como los de un Estado y un *mundo estatal* actuales gobernados “de una manera auténticamente ‘política’”, en contraposición a la interpretación generalizada —pero equívoca— con respecto a los escritos de Maquiavelo de que el Estado es el ámbito de un dominio que se impone de manera siniestra. En todo caso en esa interpretación no se estaría hablando del *Estado*, sino de un tirano que ha conspirado y se ha apoderado de las instituciones políticas.

Bibliografía

Alonso, J.

- 1995 “La sociedad civil en óptica gramsciana”, en *Sociedad Civil*, revista de Análisis y Debates, núm. 1, Demos/Instituto de Análisis y Propuestas Sociales, I.A.P./Foro de Apoyo Mutuo, México, pp. 11-29.

Althusser, L.

- 1977 “Aparatos ideológicos del Estado”, en Louis Althusser, *Posiciones*, Grijalbo, México, pp. 75-137.
- 1982 “El marxismo como teoría finita”, en Louis Althusser, Giuseppe Vacca et al, *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*, Folios Ediciones, México, pp. 11-21.

Anderson, P.

- 1978 *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente*, Fontamara, Barcelona, 140 pp.

Bobbio, N.

- 1989 *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), México, 243 pp.

Bühler, J.

- 1996 *Vida y cultura en la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México, 290 pp. (4a. reimpresión).

Canto Chac, M.

- 1995 “¿Vale la pena volver a Gramsci?”, en José María Martinelli, comp., *La actualidad de Gramsci. Poder, democracia y mundo moderno*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (Texto y Contexto núm. 22), México, pp. 99-106.

- Cleaver, H.
1985 *Una lectura política de El Capital*, Fondo de Cultura Económica (Colección Popular, 258), México, 364 pp.
- Chabod, F.
1984 *Escritos sobre Maquiavelo*, Fondo de Cultura Económica, México, 424 pp.
- Chihu Amparán, A.
1991 *Gramsci y un nuevo paradigma en la concepción de la política*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (Texto y Contexto núm. 6), México, 146 pp.
- Delannoi, G.
1987 "La prudence en politique. Concept et vertu", en *Revue Française de Science Politique*, 5 de octubre, pp. 597-615.
- Eder, K.
1992 "El contrato social permanente. Acerca de la construcción colectiva de un orden social", en Lucian Kern y Hans Peter Müller, comps., *La justicia: ¿Discurso o mercado?*, Gedisa (Colección estudios alemanes), Barcelona, pp. 117-140.
- Garretón M., M. A.
1994 "Las nuevas relaciones entre Estado y sociedad y el desafío democrático en América Latina", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 4, UAM/UNED, Madrid, pp. 61-72. (Publicado también en *Redéfinir L'État en Amérique Latine*, OCDE, París, 1994.)
- Gauthier-Vignal, L.
1971 *Maquiavelo*, Fondo de Cultura Económica (Breviarios 215), México, 117 pp.
- González Madrid, M.
1995 "El problema de la constitución del poder político en la relación Estado/sociedad civil", en *Polis* 94, Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 13-37.
- Gramsci, A.
1970 *Antología*, selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, Siglo XXI, México, 520 pp.
1975 *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Juan Pablos Editor (Colección Obras de Antonio Gramsci, 1), México, 336 pp.

- 1977 *Escritos políticos (1917-1933)*, introducción de Leonardo Paggi, Ediciones de Pasado y Presente (Colección Cuadernos de Pasado y Presente 54), publicado y distribuido por Siglo XXI, México, 386 pp.
- Granada, M. Á.
- 1988 *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Anthropos (Colección Pensamiento crítico/Pensamiento utópico núm. 35), Barcelona, 271 pp.
- Gruppi, L.
- 1978 *El concepto de hegemonía en Gramsci*, Ediciones de Cultura Popular (Colección Pensamiento social), México, 191 pp.
- Hobbes, T.
- 1944 *El Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hobsbawm, E.
- 1978 "Gramsci y la teoría política", en Eric Hobsbawm *et al*, *El pensamiento revolucionario de Gramsci*, Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 151-173.
- Howard, D.
- 1983 "De Marx a Kant: La République moderne", en *La Pensée* núm. 448, noviembre, pp. 865-889.
- Jaume, L.
- 1983 "La théorie de la "personne fictive" dans le *Léviathan* de Hobbes", en *Revue Française de Science*, núm. 6, pp. 1009-1035.
- Kusnir, L.
- 1996 *La política social en Europa*, Miguel Ángel Porrúa, México, 190 pp.
- Lamberti, Ma. P.
- 1997 "El método científico como base del razonamiento en *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo", en *Iztapalapa* núm. 41, año 17, enero-junio, pp. 55-62.
- Lenin, V. I.
- 1978 "¿Quiénes son los 'amigos' del pueblo y cómo luchan contra los socialdemócratas", en Vladimir I. Lenin, *Obras completas*, t. I, Editorial Progreso, Moscú.
- s/f *El marxismo y el Estado*, Editorial Progreso, Moscú, 141 pp.
- s/f *¿Qué hacer?*, Editorial Progreso, Moscú, 213 pp.
- Macciocchi, Ma. A.
- 1975 *Gramsci y la revolución de Occidente*, Siglo XXI, México, 396 pp.

- Madjarian, G.
 1982 "Hobbes et la société marchande", en *Les temps modernes*, núm. 434, septiembre, pp. 550-563.
- Maguire, J.
 1984 *La teoría política de Karl Marx*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Maquiavelo, N.
 1976 *El príncipe*, Porrúa (Sepan cuántos, 152), México, 53 pp.
 1987 *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (El libro de bolsillo, 1291), Alianza Editorial, Madrid, 440 pp.
- Marx, C. y F. Engels
 1967 *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, Grijalbo, México, 308 pp., especialmente el capítulo VI de "La sagrada familia o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes".
- Marx, K.
 1982 *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica (Obras fundamentales de Marx y Engels, t. 1), México, 752 pp.
 1992 *La cuestión judía y otros escritos*, Planeta/Agostini, Barcelona, especialmente el capítulo "La cuestión judía", pp. 25-52.
- McAlpine, A.
 1999 *El nuevo Maquiavelo. Realpolitik renacentista para ejecutivos modernos*, Gedisa (Colección Nueva empresa), Barcelona, 174 pp.
- Negri, A.
 1994 *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Edición de Libertarias/Prodhufi, (colección Ensayo, 73), Madrid, 454 pp.
- Piñón Gaytán, F.
 1996 "La filosofía del poder: Maquiavelo y Hobbes", en Gerardo Ávalos y María Dolores París (coords. y comps.), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (Colección La llave, 10), México, pp. 53-70.
- Portantiero, J. C.
 1984 "Sociedad civil, Estado y sistema político", en Juan Enrique Vega (coord.), *Teoría y política en América Latina*, Centro de Investigación y Docencia Económicas, México, pp. 191-203 (2a. edición).

Portelli, H.

1973 *Gramsci y el bloque histórico*, Siglo XXI editores, México, pp. 162.

Rangel Gaspar, E.

1987 "Actualidad y vigencia de Nicolás Maquiavelo", en *Excélsior*, México, 9, 10, 11 y 12 de mayo.

Romero, J. L.

1970 *Maquiavelo historiador*, Ediciones Signos, Buenos Aires, 129 pp. (1a. edición, 1943 por Editorial Nova, Buenos Aires).

Salvadori, M.

1978 "Actualidad de Gramsci", en Eric Hobsbawm *et al.*, *El pensamiento revolucionario de Gramsci*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 93-121.

Saverio Trincia, F.

1985 "Marx lettore di Rousseau (1843)", en *Crítica marxista*, núm. 5, año 23, pp. 97-127.

Skinner, Q.

1984 *Maquiavelo*, Alianza Editorial, (El libro de bolsillo, 1015), Madrid, 122 pp.

Sternberger, D.

1992 *Dominación y acuerdo*, Gedisa, (Colección Estudios Alemanes), Barcelona, 199 pp.

Tosel, A.

1988 "L'impensable du libéralisme", en *La Pensée*, núm. 278, pp. 43-57.

Velasco Gómez, A.

1997 "Maquiavelo y la tradición republicana del Renacimiento", en *Iztapalapa* núm. 41, año 17, enero-junio, pp. 47-54.

Villari, P.

1973 *Maquiavelo. Su vida y su tiempo*, Grijalbo (Colección Biografía Ganesa), Barcelona, 479 pp.