

CECILIA E. STURLA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SALTA

LA RAZÓN DE ESTADO EN MAQUIAVELO Y GRAMSCI

THE REASON OF STATE IN MAQUIAVELO AND GRAMSCI

csturla@ucasal.edu.ar

Recepción: 21/10/2019

Aceptación: 17/04/2020

RESUMEN

¿El hecho de gobernar implica de suyo poner entre paréntesis la ética y la religión? ¿En qué medida la ciencia política y las ideas pueden marcar el rumbo de la estrategia política? ¿Es posible influir en las masas para lograr fines políticos? ¿Hay alguna ética que determine el obrar político, o la acción atendiendo a los fines se justifica a sí misma en la llamada “razón de Estado”? El objetivo del trabajo es realizar una lectura de Maquiavelo a través de Gramsci, centrándolo en el concepto de la formación de las conciencias y la importancia de la razón de Estado como herramienta para poder lograr la revolución moral e intelectual.

PALABRAS CLAVE

Maquiavelo, Gramsci, razón de Estado, mentalidad hegemónica, intelectuales

ABSTRACT

Does governing imply in parentheses ethics and religion? To what extent can political science and ideas set the course for political strategy? Is it possible to influence the masses for political purposes? Is there any ethics that determine political work, or is action on the basis of purposes justified itself in the so-called “state of reason”? The aim of this article is to make a reading of Machiavelli through Gramsci, focusing on the concept of conscience formation and on the importance of state of reason as a tool to achieve moral and intellectual revolution.

KEY WORDS

Machiavelli, Gramsci, reason of State, hegemonic mentality, intellectuals

1. LA IDENTIFICACIÓN DE “EL PRÍNCIPE” CON EL PARTIDO COMUNISTA

El príncipe moderno, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto; sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. (Gramsci, 1980, p. 12)

Sin dudas lo que atrae de *El Príncipe* es su reflexión metodológica a través de lo que hoy conocemos como “estudio de casos”. El punto de partida ya no será el Estado o la República, entendidos éstos como una mera abstracción ideal al cual todas las sociedades deberían tender. El punto de partida es la realidad concreta con las circunstancias y la coyuntura particular de cada gobernante. Maquiavelo deja de lado las abstracciones teóricas a la hora de imaginar un gobernante: por ello es por lo que cualquier persona que quiera o tenga el poder para gobernar, encontrará en el pequeño libro del florentino un “manual del usuario” para la conducción política. Sin dudas uno de los comentaristas más polémicos fue el mismo Napoleón, que, con sus comentarios de una soberbia supina y sus razonamientos desprovistos de una elegancia estilística mínima, supo mostrarnos hasta qué punto un “Príncipe” podía llevar adelante o no los consejos del pensador italiano.¹

Identificando al Príncipe con el partido político o con la “voluntad colectiva”, Gramsci encuentra allí una joya de incalculable valor: ya no importarán las ideas o los Estados ideales como antes dijimos, sino la praxis, la acción que se define por las circunstancias y por el conjunto particular de eventos que no provienen del azar o de la fortuna, sino de la voluntad y de la astucia de quienes ostentan el poder.

¿Cuándo puede decirse que existen las condiciones para que se pueda suscitar y desarrollar una voluntad colectiva nacional-popular?, o sea efectuando un análisis histórico (económico) de la estructura social del país dado y una representación “dramática” de las tentativas realizadas a través de los siglos, para suscitar esta voluntad y las razones de sus sucesivos fracasos. (Gramsci, 1980, p. 13)

Las condiciones se dan cuando se suscitan las voluntades. Por ello es por lo que el Príncipe moderno deberá priorizar la reforma moral e intelectual para que ellas faciliten el cambio económico.

La originalidad del pensamiento que continúa los consejos siempre valederos para la política moderna de Maquiavelo adquiere en Gramsci un nuevo cariz: la reforma real. La reforma genuina de la estructura será dada por las condiciones generadas a partir de la sociedad civil.

¹ Véase la interesante edición por Fernández y Castrejón, Editores: *Maquiavelo comentado por Napoleón*, (1905), México. En: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080007122/1080007122_MA.PDF

Una vez que el Partido tenga el mando, su principal objetivo será el de constituirse como una mentalidad hegemónica que tenga el poder de cambiar las conciencias. Y para ello se necesitará de la razón de Estado como elemento integrador del pensamiento hegemónico.

Gramsci no cae ni en el desprecio explícito de quienes se autoproclaman “antimaquiavélicos” debido a una lectura muy superficial del florentino, como tampoco en una exageración o desviación que se hizo también del mismo Maquiavelo. Porque no podemos sacarlo de su contexto, es necesario entender a Maquiavelo en sus circunstancias histórico-concretas que hacen que sus palabras también queden limitadas por esa particularidad (Gramsci, 1980, p. 21). No podríamos entender *El Príncipe* de manera cabal sin hacer referencia a las convulsiones político-religiosas que justificarían de alguna manera un Príncipe con esas características. Hacer esta distinción también ayudaría a diferenciar el pensamiento de Maquiavelo y de Gramsci, que vive en una época marcada por el capitalismo y el fascismo y cuya gran parte de su producción intelectual la realizó en pésimas condiciones carcelarias, estando enfermo y mal alimentado.

Si para Gramsci *El Príncipe* es un “libro viviente” a partir del cual se puede alcanzar a través de medios concretos un fin determinado,² ello es en función de que Maquiavelo dejó de lado las “pedantescas disquisiciones” y se abocó a dar vida concreta a las pasiones políticas más que a la política en sí (Gramsci, 1980, p. 5).

Ese solo planteo genera un profundo quiebre con la época renacentista: ya no se tomará la política como intrínsecamente relacionada con la ética al modo aristotélico, sino que la ética quedará subsumida bajo el ala de la política. El saber práctico de la política se convierte en mera actividad técnica, pero no para dejar de lado la ética, sino para llevarla a cabo. Heredero de Benedetto Croce, para Gramsci la historia ético-política es la misma historia.³ Y allí reside el elemento original: *El Príncipe* es un manifiesto político, con todo lo que ello implica, es decir, es un plan de acción destinado a ser llevado a cabo por el partido.

Esto no se podría argüir si no es bajo el concepto de que el hombre es lobo del hombre y, por lo tanto, no hay una búsqueda del bien en cuanto tal desde la naturaleza

² Estos medios concretos serían para Gramsci las reformas económicas que posibilitarían la reforma intelectual y moral debido a que “el programa de reforma económica es precisamente la manera concreta de presentarse de toda reforma intelectual y moral” (Gramsci, 1980, p. 15).

³ La idea de que el “mejoramiento” ético es puramente individual es una ilusión y un error: la síntesis de los elementos constitutivos de la individualidad es “individual”, pero no se realiza y desarrolla sin una actividad hacia el exterior, modificadora de las relaciones externas, desde aquellas que se dirigen hacia la naturaleza hasta aquellas que, en diversos grados, se dirigen a los otros hombres, en los distintos ámbitos sociales en que se vive, llegando finalmente a la relación máxima, que abraza a todo el género humano. Por ello se puede decir que el hombre es esencialmente “político”, puesto que la actividad para transformar y dirigir conscientemente a los demás hombres realiza su “humanidad”, su “naturaleza humana” (Gramsci, 1988, p. 42).

humana, porque esa misma naturaleza es egoísta y ambiciosa. La naturaleza mala del hombre hace o bien que deposite parte de la libertad en el gobernante, o bien que descance en un contrato extrínseco a él para que ponga orden desde allí hacia el orden social. Si el hombre es malo, es imposible pedirle que domine sus impulsos vitales por la prudencia, porque antepondrá siempre sus ambiciones personales al bien común. El mismo Platón no puede responder con contundencia a la gran pregunta de Calicles si es que acaso existe un gobernante que no caiga en la corrupción, cuando se tiene plena libertad de obrar mal.⁴

En cambio, Aristóteles encontrará una respuesta basándose en la confianza en la naturaleza humana: el hombre es por naturaleza social y esta sociabilidad hace que pueda utilizar la razón, aspirar a la libertad, al bien común y muchas veces a anteponerlo al bien individual. Las virtudes éticas y dianoéticas de Aristóteles, permiten un Estado en el que la razón práctica no es la razón teórica (aquí yace la diferencia con Platón), sino que, al ser el hombre libre y dueño de su dinamismo natural, el arte político lo que hace es ordenar las leyes en tanto estas redunden en beneficio del bien común. Esta mirada sutil, nos dice que la política se da dentro de un condicional.

Resulta importante destacar este punto, no sólo porque no hay espacio posible a una razón de Estado en este esquema antropológico y político, sino que, si partimos de premisas diferentes, podemos tener una mirada equivocada tanto de Maquiavelo como de Gramsci.

Maquiavelo parte de la noción de que el hombre es malo y egoísta, por lo que busca su propio beneficio. Así lo vive y experimenta el mismo Maquiavelo en su propia vida y época. Y así como no hay verdades ya dadas, sino que la verdad se construye y esta construcción la realiza la política, resulta del todo imprescindible para comprender a nuestra época y a las ideas políticas actuales, adentrarnos en el pensamiento del florentino bajo la mirada tan particular de Gramsci.

Gramsci descubre en Maquiavelo el sostén necesario para asentar su tesis: el verdadero rostro de la política se expresa en el poder y el poder en la construcción de la verdad. Porque la verdad se construye en la historia viva. No se descubre, no está “ahí” lista para ser descubierta. Y para ello será preciso entonces delinear lo que en Maquiavelo existe *in nuce*: una estrategia política capaz de marcar una metodología hacia un determinado fin político.

Y para señalar este camino, es preciso detenernos en la importancia que le da Gramsci a la sociedad civil, lugar donde se plasma el cambio verdaderamente revolucionario.

⁴ Platón, Gorgias 526^a.

2. LA SOCIEDAD CIVIL EN GRAMSCI

El concepto de sociedad civil va a tener distintos significados de acuerdo con quién lo trate. Norberto Bobbio dirá que Gramsci es el “primer escritor marxista que utiliza para su análisis de la sociedad, con una referencia textual [...] el concepto de sociedad civil” (Bobbio, 1977, p. 71).

Sostiene Bobbio que la idea de Gramsci acerca de la sociedad civil es diferente de la de Marx y se acerca más a la postura de Hegel: Marx entiende que la sociedad civil es el conjunto de las relaciones económicas que constituyen la base material, mientras que Gramsci entiende que la sociedad civil es la esfera en la que actúan los movimientos ideológicos que deben ejercer la hegemonía para conseguir el consenso. Es en esta diferencia donde radica la fuerza del concepto de sociedad civil en Gramsci, ya que, si en Marx la sociedad civil se encuentra en la estructura, esto más tarde o más temprano producirá un quiebre, porque el cambio de las conciencias no se puede lograr a la fuerza, sino que requerirá de cierto consenso en el que el Estado pueda actuar de manera hegemónica y logrando el compromiso y la “buena voluntad”.

Gramsci presenta un modelo teórico en que la economía será una de las dos capas que conforman la superestructura, es decir, el ámbito ideológico y político. A pesar de ello, la base económica genera una división de dos clases antagónicas que se enfrentan y una domina a la otra. Para Gramsci la superestructura comprende por un lado a la sociedad civil, y, por otro, a la sociedad política. Ambas esferas son independientes y poseen funciones políticas diferentes, a pesar de que se pueden establecer conexiones entre ellas. La esfera de la sociedad civil comprende las instituciones asociativas, corporaciones e iglesia entre otros.

Bobbio sostiene que son dos las diferencias fundamentales entre la concepción marxista y la gramsciana con respecto a la sociedad civil. La primera de ellas es que, sostiene Gramsci, “no es la estructura económica la que determina directamente la acción política, sino la interpretación que de ella se da y de las así llamadas leyes que gobiernan su desenvolvimiento” (Bobbio, 1977, p. 82).

La segunda diferencia es que, a la antítesis principal entre estructura y superestructura, Gramsci agrega una antítesis secundaria que se desarrolla en la superestructura, que es en el momento de la sociedad civil y el momento del Estado. La relación entre institución e ideología es contraria a la conferida por Marx: el primer momento no lo tienen las instituciones, sino la ideología. Porque, y según Bobbio:

Una vez considerado el momento de la sociedad civil como el momento a través del cual se realiza el paso de la necesidad a la libertad, las ideologías, cuya sede histórica es la sociedad civil, no son ya consideradas sólo justificaciones póstumas de un poder cuya formación histórica depende de las condiciones materiales, sino también fuerzas formativas y creadoras

de una nueva historia, colaboradoras en la formación de un poder que se va constituyendo más que justificadoras de un poder ya constituido. (Bobbio, 1977, p. 84)

3. LA CLASE DE LOS INTELECTUALES

Pero Gramsci recurrirá a una esfera cuanto menos novedosa: el control y la dirección de la sociedad civil será conducida a través de individuos especializados denominados intelectuales “orgánicos”. Dirá Gramsci que el nuevo modo de ser de los intelectuales “ya no puede consistir en la elocuencia, motora exterior y momentáneamente de los afectos y de las pasiones, sino en su participación activa en la vida práctica, como constructor, organizador” (Gramsci, 2005, p. 14).

Si bien para Gramsci todos los hombres son intelectuales, no todos cumplen la función de intelectuales, porque la función de éstos es la de producir el consenso en la sociedad. Para organizar el orden político, no alcanza con resolver las dificultades materiales, ya que la estructura sola lleva a una lucha estéril y no resolutive. Tampoco sirve considerar la parte negativa de la superestructura porque ello lleva a ganar la batalla de manera efímera: el campo de la batalla debe ser la sociedad civil en la que una parte se dirige a la superación de las condiciones materiales que operan en la estructura, y la otra ataca la falsa superación mediante el puro dominio sin consenso. Por ello Gramsci recurrirá a la dirección política y también a la dirección cultural, y la clase de los intelectuales cobrará nueva fuerza.

Bobbio analiza el concepto de hegemonía en el filósofo italiano, y sostiene que Gramsci propone la formación de la “voluntad colectiva” y de la “reforma intelectual y moral”. Es significativamente superior en Gramsci la idea que la hegemonía es el momento de unión entre determinadas condiciones objetivas y el dominio de un determinado grupo dirigente.

Es indudable que la sociedad civil lleva consigo la formación de las conciencias y a éstas no se las forma ni exclusivamente por la coerción, ni exclusivamente por las relaciones materiales de producción. Por ello es por lo que la mirada de Gramsci (en cierto sentido) impulsa a una lectura de Maquiavelo donde lo principal no es la teorización sino la praxis.

El Príncipe moderno debe ser, y no puede dejar de ser, el abanderado y el organizador de una reforma intelectual y moral, lo cual significa crear el terreno para un desarrollo ulterior de la voluntad colectiva nacional popular hacia el cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna. (Gramsci, 1980, p. 15)

Esta reforma intelectual y moral se lleva a cabo a través de múltiples mecanismos tan fuertes como poderosos, tan sagaces como brutales: que el fin del partido es el partido mismo. Maquiavelo es un político de acción, dirá Gramsci, y como tal, se diferencia de los

diplomáticos y de los “científicos de la política”. De lo que se trata es de saber si “el deber ser” es algo fijo e inmóvil o si, por el contrario, es dinámico y referido a las circunstancias particulares e históricas que marcan el rumbo, pero no de manera preestablecida, sino a través de las fuerzas vivas de la historia.⁵

El Príncipe es, para Gramsci, una señalización en el camino para mostrar cómo las fuerzas históricas deben actuar para ser eficientes. Y para ello los intelectuales que deben mirar siempre al partido son la clase que cambiará entonces estas fuerzas históricas. Y para llevar adelante este cambio, es preciso que estas mismas fuerzas sean motivadas y reducidas a mecanismos estratégicos ordenados a tal fin. Por ello es que la razón de Estado cobra especial relevancia no sólo en la lectura de Maquiavelo, sino en la aplicación del modelo gramsciano también. Detengámonos un momento en este concepto.

4. LA RAZÓN DE ESTADO⁶

Si para el aristotelismo del siglo XIII la política es la ciencia del gobierno de la ciudad y para esta ciencia es necesaria la prudencia, entonces el auténtico saber práctico se encamina a la felicidad pública y al bien común (por ello mismo es un “arte”). Para el Renacimiento, con la ruptura frente al pensamiento aristotélico y ayudado por la reforma protestante, la política pasó a verse a sí misma como las razones eficientes de un Estado para lograr determinados fines. El fin de la política no es ya el Bien Común, sino el Estado mismo. La práctica, los resultados, los medios políticos para lograr determinados fines que garanticen la gobernabilidad, es el cambio de eje dado en la Modernidad.

La razón de Estado articula un conjunto de objetivos que legitiman el obrar del político. Sea para ganar legitimidad, sea para convencer a los gobernados, el Estado debe garantizar de esta manera su existencia y su conservación. Por ello deberá neutralizar, en cierta forma, todas las amenazas tanto externas como internas que atenten contra él.

Es desde este lugar donde la razón de Estado ya no considera a la razón como *recta ratio* que es a su vez es conducida por la prudencia, sino que razón aquí viene a ser considerada en su carácter instrumental: es la que, en orden a la eficacia, se dirige hacia un

⁵ “Aplicar la voluntad a la creación de un nuevo equilibrio de las fuerzas realmente existentes y operantes, fundándose sobre aquella que se considera progresista, y reforzándola para hacerla triunfar, es moverse siempre en el terreno de la realidad efectiva, pero para dominarla y superarla (o contribuir a ello). El “deber ser” es por consiguiente lo concreto o mejor, es la única interpretación realista e historicista de la realidad, la única historia y filosofía de la acción, la única política” (Gramsci, 1980, p. 50).

⁶ Resulta excesivo para el presente trabajo ahondar con la profundidad que merece la noción de Razón de Estado. Como bibliografía, podemos citar el sucinto, pero ilustrador trabajo de: Rus Rufino y Zamora Bonilla (1999) y Meinecke (2014).

fin que es considerado no de manera teleológica, sino como algo impuesto por la época, por el gobernante, por el partido, por el Estado.

Si lo importante es el Estado (o el partido), toda la praxis y el quehacer político se dirigen entonces a la conservación del poder. Para conservarlo es necesario lograr una nueva mentalidad hegemónica; tenemos aquí algo mucho más eficaz y también aterrador: en orden a razones (que pueden llegar a no tener razón) sólo asequibles para quienes detentan el poder, todas las fuerzas morales y religiosas quedarían subsumidas bajo el poder absoluto del Estado (o partido político).

Pero para lograr estos fines, y de acuerdo a Gramsci, no debería ser absolutamente necesario recurrir a la violencia de las armas, sino modificar las condiciones de la superestructura y de la sociedad civil. No se logran las buenas voluntades a través de la violencia exclusivamente.⁷ Aquí resulta clave el concepto de “hegemonía”, que es más fuerte que cualquier otra razón y que se debería identificar a la larga con la razón de Estado.

Si bien en Maquiavelo no existe el término “razón de Estado”, sí se puede extraer de él esta noción al convertir al Príncipe en un modelo de conducción política que utiliza el poder para valerse de los intereses del Estado supeditando de esta manera, la religión a la política. De nuevo es necesario resaltar el contexto histórico del que parte Maquiavelo, en el cual no sólo la religión tenía un poder en algunas ocasiones desmedido, sino que las guerras religiosas quebraban el orden y la paz dejando al Estado más empobrecido e inerme frente a las fuerzas religiosas. Según el pensador florentino, hay dos maneras de defenderse: el que utiliza las leyes y el que utiliza la fuerza. Uno es propio de los hombres y el otro propio de las bestias. Y a continuación, sostiene nuestro autor que el hombre necesita de ambos, porque si sólo observara las leyes, se mostraría débil y perdería el poder, y si sólo recurre a la violencia, se convertiría en un ser despreciado por su pueblo y el peligro es otro. Pero si recurre a lo que tiene de zorro y de león, entonces equilibrará sus fuerzas y conservará el poder. Y dice aún en el Capítulo XVIII:

Doy por supuesto que un Príncipe, y en especial un Príncipe nuevo, no puede practicar todas las virtudes; porque muchas veces le obliga el interés de su conservación a violar las leyes de la humanidad, y las de la caridad y la religión; debiendo ser flexible para acomodarse a las circunstancias en que se pueda hallar. En una palabra, tan útil le es perseverar en el bien cuando no hay inconveniente, como saber desviarse de él cuando el interés así lo exige. (Maquiavelo, 2009, p. 113)

⁷ “Si la unión de dos fuerzas es necesaria para vencer a una tercera, el recurso de las armas y de la coerción (dado que se tiene la disponibilidad de ellas) es una pura hipótesis metódica y la única posibilidad concreta es el compromiso, ya que la fuerza puede ser empleada contra los enemigos y no contra una parte de sí mismo que se desea asimilar rápidamente y de la cual es preciso obtener su “buena voluntad” y entusiasmo” (Gramsci, 1980, p. 48).

A partir de allí, la razón de Estado fue tratada en diversos aspectos: algunos detractándola, otros encubriéndola a través de diferentes mecanismos, pero siempre argumentando que la razón de Estado tiene como fin o bien engrandecer el Estado, o bien coordinar ordenando, supeditándola a las leyes (Rus Rufino, 1999, pp. 259-277).

Al preguntarse Gramsci si puede haber una auténtica reforma moral e intelectual sin una reforma económica, sostiene que la última es condición de la primera, y para esto

El Príncipe moderno, al desarrollarse, perturba todo el sistema de relaciones intelectuales y morales en cuanto su desarrollo significa que cada acto es concebido como útil o dañoso, virtuoso o perverso, sólo en cuanto tiene como punto de referencia al Príncipe moderno mismo y sirve para incrementar su poder u oponerse a él. El Príncipe ocupa, en las conciencias, el lugar de la divinidad o del imperativo categórico, deviene la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida y de todas las costumbres. (Gramsci, 1980, p. 15)

Si la causa final es el partido, entonces el cambio en la mentalidad no puede darse sin forzar las leyes en función del mismo partido. Por ello entiendo que no puede haber un cambio en la mentalidad hegemónica sin recurrir a la fuerza. Sea de las armas, sea de la manipulación de las conciencias, que en definitiva sólo se logra recurriendo al aparato del Estado.

5. CONCLUSIÓN

No me detendré en las diferencias filosóficas entre ambos autores analizados en el presente artículo, sino que reflexionaré sobre la concepción política general de ambos filósofos. Podríamos decir que Maquiavelo y Gramsci son dos intelectuales importantes a la hora de entender las ideas políticas en la actualidad. Pero no por ello estuvieron acertados en todos sus principios.

¿Cómo se forma la conciencia de un pueblo? Difícilmente podamos modificar a todo un pueblo y a largo plazo sus ideas principales. La historia muestra pueblos enteros que fueron engañados por sus gobernantes (o conducidos a lugares aberrantes), pero ello no se pudo sostener en el tiempo. Pensemos en la Alemania de Hitler, en la URSS, o en algunos períodos de nuestra historia argentina donde la construcción de una “mentalidad hegemónica” dio pie a que los hechos históricos se desarrollaran de una manera determinada sin conseguirlo a largo plazo. Ni siquiera imponiendo razones de Estado que aparentaban ser racionales y coherentes. Siempre habrá una naturaleza humana que trasciende los límites impuestos por la época y por las creencias del partido o del Gobierno.

Habría que ver si el concepto de “revolución intelectual y moral” se puede dar efectivamente, dado que lo moral e intelectual no se puede construir, antes bien, se desarrolla a lo largo del tiempo y de las circunstancias particulares. No se construye desde la nada (y eso lo remarcó Gramsci), pero tampoco se impone. El espíritu del tiempo se va formando

desde abajo hacia arriba, y si en ese proceso el partido político o los gobernantes consiguen torcer la voluntad de la mayoría del pueblo, esto tendrá un tiempo de vida limitado. Es como pretender que la cultura retroceda indefinidamente o como querer negarla. Aquellos elementos de la cultura con los que no estamos de acuerdo pueden ser eliminados por un grupo de gente, pero no por la mayoría, por lo que entiendo que difícilmente se consolide una hegemonía cultural al estilo gramsciano.

Las razones de Estado pueden ser útiles para determinados fines, y la política los contempla de manera permanente. Pero ello no justifica a la política en sí. Tampoco se puede subsumir la ética y la religión al ámbito de lo político. Porque lo político más tarde o más temprano no sólo va a necesitar de la religión y de la ética, sino que, aunque negándolo, se va a mover en sus presupuestos.

Ética, religión y política no pueden correr por caminos separados, porque el ser humano es uno solo y en cuanto tal, obra de acuerdo con esas razones de carácter ético, político y religioso (sea para afirmar o para negarlos). Por ello es por lo que tanto Maquiavelo como Gramsci, cada uno dentro de sus propios contextos históricos, pecaron con una mirada cuanto menos reductiva de lo político. Además de la desconfianza en el hombre mismo, pero la confianza en la política (o en el partido), argumentaron desde un lugar arbitrario: ¿En función de qué se tiene confianza en el partido y no en el hombre? ¿Quiénes hacen al partido? ¿Y quiénes lo conforman? ¿Cómo se define qué es lo bueno o malo para el pueblo? Donde no hay fundamentos *in re*, la política se vuelve necesariamente arbitraria.

SOBRE LA AUTORA

Profesora de Filosofía. Carrera de Licenciatura en Filosofía. Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires- Buenos Aires- 1998. Maestranda de Filosofía Política Contemporánea. Universidad Nacional de Quilmes. Profesora de Pensamiento Filosófico y de Fundamentos Antropológicos en la Universidad Católica de Salta. Directora del Instituto de la Familia y la Vida Juan Pablo II, Universidad Católica de Salta, desde 2019.

BIBLIOGRAFÍA

- Bobbio, N. (1977). *Gramsci y la concepción de la Sociedad Civil*. Buenos Aires: Avance.
- Bruni, L., & Zamagni, S. (2007). *Economía Civil*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Croce, B. (1942). *Filosofía Práctica en sus aspectos económico y ético*. (Tercera edición italiana, Trad.) Buenos Aires: Anaconda.
- Curzio, L. (2004). La forja de un concepto: la Razón de Estado. *Estudios Políticos*, 27-71.

- Dorta, M. A. (2014). El "moderno Príncipe" y la razón de Estado: Antonio Gramsci intérprete de Maquiavelo. *Akadosmos*(1 y 2), 95-108.
- Gramsci, A. (1980). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Madrid: Nueva Visión.
- Gramsci, A. (1988). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gramsci, A. (2005). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Maquiavelo, N. (2009). *El Príncipe*. (A. Lista, Trad.) Madrid: EDAF.
- Meinecke, F. (2014). *La idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*- Madrid: CEPC.
- Mendoza, R. (2009). Análisis del concepto de Razón de Estado en Maquiavelo y Botero. *Filosofía UIS*, 59-71.
- Rus Rufino, S. y Zomara Bonilla, J. (1999). La Razón de Estado en la Edad Moderna. Razones sin razón. *Anales Universidad de León*, 259-277.