

El Estado y la sociedad civil: la intervención de Gramsci y algunas notas interpretativas

Salvador Orlando Alfaro*

Resumen

Este trabajo tiene como propósito discutir la relación entre el Estado y la sociedad civil a través de una lectura comprensiva de las ideas de Gramsci, tal y como se encuentran en sus escritos de prisión. Al mismo tiempo, un segundo propósito de este trabajo es presentar una exposición básica de la genealogía de la sociedad civil y su construcción teórica por los más notables exponentes de la filosofía política del Iluminismo europeo. Se concluye con una reflexión acerca de la importancia, tanto política como teórica, de uno de los temas actuales de mayor relevancia y controversia.

Palabras clave:

Estado, sociedad civil, estructura económica, mercado, sociedad moderna, superestructura, transformación social, poder político, democracia, socialismo.

* Universidad de Regina. Canadá. Correo electrónico: Salvador.Alfaro@uregina.ca

I

Desde mediados de la década de los ochenta, el término “sociedad civil” ha sido utilizado como una clase de mantra y una panacea. Teóricos y expertos de todos los colores, de manera repetida y casi automáticamente, afirman que la raíz principal de todas las dolencias político-sociales de formaciones sociales tan diferentes –especialmente, de aquellas localizadas en la periferia del sistema capitalista– es la ausencia (o la debilidad) de la sociedad civil. Existe un supuesto común acerca de que la sociedad civil no solo constituye la condición *sine qua non* de la democracia, sino que es además el necesario contrapeso del Estado. Intelectuales progresistas, al igual que sus contrapartes conservadores, escriben y hablan de la sociedad civil como si fuera una dimensión totalmente separada del Estado. Sin embargo, al establecer una relación directa entre sociedad civil y democracia, el papel del poder, la fuerza y la violencia es oscurecido y ocultado, por lo cual esta concepción de la democracia viene a expresarse como una visión política de consenso. En esta visión, el Estado (fuerza/poder/coerción) es abstraído de la sociedad y, por lo tanto, se lo hace invisible. Este particular punto de vista es el que inspira las variadas formas del liberalismo (europeo clásico, liberalismo democrático del siglo veinte y el neoliberalismo contemporáneo).

Este ensayo discutirá la relación entre el Estado y la sociedad civil a través de una lectura comprensiva de las ideas de Antonio Gramsci en torno a este tema. Desde la perspectiva de la sociología política, existen dos importantes razones para reflexionar sobre esta problemática. La primera es la relacionada con la actividad revolucionaria de Gramsci y cómo la misma se articula con su noción de sociedad civil. El concepto de sociedad civil es central en su pensamiento. Aún más importante, es cómo su noción de sociedad civil está conectada a su concepción de transformación revolucionaria, ya que a través de ella se establece el vínculo entre su noción de

hegemonía con la de su concepto de Estado. La variedad de las herramientas conceptuales utilizadas por Gramsci le permiten entender las fallas y limitaciones del liberalismo, así como también contribuyen a su intento de formular nuevas rutas en la búsqueda para lograr la transformación social; lo anterior puede comprenderse solamente en relación a su noción de la sociedad civil. Las parejas de Gramsci (*direzione*/dominio, consenso/fuerza, persuasión/coerción, guerra de posición/guerra de movimiento, ético-político/económico-corporativo, y el Estado como educador/Estado como gendarme) adquieren un significado y una dirección concretos en el contexto de la sociedad civil. Estas polaridades opuestas nacen y se desarrollan en la sociedad civil. Ellas no pueden comprenderse en forma separada: cada una es definida por la otra, del mismo modo que el valor de una está determinada por la otra. En este sentido, la sociedad civil adquiere su especificidad y sus contornos a través de su interacción y elaboración. De ahí que, Estado y sociedad civil, a pesar de diferenciarse, no se encuentran simplemente opuestos en una relación estática y mecánica. Más bien, se presuponen y refuerzan dialécticamente.

Al mismo tiempo, el concepto de sociedad civil de Gramsci debe insertarse en el contexto general del desarrollo histórico del concepto. Así, el segundo objetivo de este ensayo es presentar una exposición básica de la genealogía de la sociedad civil (teórica y materialmente). En el período histórico definido por la transición hacia la modernidad del capitalismo histórico, la idea de la sociedad civil se extiende a las reflexiones de los teóricos del contrato social y del derecho natural, tales como Pufendorf, Hugo Grotius, y fundamentalmente por Thomas Hobbes y John Locke. A pesar de que difieren en argumento, interpretación y propósito, en general afirman la oposición de la sociedad civil y el Estado, y la conciben como el espacio de la actividad libre; Hegel y Marx, por su lado, conciben la sociedad civil como opuesta al Estado y como sustentadora de su fundación socioeconómica

y la razón de su ser: la sociedad civil es esfera del apetito y del autointerés y, por lo tanto, de la lucha de clases. Para Hegel, el Estado es la verdadera dimensión de la libertad, ya que trasciende los intereses egoístas; para Marx, el Estado es el órgano político y legal que la clase dominante emplea para controlar a las clases subordinadas y legitimar su dominación. En estas tres versiones, existe una separación clara y diferenciada entre Estado y sociedad, obviamente; sin embargo, existen marcadas diferencias con relación al valor y a la función asociados a cada entidad. Una versión contemporánea, muy diferente de la sustentada por Gramsci, está basada en la teoría de la comunicación del académico alemán Jürgen Habermas. Esta teoría define la sociedad civil como la esfera pública en la cual se expresan la discusión y deliberación racional y en donde la pasión, el apetito y el interés son excluidos (Cohen y Arato 1992). El argumento de Habermas es que la sociedad civil ha aislado todas las formas de poder, pues no puede tolerar el conflicto y la disputa (1989). Habermas, en este sentido, concuerda con las posiciones liberales de los seguidores de Locke, que, como en el caso de Rawls (1996), conciben la sociedad civil puramente en términos de consenso y persuasión.

Gramsci comienza su proyecto teórico, histórico y político como consecuencia de la victoria del fascismo y la derrota de los movimientos socialistas en Europa. Las interrogantes acerca del movimiento fascista y la derrota del socialismo revolucionario se convierten en la motivación principal de sus reflexiones en prisión. Para Gramsci, el estudio de las victorias del fascismo en Europa occidental y el triunfo del bolchevismo en Rusia se constituyen en un imperativo tanto teórico como político.

II

Gramsci identifica la victoria del fascismo y el fracaso de la revolución en la naturaleza y en el tipo de relación entre el Estado y la sociedad civil, y, por lo tanto, en el tipo de

estructuras que prevalecen en la sociedad civil de las sociedades con desarrollo burgués significativo. La diferencia en esta relación y las diferencias en las estructuras societales podrían explicar los diferentes resultados políticos tanto en el Oriente como en el Occidente. Como Gramsci lo hace notar, “[en el Oriente] el Estado era todo, la sociedad civil era primordial y gelatinosa; en el Occidente había una relación apropiada entre el Estado y la sociedad civil, y cuando el Estado se estremeó una estructura fuerte de la sociedad civil de una sola vez fue revelada [...] y se apuntalaba en un poderoso sistema de fortalezas y fortificaciones” (1971: 238).

La sociedad civil, comparada a un poderoso sistema de fortalezas y fortificaciones, asimismo comparada a un sistema de arquitectura militar, posee varias características fundamentales. La primera, es el *locus* del conflicto político y la lucha socioeconómica. También es aquí donde la competencia por las ganancias y los mercados se manifiesta. La sociedad civil está fundamentalmente dividida en varios grupos y fracciones en donde la armonía y la comunidad son más que todo ideales a los que aspira, que realidades sociales existentes. Como Gramsci lo describe, “la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos maneras: como ‘dominación’ y como ‘liderazgo moral e intelectual’. Un grupo social es dominante sobre los grupos antagónicos que quiere ‘liquidar’ o dominar incluso con el uso de la fuerza armada, y se expresa en liderazgo con respecto a los grupos a que se alía o asocia” (1975 (3): 2010).

Esta afirmación subraya las relaciones complejas que definen la sociedad civil. A un nivel, puntualiza el conflicto y la lucha entre grupos, especialmente entre los grupos dominantes y subalternos. A otro nivel, puntualiza la cohesión, el consenso y el propósito común que existe en los grupos que se oponen. Estas relaciones de conflicto y consenso entrelazadas e interconectadas son bosquejadas por Gramsci en su noción de hegemonía. Así, un grupo es hegemónico siempre que tenga

la capacidad de ejercer un liderazgo moral e intelectual sobre otros en una formación social, cuando estos últimos son “aliados” o “asociados” del primero. Por otro lado, la dominación o el ejercicio de la coerción o “fuerza armada” es dirigida contra los grupos estimados antagónicos.

La segunda característica identificada por Gramsci es que la sociedad civil es preeminentemente el *locus* de la hegemonía, la cual toma muchas formas y es utilizada de varias maneras (Adamson 1980). La hegemonía representa el movimiento de los intereses particulares y estrechos (lo que Gramsci describe como lo económico-corporativo) a los generales, intereses universales (de lo económico a lo político, de la voluntad particular a la voluntad general). En este caso, la hegemonía explica la formación de alianzas y el ejercicio de un liderazgo moral/intelectual: el grupo dirigente debe generar intereses y valores generales lo suficientemente amplios que sean capaces de atraer el apoyo de los otros grupos (Gramsci 1975(1): 458). De este modo, la generación y la fabricación del consenso, una actividad hegemónica, presupone una congruencia de intereses económicos y la formulación y diseminación de un modo de vida (y una concepción de mundo) en el tejido social.

La relación (siempre al interior de la sociedad civil) entre lo material/económico y la generación de modos de pensamiento morales/intelectuales es crucial para la hegemonía. Esta relación vale la pena enfatizarla en su plena dimensión. Gramsci discute la importancia de la relación entre la cultura alta y la cultura popular (*popolare*), y las variadas maneras en que esta relación se expresa y se institucionaliza (1975: (1) 422-425); en el mismo sentido, propone investigar las bases teóricas e ideológicas del poder ejercido por los grupos dominantes: “Un estudio de cómo la estructura ideológica de una clase dirigente es realmente organizada; es decir, la organización material significa la preservación, defensa y desarrollo del frente teórico o ideológico”

(1996: (2) 52). Esto es, precisamente, una investigación sobre la hegemonía, cómo se manifiesta en sí misma y cómo opera concretamente al interior de la sociedad civil. Gramsci insiste en la importancia de “la parte más dinámica de la estructura ideológica”, la cual incluye “empresas editoriales...; periódicos políticos; diversos tipos de revistas –científicas, literarias, filológicas, populares, etc.–; varias publicaciones, incluyendo además boletines parroquianos” (1975: (2) 52-53). Esta investigación abarca “todo lo que, directa o indirectamente, influencia o puede influenciar la opinión pública”, es decir: escuelas, bibliotecas, asociaciones voluntarias y varios clubes, grupos y sectas religiosas, universidades e institutos técnicos y otros grupos que los teóricos del pluralismo actual podrían llamar grupos de interés o de presión. El análisis se extiende a lo espacial y arquitectónico, como edificios, calles y bulevares, así como también a sus nombres. Todas estas instituciones, estructuras y prácticas socioculturales son, precisamente, lo que Gramsci quiere decir cuando se refiere a “un poderoso sistema de fortificaciones” que hace de la sociedad civil el “formidable complejo de trincheras y fortificaciones de la clase dominante” (1975: (2)52-53). Gramsci rastrea las intrincadas y multifacéticas estructuras que generan y diseminan los modos de pensar y el sistema de creencias tanto de los grupos dominantes como las de los grupos subordinados. Estos son los aparatos ideológicos y culturales –y, por lo tanto, hegemónicos– de la sociedad civil. Al mismo tiempo, estos aparatos deben ser económicos. Periódicos, publicaciones, revistas (los mass media, en general), instituciones educativas y científicas, empresas editoriales –el gran complejo capaz de comunicar, almacenar y recuperar ideas– no pueden existir sin una base económica, tecnológica y material, como tampoco puede existir sin un mercado capaz de generar una demanda de las masas (tanto en términos de lectura como en términos de ingresos orientados al consumo de estos productos). El estudio de Gramsci sobre la anatomía de los instrumentos de persuasión revela una base espacial/física/económica sin la cual la proliferación hege-

mónica de ideas no sería posible. No resulta un accidente, entonces, que antes, durante y después de las grandes transformaciones en las sociedades de occidente que dieron origen al mundo moderno y a la cultura del capitalismo (Inglaterra, los Estados Unidos, Francia), sus respectivas sociedades experimentaron un crecimiento fenomenal en la diseminación de ideas a través de los medios impresos. Al mismo tiempo, este crecimiento estuvo acompañado de una expansión en la manufactura y en la comercialización del material impreso.

Tal fundación económica y tecnológica (objetiva/material) y su correspondiente aparato ideológico/cultural (subjetivo/hegemónico) presupone una sociedad civil y una estructura gubernamental/jurídica que ha llegado a una etapa relativamente sofisticada y compleja en el desarrollo histórico. Todo esto nos lleva nuevamente de regreso a la observación de Gramsci con respecto a la “apropiada relación” entre el Estado y la sociedad civil.

Gramsci utiliza el término *Estado* en dos sentidos. En el primero, Estado se refiere simplemente al aparato militar/jurídico/administrativo, lo que llama “stato-carabiniere”. Esta es la clásica concepción liberal. En el segundo, y el más importante, Gramsci concibe al Estado como una complejidad total o un ensamblaje que abarca tanto a la sociedad civil como al Estado en su concepción restringida, en el sentido liberal, lo cual está muy cerca de la noción hegeliana del Estado. Así, lo que Gramsci define como el “Estado integral” es un orden sociopolítico y socioeconómico (1971: 267). Este orden está fundado en un equilibrio hegemónico definido por una “combinación de fuerza y consenso balanceada en variadas proporciones, sin que la fuerza prevalezca en gran medida sobre el consenso” (1975: (3) 1638). Coerción y persuasión, dominación y liderazgo, juntos expresan lo político, pues el Estado incluye dos esferas distintas pero íntimamente relacionadas: “dictadura + hegemonía”, y “sociedad política + sociedad civil” (1975: (2): 2010). Es la relación entre estas dos esferas lo que

determina el carácter del aparato jurídico/administrativo del Estado. Es este tipo de relación la que permite a Gramsci contrastar las estructuras altamente articuladas e interconectadas de la sociedad civil en Occidente con las del Oriente (Rusia). Las diferencias en la estratificación social y la complejidad económica entre el centro (el Occidente) y la periferia (el Oriente, en la actualidad el Sur) determinan la diferencia en el tipo de Estado y la diferencia en las estrategias políticas y revolucionarias (guerra de posición, guerra de movimiento). Como Gramsci lo afirma, “las masivas estructuras de las democracias modernas, tanto como organizaciones del Estado y como complejos de asociaciones en la sociedad civil, constituyen para el arte de la política como si fueran las ‘trincheras’ y las fortificaciones permanentes del frente en la guerra de posición: ellas dejan solamente el elemento ‘parcial’ del movimiento antes de que fuese la guerra ‘total’...” (1971: 243). La guerra de posición no es más que el conflicto de hegemonías opuestas comprometidas en una contienda ideológica y cultural en un campo de batalla definido por las estructuras complejas y las asociaciones que constituyen la sociedad civil. El centro de esta batalla de hegemonías (cada hegemonía es inherente e inmediatamente confrontada por una contrahegemonía) es el Estado, y el conflicto socioeconómico es necesariamente político (Gramsci 1975: (2) 914-15).

III

Sin embargo, aunque diferentes en contenido intelectual y en orientación político-ideológica, algunas interpretaciones modernas del liberalismo comparten un sustrato político/histórico común, como también un conjunto consistente de ideas políticas/intelectuales. Este sustrato es el surgimiento del “pueblo” –o las “masas” – en la historia como una fuerza en la política. Histórica y políticamente, tal introducción se evidencia en las grandes transformaciones que protagonizaron algunas sociedades occidentales en el siglo dieciocho. En estas sociedades, se constituyeron las “masas” como

una fuerza política y como un factor decisivo en la ecuación del poder y en la correlación de fuerzas (Wolin 2004).

La progresiva transformación de la sociedad feudal en una sociedad moderna, burguesa (“civil”) fue un proceso largo y doloroso que comenzó, de acuerdo con muchos historiadores, con el Renacimiento en Italia y con la Reforma Protestante (especialmente bajo la influencia del republicanismo y el constitucionalismo) en sociedades como la británica y la integrada en las provincias holandesas. La transformación fue simultáneamente socioeconómica, política, cultural y moral/intelectual. Este proceso rompió con el poder monopólico de la Iglesia católica y dio lugar al apareamiento de múltiples Iglesias locales y nacionales, cada una subordinada a poderes laicos y no religiosos. El rompimiento con la dominación de la cristiandad católica liberó las energías intelectuales y culturales para proyectos de naturaleza secular: en el pensamiento (ciencia, ética, filosofía, literatura) y en la política (integración nacional, supremacía del Estado). Simultáneamente, en la cuenca norte de Europa tuvo lugar un verdadero cambio revolucionario en la manufactura, el comercio y las finanzas, todo lo cual hizo posible el eventual triunfo del mercado “libre” y el capitalismo liberal burgués. La expansión del mercado, la introducción de nuevas técnicas de producción, el nacimiento de nuevos grupos rompieron con el tradicional sistema de creencias, modos de pensar y de relaciones sociales. La introducción de las relaciones dominadas por el mercado y el advenimiento del capitalismo fueron la causa y el efecto del agotamiento de las estructuras sociales comunales existentes, de la disolución de los lazos comunales y de las formas de pensamiento y actuar tradicionales (lo que Gramsci llamaría “concepciones del mundo”, o la transformación de un tipo de “sentido común” a uno diferente y novedoso).

Gramsci subraya esta transformación cuando puntualiza el papel radical e innovador que la burguesía ha desempeñado, y cuando

hace notar el apareamiento (o más bien, el reapareamiento) de una forma de dominación política que no había sido vista desde la caída de la antigua república romana, y al respecto indica: “Las clases dirigentes anteriores fueron esencialmente conservadoras en el sentido de que no intentaron construir un pasaje orgánico para las otras clases hacia ellas mismas, i.e., ampliar su esfera de clase ‘técnicamente’ e ‘ideológicamente’: su concepción fue la de una casta cerrada. La clase burguesa se plantea a sí misma como un organismo en movimiento continuo capaz de absorber a la sociedad entera, asimilándola a su propio nivel económico y cultural. La función total del Estado ha sido transformada y se ha convertido en un ‘educador’...” (1971: 260). Afirmar que el Estado es un “educador” significa que una fuerza moral, intelectual y cultural prolifera en toda la sociedad; en otras palabras, que el poder de la burguesía se reproduce a sí mismo a través de una innovación intelectual, científica y tecnológica. Y finalmente, el poder se presenta a sí mismo como “ético-político”, como representativo de los valores universales, independientemente de los estrechos intereses económicos, sociales o de los intereses de clase (Gramsci 1971: 257-63).

El rompimiento del orden feudal y la fragmentación del cristianismo en religiones nacionales se reflejaron en el nacimiento de varias ideas políticas y sociales en relación a la naturaleza del ser humano, la sociedad y el gobierno. A pesar de retener el lenguaje tradicional del derecho natural y de la persona propio del pensamiento clásico y medieval (en donde el derecho natural era utilizado para construir teorías comunales y corporativistas del Estado y la sociedad), estas nuevas ideas revolucionaron su significado y contenido, de manera que el discurso del derecho natural se convirtió en el lenguaje del cambio socioeconómico y de la revolución sociopolítica. Teórica y filosóficamente, la desintegración de la comunidad tradicional y de los lazos sociales tradicionales se expresa en pensadores como Hobbes y Locke a través de un lenguaje moral y político de los derechos naturales

del individuo –libertad, propiedad– (Wood y Wood 1997).

Así, la transición del pensamiento político medieval al moderno señala la transición de la sociedad tradicional (feudal), a la moderna (burguesa). Este momento histórico es capturado en la metáfora y en el lenguaje de la transición del Estado presocial al social (las ideas del derecho natural y el estado de la naturaleza). Tanto Locke como Hobbes, postulan la condición presocial a la que llamaron “estado de la naturaleza”. En este estado, prevalece la incertidumbre y la imprevisibilidad (Pagden 1990).

En Hobbes, especialmente, el estado de la naturaleza es un estado de guerra y que denomina como la guerra del “hombre contra el hombre” (Hobbes 1968: 185). Hobbes postula una condición natural en la que el individualismo absoluto y extremo del “hombre” lo lleva a una continua y recurrente disputa y a un conflicto de carácter permanente. La noción de Hobbes de la soberanía absoluta del individuo en su estado natural es un reflejo de la desintegración de las creencias y valores tradicionales, y el apareamiento de una concepción del mundo fundada sobre una moral relativista y sobre los valores del mercado. La soberanía absoluta del individuo y una ética basada en el autointerés del mercado requiere la fundación de un Estado poderoso que proporcione la seguridad, relativa certidumbre y previsibilidad necesaria para que cualquier sociedad civil pueda existir. El movimiento de la condición natural a la sociedad civil se logra a través del “Leviathan” o “Dios mortal”, el Estado (Hobbes 1968: 227). De acuerdo a Hobbes, el funcionamiento normal de la sociedad civil –la producción y adquisición de propiedad (acumulación de capital y expansión del mercado), la cultura y las artes, y en general todo lo que es necesario para lo que él llama “la vida espaciosa”– es dependiente de los cimientos de un Estado poderoso. De este modo, el Estado hace posible el surgimiento y el futuro desarrollo de la sociedad civil. Si bien el Estado y la sociedad civil son conceptual

y analíticamente diferentes, el Estado es el cemento que hace posible la cultura, las artes, la industria, la producción y el consumo (el mercado “libre”), todo lo cual se encuentra bajo la rúbrica de la sociedad civil.

Por otro lado, la concepción de Locke acerca de la relación entre el Estado y la sociedad civil es opuesta a la de Hobbes (Locke 1980). En el pensamiento de Locke, la transición del estado de la naturaleza a la sociedad civil no se logra o no es mediada por un Estado poderoso. Los individuos que existen en su condición natural establecen primero, a través de un consenso mutuo, la sociedad civil y seguidamente la sociedad civil establece el Estado. Es significativo el hecho que los cimientos de la sociedad civil están apuntalados por la introducción del dinero (consentimiento, acuerdo). En cualquier caso, la relación Estado/sociedad civil está determinada por el funcionamiento previo de las fuerzas económicas y del mercado, cuya racionalización y regulación necesitan las bases del Estado. Hobbes, por su parte, mantiene que el Estado existe previamente a la sociedad civil, en el sentido de que el Estado es absolutamente necesario para el funcionamiento normal y seguro de la sociedad civil, de tal manera que sin él, la sociedad civil cesa de funcionar, en verdad cesa de existir. Locke, sin embargo, percibe la sociedad civil como autónoma e independiente, porque es anterior al Estado. Ser anterior al Estado implica que la sociedad civil contiene en su seno todo lo que es necesario para su continua existencia y para su funcionamiento normal. En este caso, el Estado existe únicamente como una conveniencia. Para Hobbes, la sociedad civil es dependiente del Estado; para Locke, el Estado es dependiente de la sociedad civil. De este modo, mientras para Hobbes el contrato social establece y fija la forma permanente del Estado, para Locke el contrato social es sujeto a renovación y renegociación constante. En la primera posición, el consentimiento una vez dado no puede ser recuperado; en la segunda, el consentimiento debe ser constantemente renovado.

En los tiempos modernos, al Estado minimalista puede seguirse la pista en los argumentos que Locke plantea de la relación Estado/sociedad civil. De esta manera, la filosofía política de Locke es una importante fuente del liberalismo europeo clásico (constitucionalismo, derechos del individuo, libre mercado, libre comercio, el Estado como “gendarme”). La sociedad civil es percibida como la esfera de la libertad, como la esfera en donde los derechos individuales y civiles son construidos y ejercitados, como la esfera en la cual se generan el consentimiento y la persuasión. La sociedad civil es la esfera de la libertad; el Estado es la esfera de la fuerza y la compulsión. Lo social es la esfera de la asociación libre, de las asociaciones independientes y autónomas (“voluntarias”) y, como tal, lo social antecede a lo político; realmente, lo social es la esfera en la cual el potencial libre del “hombre” puede realizarse verdaderamente. Lo social está opuesto a lo político: la esfera en la cual la actividad del “hombre” está limitada y restringida por las reglas y regulaciones del Estado (Burns 1996).

IV

El liberalismo moderno, y su entendimiento del Estado y la sociedad, puede encontrar sus antecedentes filosóficos en el individualismo metodológico de Hobbes y en el constitucionalismo (derechos naturales y gobierno limitado) de Locke. La oposición liberal entre el Estado y la sociedad fue teorizada durante el período de la expansión del mercado, de las transformaciones económicas y del surgimiento de nuevas clases sociales en Europa (especial en el norte de Europa) (Macpherson 1962). Gramsci retiene la antítesis, pero su línea argumentativa se aleja de las concepciones liberales, ya que sus puntos cruciales de referencia son Marx y Hegel. En torno a este punto, existe un debate acerca de si Gramsci desarrolla sus ideas sobre la sociedad civil a partir de los postulados de Hegel en oposición a los de Marx o si, por el contrario desarrolla las percepciones de Marx de una manera más detallada con respecto a la teoría del

Estado, un proyecto que Marx dejó incompleto (Bobbio y Texier en Mouffe [1979]).

El individualismo metodológico de Hobbes tiene su asidero en dos afirmaciones fundamentales: todos los cuerpos corporativos son artificiales y convencionales, y la realidad es esencialmente individual. El Estado presocial abarca una masa de individuos atomizados y aislados, cada uno en la búsqueda de metas autodefinidas (que en última instancia descansan sobre la autopreservación); por eso, cada átomo en la búsqueda del poder necesario para lograr y asegurar sus metas está en constante lucha y conflicto. En este sentido, disputa y conflicto, poder y apetito definen el sistema establecido por Hobbes. En este sistema, la libertad y el poder están conectados, y la libertad es entendida como la “ausencia de una oposición externa o de impedimentos externos” (Hobbes 1968: 189). Cada átomo individual es un impedimento externo a la libertad de todos los otros. Desde el punto de vista del individualismo metodológico, cualquier fuerza externa al individuo atomizado se constituye, necesariamente, en un posible impedimento a la libertad del actor, y las relaciones que resultan entre los actores del sistema total son necesaria e inherentemente competitivas. Desde esta perspectiva, el Estado es un “impedimento externo” a la libertad de los individuos. Por lo tanto, el Estado—desde el punto de vista de la teoría política liberal—debe basarse en el consentimiento de los gobernados, y su poder es legítimo en la medida en que sea el resultado de dicho consentimiento. Como puede comprenderse, existe una conexión lógica y metodológica entre el individualismo atomizado y el constitucionalismo liberal.

Si bien la noción de Locke en relación al gobierno es muy diferente a la sostenida por Hobbes, su conexión ontológica entre el individualismo y la propiedad lo lleva a postular una concepción que, en su esencia, no está muy lejos de la de Hobbes. La adquisición y la acumulación de propiedad no son únicamente propiedades económicas (Macpherson

1962). La propiedad es esencial para la auto-definición y autodesarrollo del individuo; es esencial en la idea de la “persona” (Locke 1980: Cap. 5 y 9). Como tal, el Estado está formado, y es el resultado de la necesidad de proteger y garantizar la propiedad privada y su acumulación. El Estado existe para garantizar la libertad de los individuos en el seno de la sociedad civil, para desarrollar sus talentos, sus capacidades y sus medios sociotécnicos para adquirir propiedad. Desde el punto de vista liberal, esto no es más que el desarrollo de nuestra personalidad en su totalidad (lo que Jefferson llama la “búsqueda de la felicidad”) (Burns 1996: 87).

Para el individualismo metodológico de Hobbes, es esencial la construcción de un soberano poderoso cuyo poder proporcionará los cimientos y la garantía al individuo en su búsqueda de poder y de propiedad en la esfera de la sociedad civil. Locke refina la noción del Estado de Hobbes; es decir, controla y domestica el Estado de Hobbes: el Estado aún protege la propiedad privada, aún garantiza la estabilidad de competencia social y económica; sin embargo, el Estado se encuentra atado a la sociedad civil y es responsable ante esta. Locke concibe la sociedad civil como la expresión normal, natural del esfuerzo humano; es el resultado natural de la actividad económica y del mercado. El concepto de Locke “la mezcla de nuestro trabajo” con la naturaleza, empleado para justificar la apropiación privada, no solamente ancla la sociedad civil a la actividad económica y a la expansión del mercado (1980: 288). Lo que es más importante, “la mezcla de nuestro trabajo” cuando es elaborado a niveles más elevados en formas complejas y diferenciadas de actividades materiales y económicas, eventualmente transforma lo material y lo económico en lo cultural, lo estético y lo educativo. Es decir, las nuevas formas de adquirir propiedades y las nuevas formas de expansión del mercado hacen posible en la sociedad civil el desarrollo de estructuras de conocimiento socioculturales y morales/intelectuales y de sistemas de valores y creencias.

Lo que todo esto significa es que, para el liberalismo de Locke, el mercado y la actividad económica (ideológicamente percibida como natural, dada como en la naturaleza de las cosas) es la principal plataforma desde la cual, y alrededor de la cual, los aparatos conceptuales culturales e ideológicos nacen y se desarrollan. Tomando en cuenta esta compleja formulación que abarca lo material y lo espiritual, lo económico y lo cultural, la sociedad civil aparece como si fuese una entidad completamente formada y autónomamente desarrollada. En dicha concepción de la sociedad civil, el Estado es casi como una ocurrencia tardía, como una entidad superflua al funcionamiento normal de la sociedad. De modo que la sociedad, como el mercado, puede funcionar por sí misma. Y las funciones del Estado se encuentran estrictamente limitadas a la defensa interna y externa.

VI

Las bases de la sociedad moderna, ya sea en la concepción de Hobbes, Locke, Rousseau o Hegel, son el contrato. Es este el que expresa la libertad del individuo y que simultáneamente establece y garantiza el derecho a la propiedad. De este modo, todas las instituciones de la sociedad civil y el cuerpo legal generado por el Estado existen para preservar y garantizar el derecho a la propiedad (Locke 1980: 266). Hobbes y Locke perciben al Estado y su andamiaje legal como moldeado para proteger “la vida, la libertad y la propiedad” (Locke 1980: 350-52). Pero para Rousseau y Hegel, y más tarde para Marx, las relaciones sociales propias de la sociedad civil, que son expresadas por el contrato, no son más que el reflejo del conflicto y la competencia que moldean la adquisición de la propiedad y la acumulación de capital. Tanto para Hobbes como para Locke, la razón de ser de la sociedad civil es la formación de la comunidad; la sociedad civil es el cimiento de un terreno común compartido, es una esfera o espacio donde la cultura y la civilización pueden desarrollarse, y en la cual la violencia, la fuerza, la coerción, así como también la

incertidumbre y la imprevisibilidad están excluidas. Pero Rousseau, y especialmente Hegel, atacan dicha noción y puntualizan el papel negativo y divisionista que desempeña la propiedad privada. A pesar de que el contrato verdaderamente racionaliza y regula la apetitosa lucha por el poder y el autointerés, el contrato es sobre todo la expresión de la división y desunión de la sociedad civil (Hegel 1967: 152). Mientras que para Locke y Hobbes la sociedad civil representa una gran esfuerzo para superar el apetito, el instinto y lo que de animal tiene el “hombre”, los medios a través de los cuales estos son controlados y canalizados –la competencia económica, los mecanismos del mercado– dependen de (y utilizan) los elementos que ellos intentan superar. Tan pronto como la comunidad es establecida, esta se desintegra inmediatamente en un caleidoscopio de antagonismos y contradicciones. De esta manera, el Estado que aparece en Locke y Hobbes no es más que la expresión política de los apetitos e intereses que el mismo Estado ha establecido para su regulación (Rousseau 2009).

Por su parte, Hegel, en la línea de pensamiento de Rousseau, critica la sociedad civil que nace de la transición del feudalismo a la modernidad capitalista, una sociedad basada en el apetito, el deseo y el interés económico individual. En su momento, Rousseau atacó la sociedad contemporánea por confundir la libertad que nace de la competencia de múltiples apetitos con la libertad generada por la voluntad racional y general. Solamente la voluntad general que proviene de la razón es capaz de subordinar el apetito y la utilidad al sentido común (2009: 14). Todas las otras voluntades son particulares; es decir, dirigidas hacia el autointerés, ya sea de individuos o grupos. Como Hegel lo hace notar, en la sociedad civil liberal, todo se reduce a la simple utilidad determinada por la razón calculadora e instrumental sujeta a la fuerza del apetito. En este tipo de sociedad, la noción del bien común y la idea de un interés universal son instrumentalizados y subordinados al enfrentamiento de intereses antagónicos. En

un sentido verdadero, la anarquía del estado de la naturaleza postulada por Hobbes y Locke es fortalecida y reproducida en la noción liberal de sociedad civil, en la cual la competencia del mercado, entre los egoístas dueños de la propiedad, es civilizada. Hegel sostiene que los mecanismos a través de los cuales este tipo de sociedad se estructura no pueden producir un orden armonioso, universal donde la voluntad racional predomine y el apetito se encuentre subordinado a la razón. Lo que se necesita es un organismo o una institución que pueda integrar a los grupos antagónicos y a los apetitos opuestos, y orientarlos hacia la realización de la razón en la sociedad. Dicha institución es el Estado.

La teoría del derecho natural intenta hacer frente al problema de cómo una condición caótica o anárquica en la adquisición y apropiación (el estado de la naturaleza) se pueda desarrollar en otra cualitativamente diferente donde la propiedad sea garantizada y asegurada. La sociedad civil es la respuesta al problema. La sociedad civil está para proporcionar orden, seguridad y estabilidad. Hegel, sin embargo, lleva el problema a un escalón más elevado. El movimiento es de una anárquica apropiación de la propiedad (el estado de la naturaleza) a la sociedad civil y finalmente al Estado. Y es el Estado la esfera por excelencia de la libertad (la razón y la universalidad), mientras que la sociedad civil es la que representa la esfera de la necesidad (el apetito, la utilidad económica, el instinto). Para Hegel, por lo tanto, a diferencia de Hobbes y Locke, la libertad es esencialmente política, y el individuo es libre únicamente como un ser político. Como lo argumenta, el Estado es la “materialización de la libertad concreta en la que la persona y sus intereses particulares tienen su desarrollo completo, y en donde esta recibe el adecuado reconocimiento de sus derechos” (1967: 260). Por lo tanto, también, es la materialización de la razón y la libertad. La voluntad particular y la general se sintetizan en el Estado, de tal manera que es lo “universal que ha desdoblado su verdadera racionalidad” (1967: 152).

Dicha noción es un retorno a la concepción clásica de la antigüedad griega de la *polis*, en donde la *polis* se considera la forma más elevada de asociación humana, la esfera en la cual los individuos pueden desarrollar, en su totalidad sus talentos y potenciales. La *polis* es lo que transforma al ser humano de un animal que actúa según el instinto a un ser racional que actúa sobre la base de los principios éticos y morales. En la medida en que un ser humano es miembro libre de la *polis*, es un ser político. Siguiendo la concepción aristotélica, para Hegel: el movimiento es desde el apetito y la utilidad (*homo oeconomicus*) a la razón y la conciencia (*homo politicus*).

“El Estado –dice Hegel– es la realidad de la idea de Ética” (1967: 257). Y en tal sentido, “es absolutamente racional...” (1967: 258). El Estado, para Hegel, es la esfera que resuelve y trasciende las contradicciones generadas por el interés económico y la apropiación económica que prevalece en la sociedad civil, es la síntesis del poder político y del pensamiento filosófico. El Estado “es la materialización de la libertad racional, realizándose y reconociéndose en una forma objetiva [...]. El Estado es la Idea del Espíritu en la manifestación externa de la Voluntad y la Libertad humana” (1967: 47). Es, por lo tanto, la encarnación de la razón en la historia (en consecuencia, como lo interpretara Gramsci, es la materialización de la razón en la política). La sociedad civil adquiere significado y propósito a través del Estado, y solo el Estado es el que puede garantizar a los individuos y grupos de la sociedad civil una vida ética y cultural. El Estado, por lo tanto, establece la seguridad y la estabilidad en el seno de la sociedad civil y, al mismo tiempo, trasciende los intereses estrechos y particulares de la sociedad.

Las transformaciones económicas y los cambios científico/intelectuales han producido una sociedad civil que posee las bases materiales y culturales para la realización de la razón, la libertad y el bien universal. Sin embargo, la necesidad económica, el antagonismo de clases y grupos y el conflicto sobre

los intereses privados inhibe dicha realización: la razón no es autónoma ni independiente, está en realidad “manchada” con la utilidad y el interés económico. Como resultado, la sociedad civil permanece enredada dentro en la esfera de los deseos, las necesidades y los apetitos. Esta es la crítica marxista al pensamiento y a la práctica liberal. El Estado de Hegel no puede resolver las contradicciones y el conflicto entre grupos que prevalece en la sociedad civil. La sociedad civil continúa siendo la esfera del conflicto, la disputa y la lucha. Los ideales de las grandes transformaciones de las sociedades burguesas más avanzadas que fueron importantes para el desarrollo político y cultural, están de todas maneras circunscritas y limitadas a los grupos dominantes componentes de la sociedad civil (Marx 1975). En este sentido, el Estado para Marx en lugar de ser la materialización de lo universal y lo ético de la libertad en la historia, es en realidad el simple reflejo del conflicto entre grupos y del antagonismo de clase y, en tal sentido, está sujeto al interés económico (Hunt 1974, Tucker 1969: 54-91). Por su parte, para Hegel el Estado es un poder independiente y autónomo, y es la realización de la “marcha de la Razón en la historia” (1967: 258). Marx toma esta formulación y la traduce en las categorías de clase y conflicto de clase; de esta manera, es la clase (que existe en el seno de la sociedad civil) la que se constituye en portadora de la conciencia (el espíritu y la razón) a través de las diferentes etapas de la historia. En la medida en que las relaciones económicas y sociales en la sociedad civil permanezcan desiguales, el Estado (y sus instituciones políticas, sus estructuras burocrático/administrativas y militares), que tiene sus raíces en ella, seguirá siendo, en términos fundamentales, expresión de particularidades sociales. La lucha por el poder y la disputa que tiene lugar en la sociedad obligará a los grupos dominantes que son parte del Estado y de la sociedad, a desarrollar un sistema de creencias y estructuras de pensamiento que afirmen el carácter racional y universal del Estado. El carácter valedero de tales aseveraciones siempre es contingente, ya que están deter-

minadas por el alcance de las capacidades materiales y tecnológicas de la sociedad y su capacidad de adecuarse a la totalidad de las demandas y necesidades sociales; asimismo, por la capacidad moral/intelectual que posean los grupos contendientes para construir y desplegar mecanismos culturales/ideológicos para organizar a la gente (mecanismos que generen el consentimiento o la oposición de las masas).

Más adelante, en sus estudios sobre los mecanismos esenciales de la lógica capitalista, Marx argumenta que la anatomía de la sociedad civil tiene que encontrarse en la economía (Marx 2005). A pesar de que Marx no niega que la sociedad civil sea más extensa que la estricta organización y actividad económica, su atención se enfoca en el aspecto fundamental de la sociedad civil, la economía. A través del análisis de la economía capitalista, Marx afirma que el Estado, lejos de estar separado de la sociedad civil o ser neutral y “universal”, como lo afirma Hegel, contiene las particularidades de la clase dominante, que favorece a los capitalistas y no a los trabajadores, y que fomenta la división de clases.

Marx acepta la distinción hegeliana de la sociedad civil y el Estado, pero no su postulado de la absorción de la primera en el segundo. La distinción de ambas dimensiones se supera no en lo abstracto y fuera de la historia, como Hegel lo afirma, sino en el establecimiento de una democracia verdadera. La democracia representa la unidad de lo universal y lo particular, “un estado de la sociedad donde no haya alienación entre los hombres y las estructuras políticas” (Marx 1975: 56), en donde no haya una separación entre la ciudadanía y el Estado. Tanto el Estado como la sociedad civil deben desaparecer; es decir, ser abolidos y trascendidos (Avieneri 1969).

En torno a esta problemática, Gramsci rompe con el paralelismo que resulta de la posición de Hegel de brindarle una ponderación a la transición entre la sociedad civil y

el Estado en el sentido estrictamente político. En su lugar, Gramsci acepta el razonamiento de Marx al concebir la sociedad civil como el verdadero terreno del Estado, el cual tiene que ser explicado sobre la base de la especificidad de su transformación: el de las fuerzas sociales de la sociedad civil en sus propias formas de organizar el poder político. Al mismo tiempo, sin embargo, también en la línea de Marx, Gramsci reconoce que, en la sociedad burguesa, el Estado es realmente primero, en el sentido de que es la abstracción que subordina y organiza a la sociedad civil (1971: 52). El Estado se mantendrá como la “verdad” de la sociedad civil hasta que esta última se entere de su propio “secreto”: su capacidad para autoorganizarse y autoregularse. Por esta razón, las clases subalternas necesitan ser “más políticas”, lo que en sí mismo representa el “espíritu de escisión” que es la condición indispensable para la reabsorción de lo político al interior de lo social.

En general, la crítica marxista de la sociedad liberal burguesa se realiza en dos planos: por una parte, reconoce sus méritos históricos, mientras que, por otra parte, trata de encontrar en ella los gérmenes sociopolíticos capaces de transformarla en un nuevo orden social. A la manera hegeliana, la crítica intenta encontrar, dentro de la sociedad existente (burguesa), las estructuras capaces de cambiarla radicalmente y con la capacidad de moverla a un nivel superior de actividad sociopolítica y sociocultural.

VI

De regreso a Gramsci, se puede afirmar, que su concepción de sociedad civil tiene importantes implicaciones teóricas y estratégicas. Para Gramsci, como puede comprenderse a partir de sus reflexiones, la sociedad civil no solamente es parte de la estructura material (económica), sino, principalmente, de la llamada superestructura; es decir, que abarca el complejo de relaciones ideológicas y culturales. En este sentido, Gramsci expande la noción clásica de Marx sobre la

anatomía de la sociedad burguesa. Además, agrega que la sociedad civil y no el Estado es el elemento más positivo del proceso histórico. En este punto, Marx y Gramsci concuerdan totalmente.

La afirmación de Gramsci de la primacía de la sociedad civil sobre el Estado tiene implicaciones estratégicas. Para establecer su hegemonía, los grupos subalternos –tanto la sociedad civil como el Estado– necesitan desarrollarse y vincularse orgánicamente; dependiendo de las coyunturas históricas, las clases dirigentes podrían utilizarlos alternativamente para perpetuar su dominación. Como previamente se ha discutido, Gramsci sostiene que, en las sociedades en donde predomina la democracia liberal burguesa, donde la sociedad civil es fuerte, la dominación es principalmente intelectual e ideológica, de modo que cualquier intento de establecer un nuevo bloque histórico requiere un prolongado y complejo proceso de desintegración de la sociedad civil. La batalla es contra la sociedad civil. Por el contrario, en aquellas formaciones sociales donde el Estado es poderoso y la sociedad civil es débil y con un desarrollo limitado, la lucha revolucionaria tiene como objetivo primario la conquista del poder, seguida de un proceso de construcción de la sociedad civil. En estas situaciones, un periodo de primacía del Estado es justificable momentáneamente. Sin embargo, la primacía de la sociedad civil debe restaurarse si la dictadura quiere evitarse (Gramsci 1971: 268). En la medida en que la sociedad civil se expanda, así lo harán el consenso y la hegemonía. El Estado desaparece cuando la sociedad civil ocupa el espacio del Estado. Solamente una clase universalmente hegemónica que tenga como objetivo la eliminación del momento de la fuerza y de la coerción puede liberar a la sociedad civil del Estado. Como Gramsci lo sostiene, “En la realidad, solamente el grupo social que plantee el fin del Estado y su propio fin como el objetivo que lograr puede crear un Estado ético” (1971: 258-9). La presencia del Estado en el seno de la

sociedad civil indica que “particularidades históricas” todavía se encuentran presente en ella. Desde esta perspectiva, Gramsci examina el desarrollo de la historia, identifica sistemas hegemónicos regresivos y progresivos, para luego afirmar que la hegemonía de los grupos subalternos es la más progresiva en la medida en que las masas mismas se afirman autónomamente en las esferas políticas y culturales, siendo constructoras, en tal sentido, de una “democracia verdadera”.

A manera de conclusión, se puede afirmar que el aporte de Gramsci a la teoría de la hegemonía y a la búsqueda de la “reforma social”, y su acucioso análisis de la sociedad civil y el Estado en la sociedad capitalista constituyen una de las contribuciones más importantes a la teoría y práctica socialista y, por supuesto, también –en el plano académico– a la teoría sociológica política crítica. El pensamiento de Gramsci es una compleja y muy articulada investigación de las estructuras subjetivas (lo moral/intelectual, lo filosófico, lo cultural, lo literario) del Estado y la sociedad. Es un intento de profundizar en la comprensión de las formas en que la conciencia aparece y se mueve en sus expresiones sociopolíticas y culturales. Su aporte representa la disección de los modos de pensamiento y las maneras de actuar tal como se expresan y concretizan cotidianamente en las instituciones sociopolíticas y socioculturales.

Referencias bibliográficas

- Adamson, W. (1980): *Hegemony and Revolution: A Study of Antonio Gramsci's Cultural and Political Theory*. Berkeley: University of California Press.
- Avinieri, S. (1969): *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Londres: Cambridge University Press.
- Burns J. H. (1996): *The Cambridge History of Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Cohen, J. y Arato, A. (1992): *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Gramsci, A. (1971): *Selections from Prison Notebooks*. Traducida y editada por Quintin Hoare y Geoffrey Smith. Nueva York: International Publishers.
- _____ (1975): *Quaderni del carcer*. Ed. Valentino Gerratana. Turin: Einaudi.
- _____ (1996): *Prison Notebooks*. Editor y traductor Joseph A. Buttigieg. Nueva York: Columbia University Press.
- Habermas, J. (1989): *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Hegel, W. F. (1967): *Philosophy of Right*. Nueva York: Oxford University Press.
- Hobbes, T. (1968): *Leviathan*, Intro. C.B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin.
- Hunt, R. y Tucker, R. (1969): *The Marxian Revolutionary Idea*. Nueva York: Norton.
- Locke, J. (1980): *Two Treatises of Government*. (16th. ed.) Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Macpherson, C.B. (1962): *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Clarendon Press.
- Marx, K. (1975): *Early Writings*. Nueva York: Vintage Books.
- Marx, K. and Engels, F. (2005): *Marx Engels Collected Works*. Londres: Lawrence and Wishart.
- Mouffe, Ch. (1979): *Gramsci and Marxist Theory*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Rawls, J. (1996): *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rousseau, J. J. (2009): *Discourses on Political Economy and the Social Contract*. Nueva York: Oxford University Press.
- Wolin, S. (2004): *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Wood, E. y Wood, N. (1997): *A Triumph of Sedition: Political Theory and the Rise of Capitalism, 1509-1688*. Nueva York: New York University Press.