

ESTADO Y ETICIDAD (A VUELTAS CON HEGEL Y GRAMSCI)

Gerardo Ávalos Tenorio

Resumen:

Este artículo se propone enlazar a Hegel con Gramsci para contribuir a una interpretación del Estado. Se trata de entender al Estado como un proceso relacional complejo el cual obedece a las directrices marcadas por el *ethos* pero envueltas en el concepto de eticidad. El *ethos* refiere a las costumbres de los pueblos, pero llamamos eticidad (*Sittlichkeit*) a las costumbres fundadas en la razón. El Estado, entonces, no se reduce a un aparato de poder o a la autoridad suprema de una sociedad, sino a todo el proceso mediante el cual se vincula el magma cultural de una época con los *ethe* de los Estados naciones concretos y específicos.

Palabras clave: Estado, eticidad, cultura, Hegel, Gramsci.

Abstract:

This article aims to link Hegel with Gramsci to contribute to an interpretation of the State. It is about understating the State as a complex relational process which obeys the guidelines set by the *ethos* but involved in the hegelian concept of *Sittlichkeit*. The *ethos* refers to the customs of the people, but we call *Sittlichkeit* to the customs founded on Reason. The State, then, is not reduced to an apparatus of power or the supreme authority of a society, but to the whole process by which the cultural magma of an epoch is linked with the *ethe* of the concrete and specific nation states.

Keywords: State, ethnicity, culture, Hegel, Gramsci.

En todo Estado autoridad y libertad no pueden escindirse (aunque pensemos en los extremos del despotismo y del liberalismo): la libertad se debate contra la autoridad, y sin embargo la requiere; la autoridad reprime a la libertad, y sin embargo la mantiene viva y la suscita, porque sin ella no podría existir.

Benedetto Croce.

Introducción

Dos han sido las nociones del orden político que se han destacado en la historia del pensamiento. Una lo entiende como esencialmente en la fuerza, en la autoridad o en un poder supremo. Otra, en cambio, como asociación de hombres, como cuerpo colectivo, como organismo, como comunidad. En realidad estas dos formas de entender al orden político no se encuentran separadas mecánicamente en “dos bandos” de filósofos; antes bien, ambas nociones suelen complementarse en cada uno de los autores que han tratado el tema. Sin embargo, cada teórico acentúa uno u otro componente del orden; así por ejemplo, son representantes claros de la primera noción Maquiavelo, Bodin y Hobbes, mientras que Aristóteles, Rousseau y Hegel, son exponentes descolantes de la segunda.

El Estado, siendo moderno, es heredero de esto que hemos llamado el “orden político”. No siempre ha habido Estado pero sí vida política ordenada, organizada y, frecuentemente, cimentada en una idea de ley natural trascendental. El fenómeno estatal contiene, entonces, como momentos suyos, el de la fuerza y el de la identificación de los sujetos entre sí en tanto miembros de un organismo que los abraza. Esto nos remite a la existencia de dos tipos básicos de relaciones sociales constitutivas del Estado. Por un lado, una relación vertical de autoridad, y otra horizontal intersubjetiva de identidad y mutua comprensión. Según el primer vínculo existen gobernantes y gobernados, mientras que, de acuerdo con el segundo lazo, existe una unidad de hombres y mujeres de carne y hueso que comparten un territorio bien delimitado, ancestros comunes, una lengua y, acaso, un mismo sistema de creencias. Los ciudadanos destacarían por encima de esta unidad comunitaria, como aquellos que, en conjunto, forman el cuerpo político de la nación.

La relación mando-obediencia puede estar basada en la autorización o aceptación o, en cambio, en la fuerza en acto o en potencia. De cualquier modo, implica una determinada actitud para mandar y también variadas formas de obedecer. En ello descansa la tipología clásica de las formas de gobierno que no sólo responde al número de aquellos que gobiernan sino también y sobre todo a la manera en que lo hacen. Es cierto que pueden gobernar uno, pocos o muchos según esta tipología clásica de origen griego y persa, pero también es verdad que, dependiendo de cómo lo hagan, existen formas de gobierno legítimas o buenas e ilegítimas o malas. Puede existir el gobierno de uno solo con legitimidad en cuyo caso se hablaría de monarquía, pero si no goza de aquella legitimidad hablaríamos de tiranía. Si esta situación está referida a Oriente los clásicos hablaron de despotismo. Igualmente distinguimos entre aristocracia u oligarquía, según si el gobierno de pocos es aceptado o es impuesto por la fuerza. El gobierno de muchos puede ser una politeia o una democracia o, en los dos peores de los casos, una demagogia o una olocracia.

De cualquier manera estas clasificaciones nos hablan de una cierta conducta de los gobernados: o aceptan voluntariamente o son obligados por la fuerza a obedecer. Serían vanas y superficiales esas tipologías de las formas de gobierno si no se atendiera al componente histórico: ¿en qué condiciones se manda y se obedece? ¿Cuáles son los contenidos de la aceptación o del uso de la fuerza? Desde el punto de vista de la historia de las ideas, encontramos, desde la Antigüedad, una distinción crucial entre las formas de gobierno, la cual remite a la “forma de ser” de los pueblos como la principal fuente de sus instituciones y prácticas políticas. Los “bárbaros” se pliegan al despotismo, mientras que “nosotros”, el centro del mundo (es decir, aquellos que tenían el derecho de clasificar las formas de gobierno), cuando se requieren medidas de emergencia es nombrado a un *estratego* por el tiempo necesario para restaurar el orden (así se justificó también la *dictadura* en Roma); y cuando el poder es usurpado entonces se habla de tiranía, pero el despotismo pertenece al Oriente. Esta percepción trascendió hasta la época moderna, que fue cuando adquirió una relevancia insospechada. Montesquieu, por ejemplo, recicló la antigua clasificación pero la situó claramente en función del clima, la altitud, la fertilidad del suelo y las dimensiones geográficas de los Estados; su noción de espíritu alude precisamente a aquella atmósfera o vapor que relaciona a los hombres entre sí y con su medio. Este autor asignó, entonces, el despotismo a Oriente y la república (aristocrática o democrática) a Europa. Este factor cultu-

ral condiciona, entonces, las formas de organización política de los pueblos, pero lo que revela, en todo caso, es la existencia de una dimensión subterránea, etérea, probablemente inconsciente, pero que puede ser descrita como el espacio de intersección entre la intersubjetividad y la interpasividad. La primera alude a la relación que sujeta al uno con el otro, y que, por ello, genera o produce al individuo en tanto sujeto (parte activa del enunciado, y hablante en la enunciación). La segunda, en cambio, alude al viejo problema de las pasiones, que atraviesa como un hilo rojo, la historia del pensamiento político desde la Antigüedad hasta la época moderna. Y es que las pasiones, dejadas a su suerte, someten al hombre a actuar “sin pensarlo”. Cuando los hombres actúan así, los antiguos hablaron de *Hybris* (desmesura), y se consideraba fuente de muchos males.¹ Las pasiones han de ser gobernadas, para lo cual se requiere sabiduría práctica, la cual sólo se puede desplegar en una polis bien gobernada. Cuando hablamos de “interpasividad” nos queremos referir a este fenómeno de no actuar en función de la propia voluntad sino hacerlo desde un poder “ajeno, extraño y hostil” que hace relacionarse a los hombres “en voz pasiva”: son actuados por fuerzas exteriores (Žižek, 2003: 19).

Ahora bien, si orientamos la mirada a la relación horizontal que hace de los individuos copartícipes de la misma unidad política, de la misma vida pública, del mismo organismo estatal, la intersubjetividad no puede no implicar su complemento contrario, precisamente la interpasividad. Y encontraríamos entonces, no el aspecto formal de las leyes sino, siguiendo a Montesquieu, a su espíritu, pero ahora instalado en una posición más profunda. Los sujetos están unidos en cuanto Estado no sólo y no tanto por vínculos jurídicos sino por lazos subjetivos cuyos contenidos son el lenguaje, la religión, las creencias, los valores, y los hábitos encaminados a cumplir esos valores compartidos. Cierto es que son lazos primariamente religiosos en un sentido amplio y se hallan en la base de las costumbres unificadoras: mientras la moralidad alude al conjunto de los imperativos concretos, la eticidad denotaría más bien las razones por las cuales se concibe la corrección de actuar de determinada manera y la injusticia de hacerlo de otro modo. Lo que llamamos *ethos* son las costumbres verificadas en todos los pueblos, pero llamamos eticidad (*Sittlichkeit*) a las costumbres fundadas en la razón.

¹ En realidad, hay varios tipos de “locuras” para los antiguos (Padel, 2005: 47).

El *ethos* del Estado siempre ha sido uno de los componentes de la reflexión política aunque no siempre se le ha conceptualizado de manera explícita. Es verdad que se ha teorizado acerca del papel que juega el individuo en la génesis del Estado, y también se ha puesto atención en las tareas que el Estado tiene frente al individuo o, a la inversa, en aquellas que el individuo tiene para con el Estado. Con menor frecuencia, pero también se ha conceptualizado el modo en que el individuo está puesto en el Estado, y aún menos se intentó entender la forma en que el Estado se encuentra en el individuo.² Esto último es de la mayor importancia porque nos permite comprender que la sede del Estado no está tan sólo en las instituciones sino en las conductas y en las actitudes de los sujetos: el Leviatán mora en la conciencia, pero ésta es un proceso histórico y no solamente un rasgo individual de la mente humana. Seguir la pista de Leviatán en la conciencia requiere recuperar la noción de eticidad de Hegel y desde ahí reconstruir retroactivamente este momento crucial del Estado. Eso haremos en primer lugar. Luego seguiremos algunas pistas de la forma en que el revolucionario italiano Antonio Gramsci recupera y problematiza esta dimensión.

La realidad efectiva de la idea ética

La filosofía de Hegel se entiende mejor cuando se le ubica en relación con Kant. En especial la filosofía práctica, aquella que se plantea comprender el mundo de los hombres como creado por ellos mismos, había hallado en la magna obra del filósofo de Königsberg uno de sus desarrollos más elaborados. El deber ser kantiano se había podido establecer cumpliendo los requerimientos de formalidad y universalidad que la razón demandaba. De aquí arranca la crítica de Hegel que va a adoptar la forma de una superación, es decir, de una negación pero también de una recuperación en un nuevo nivel del tema de la moralidad. De este movimiento proviene el tema de la eticidad, que ha de distinguirse de la “mera moral” en que es un proceso legado por la historia (y no sólo por el pensamiento solipsista del filósofo genial) y concretado en las costumbres de un pueblo libre (por tanto, no de cualquier pueblo).

² Esto es algo relativamente reciente y está relacionado con la reproducción ideológica de un orden a través de los dispositivos educativos (Müller, *et al.*, 1994).

Hegel tiene dos maneras de exponer el sentido de la eticidad. La primera es de naturaleza especulativa y para su instauración ha de tomarse en cuenta que es el tercer término que subsume y supera al Derecho abstracto y a la moralidad (kantiana). Dicho de otra manera: el ethos de un pueblo libre se concreta en leyes e instituciones cuya base de funcionamiento y garantía de cumplimiento es la moral de los sujetos. En este sentido, Hegel señala: "La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad; actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*" (Hegel, 1986: 142).³

La segunda manera de exponer la eticidad queda referida a los contenidos de esta esfera concreta. En este nivel, el contenido fundamental de lo ético son las instituciones y las leyes existentes en sí y para sí, elevadas "por encima de la opinión subjetiva y del capricho". De este modo, todo parece indicar que el individuo es accidental desde el punto de vista de la lógica de la eticidad:

Si se considera la eticidad desde el punto de vista objetivo, se puede decir que el hombre es inconsciente (*unbewusst*) de ella [...] El individuo le es indiferente a la eticidad objetiva, que es lo único permanente y el poder que rige la vida de los individuos. Por ello la eticidad ha sido representada como la justicia eterna de los pueblos, como los dioses existentes en y por sí, frente a los cuales los vanos movimientos de los individuos no pasan de ser un juego (*Ibíd.*).

Todo parece indicar que la eticidad es objetivamente la autoridad de las leyes e instituciones que le son impuestas al individuo. El problema del deber queda resuelto: "En una comunidad ética es fácil señalar *qué* debe hacer el hombre, *cuáles* son los deberes que debe cumplir para ser virtuoso. No tiene que hacer otra cosa que lo que es conocido, señalado y prescrito por las circunstancias" (*Ibíd.*: 150). ¿Se tiene que someter el individuo a las instituciones y a las leyes existentes? No, por supuesto: el individuo *qua* ente racional puede

³ En vez del número de página señalo el parágrafo, dadas las muchas ediciones de esta obra. Con un Z se indica, si es el caso, el agregado del parágrafo citado.

pasar por el tribunal de la razón la existencia de las leyes y las instituciones vigentes. Pero Hegel no se ocupa por el momento de esta tensión, sino que explora la manera en que lo ético se le revela al individuo y lo hace actuar. Encuentra en el hábito de lo ético o la costumbre, la manera en que el individuo se pertrecha como con una segunda naturaleza que lo hace ser libre, digamos, espontáneamente. No es exacto calificar el proceso de espontáneo. Antes bien, lo ético se enseña y se aprende: es un arte que adquiere la forma de pedagogía:

La pedagogía es el arte de hacer éticos a los hombres; considera al hombre como natural y le muestra el camino para volver a nacer, para convertir su primera naturaleza en una segunda naturaleza espiritual, de tal manera que lo espiritual se convierta en un hábito. En él desaparece la contraposición de la voluntad natural y la voluntad subjetiva y es superada la resistencia del sujeto. El hábito pertenece tanto a lo ético como al pensamiento filosófico, pues éste exige que el espíritu sea educado contra las ocurrencias arbitrarias y que éstas sean derrotadas y superadas para que el pensamiento racional tenga el camino libre (*Ibíd.*: 151).

De aquí, entonces, parece desprenderse la idea de que lo ético es una construcción cuyo artificio básico es el proceso pedagógico que no sólo atañe a la formación del carácter en la familia o a la adquisición de conocimientos facultativos en la escuela, sino también al aprendizaje de la libertad en un Estado libre. Esto lo recrea Hegel recuperando a los sabios de la Antigüedad: “A la pregunta de un padre acerca de la mejor manera de educar éticamente a su hijo, un pitagórico dio la siguiente respuesta (también atribuida a otros): *‘haciéndolo ciudadano de un Estado con buenas leyes’*” (*Ibíd.*: 153).

Este párrafo revela muchas cosas de interés. En primer lugar, que la eticidad es construida pedagógicamente. En segundo lugar, que sigue imperando el punto de vista moral. En tercer lugar, que la eticidad, si tiene algún sentido, es un proceso que se mantiene abierto, que no se cierra. Hegel, es cierto, lo cierra y lo corona con su teoría del Estado y su filosofía de la historia universal, pero no es este un acto arbitrario sino una necesidad que se desprende del propio nivel especulativo en el que se sitúa el filósofo. Si hablamos de algo

que existe y ya está conceptualizado ese algo ha llegado a ser real, ha correspondido con su concepto (especulativo).

La eticidad, entonces, vincula al individuo con el Estado y a éste con el mundo y con la historia universal. La filosofía política del profesor universitario de Berlín no sólo intenta comprender el papel que el individuo juega en el Estado sino también el modo en que mora el Estado en el individuo. Es este el resultado de una reflexión profunda, compleja y sistemática acerca del hombre y su historia. Es el producto de un esfuerzo filosófico por unificar fe y saber, sentimiento y razón, religión y filosofía, poder y libertad, forma y contenido, sustancia y sujeto, naturaleza y espíritu, esencia y fenómeno, ser y ente, concepto y realidad. En Hegel todo es uno, pero unidad en tanto superación: contiene en su entraña, negados, los momentos que la constituyen. Al mismo tiempo la totalidad habita en los momentos particulares y aún singulares.

Tomemos algunas conocidas y polémicas frases de Hegel para explicarnos: “dado que el Estado es el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y eticidad como parte de él” (*Ibid.*: 153). “Solo en el Estado tiene el ser humano existencia racional [...] El hombre debe cuanto es al Estado. Solo en éste tiene su esencia” (*Ibid.*: 101). “El Estado es lo divino sobre la tierra”. Cualquiera mirada que parta de una pre-noción del Estado y juzgue estas líneas se sorprenderá y no verá en ellas sino un halito totalitario. Nada sería más erra-

do. Hegel no entiende al hombre o al individuo como una entidad biológica. Si de lo que se trata es de comprender qué es el humano, a su base natural (en cuanto organismo vivo) se le tienen que agregar, a manera de capas, las distintas determinaciones que lo hacen ser, que lo hacen devenir libre. El hombre no nace hombre; se hace tal en un largo proceso cuyo motivo y fin es la libertad.

El hombre se identifica como un Yo con el ponerle nombre a las cosas. El lenguaje no sólo lo comunica con otros hombres; le da los instrumentos con los que el pensamiento funciona. La interioridad del hombre -dice Hegel- “tiene que invertirse haciéndose externa: vuelta al ser. Esto es el lenguaje como la fuerza de poner nombre [...] Esta es la primera fuerza creadora que ejerce el Espíritu” (*Ibid.*: 166).

Junto al lenguaje existe otra fuerza creadora del hombre que es el trabajo. Mediante el trabajo se aniquila al objeto pero se crea uno nuevo: “El objeto, en

cuanto objeto general, no queda aniquilado, sino que otro objeto es puesto en su lugar, pues en el aniquilar, como la abstracción, no está el objeto o el goce [...] este aniquilar constituye el trabajo” (*Ibíd.*: 113). A la creación del objeto sigue el goce de la satisfacción de las necesidades. Todavía hay un escalón más: los hombres no sólo hablan y trabajan; también comparten una determinada concepción de la vida y del mundo. El lenguaje y el trabajo ciertamente son condiciones de posibilidad de lo humano, pero lo humano mismo alcanza su realidad en el conjunto de individuos formados como uno: en el pueblo. En tanto conjunto orgánico el pueblo es el Estado. “Llamamos Estado –dice Hegel– al individuo espiritual, al pueblo, por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico. Esta denominación se halla expuesta a la ambigüedad, porque con las palabras Estado y derecho del Estado, designamos habitualmente sólo el sector político, a diferencia de la religión, la ciencia y el arte. Pero aquí se toma el Estado en un sentido más amplio, tal como usamos también la expresión de reino, cuando designamos la manifestación de lo espiritual [...] Lo universal que se destaca y se hace consciente en el Estado, la forma bajo la cual se produce cuanto existe, eso es lo que constituye la cultura de una nación. Pero el contenido determinado que recibe esta forma de universalidad y que está encerrado en la realidad concreta del Estado, es el espíritu mismo del pueblo” (*Ibíd.*: 103).

De esta manera, los hombres están unidos entre sí, formando una unidad orgánica, no sólo por medio del lenguaje y el trabajo sino también por un universo espiritual, por un “lazo sagrado” según expresión de Hegel. Ese vínculo es la cultura. Desde esta perspectiva, el individuo forma al Estado, los individuos con-forman al Estado, pero sólo en tanto que son miembros del Estado los individuos son lo que son. Ahora tiene una explicación lógica aquella expresión de que el Estado crea a los individuos. Aún más: los individuos llevan consigo, como constitución de sí mismos, al Estado. Como se sabe, en la filosofía hegeliana el todo vive en la parte. “El principio de los Estados modernos tiene esta enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la eticidad se realice hasta llegar al extremo independiente de la particularidad personal, para retrotraerlo a la vez a su unidad sustancial, conservando así a ésta en él” (*Ibíd.*: 231). El individuo, pues, será síntesis de su historia lo que no significa sino que es su Estado expresado en términos de individualidad.

He aquí que esta reflexión hegeliana nos permite comprender no sólo que los individuos están en el Estado sino que el Estado habita en la eticidad de los

individuos en la forma de cultura: “En una comunidad ética es fácil señalar qué debe hacer el hombre, cuáles son los deberes que debe cumplir para ser virtuoso. No tiene que hacer otra cosa que lo que es conocido, señalado y prescrito por las circunstancias” (*Ibíd.*: 150). Claramente Hegel está superando la mera moral kantiana.

No tuvimos un lenguaje qué ofrecerle a las masas

Todo lo anterior nos remite a la problemática de la relación entre la eticidad y el Estado, pero aún no está incorporado el problema de la dominación entre los hombres y que plantea un desafío para la comprensión de la eticidad como proceso de unificación de los distintos. Dicho con otras palabras, falta incorporar la olvidada tradición marxista que señaló la imposibilidad de conciliar al sujeto del trabajo y al sujeto del capital. Podemos introducir esta temática mediante la recuperación, por lo menos en términos generales, de uno de los pensadores marxistas pertenecientes a la tradición occidental que de manera más aguda reflexionó sobre el fenómeno de la cultura. Antonio Gramsci, a él nos referimos, en realidad no inventa la forma en que se entretejen la eticidad y el fenómeno estatal. Pero como atento lector de su tiempo y –cómo él mismo diría– como síntesis de su pasado y de su cultura, pudo recoger la importancia del elemento subjetivo para la conceptualización completa del Estado. Paso previo e inevitable, sin duda, para la estructuración de una política socialista que se planteara la revolución no sólo como el momento de la violencia y del quiebre de las instituciones, sino como aquella transformación en las conciencias, en las conductas y en las actitudes de todos los hombres. Sin ello, como el desarrollo de los acontecimientos de las últimas décadas lo mostraría, no hay cambios verdaderos y radicales.

Las ruinas del muro de Berlín y del socialismo real son testigos inertes de una sentencia: Gramsci tenía razón. Como hemos dicho, Antonio Gramsci no fue ni el primero ni el único que llamó la atención sobre la importancia de la eticidad en la conformación del Estado. Su originalidad no está en haberlo planteado sino en que pudo hacerlo desde la perspectiva crítica de Marx. No era sencillo. Antes de Marx se podía entender al Estado como una comunidad ética que conjugaba el poder y la libertad. Pero una vez demostrado el hecho de la explotación y la dominación, la libertad quedaba cuestionada desde sus fundamentos. Permanecía el poder y, sin embargo, permanecía también la

interrogante acerca de cómo se reproducía ese poder sin coacción física directa. Habían sido superadas las épocas de la dependencia personal.

La dominación del capital se caracterizaba por ser impersonal y transitaba sutilmente mediante la compraventa de fuerza de trabajo. ¿Qué mecanismos de poder actuaban para que los hombres vendieran su fuerza de trabajo? ¿Cómo podía mantenerse la unidad social si en sus entrañas radicaba aquel elemento disruptivo de la dominación? El Estado, como supuesta comunidad ética, tenía también -lo había mostrado Marx- un núcleo duro de dominación. Era necesario explicar ese fenómeno. Una vez que quedaba al descubierto la dominación del trabajo muerto sobre el trabajo vivo (hecho que, de entrada, anulaba las posibilidades de pensar la existencia ética de la sociedad capitalista) habría que explicar la supremacía del Estado no como mero poder sino como supuesta y actuante comunidad ética. Fue esto lo que, a mi juicio, realizó Antonio Gramsci en sus reflexiones carcelarias. Toda una serie de influjos se agolpaban en ese pensamiento. Era la cultura europea, desde los griegos hasta Marx, pasando por el Renacimiento, la Reforma y la Ilustración. Era la Revolución de Octubre y su poder crecientemente burocratizado. Era el hegeliano Spaventa que, con el auxilio de la escuela de la psicología de los pueblos de Herbart había formado a Labriola y su marxismo abierto. Era también Benedetto Croce. Antonio Gramsci abrevó en los manantiales de esos hechos históricos y de esos pensadores. Hombre de su tiempo, pero síntesis de la cultura europea, pudo entender la importancia de los “hechos de cultura” para captar las formas de reproducción de la sociedad y particularmente para comprender la naturaleza interna del Estado. Esto le llevó a plantear la necesidad imperiosa de una reforma intelectual y moral “que tenga las características de masas de la Reforma protestante y del Iluminismo francés y tenga las características del clasicismo de la cultura griega y del Renacimiento italiano, una cultura que retomando las palabras de Carducci sintetice a Maximilien Robespierre y a Immanuel Kant, la política y la filosofía en una unidad dialéctica intrínseca a un grupo social no sólo francés o alemán, sino europeo y mundial” (Gramsci, 1986: 133-134).

Como se aprecia, al diagnóstico sigue la propuesta política. Si el Estado no era sólo el complejo institucional sino las costumbres y los valores, es decir, aquello que Croce había resumido como el momento ético político de la historia, las tareas de transformación no eran sólo a nivel de las instituciones y los aparatos sino, ante todo, al nivel del ethos. Croce le había dado la clave para

entender que no era sólo la económica la única actividad práctica de los hombres: era también la ética, forma suprema de actuación del espíritu (Croce, 1914: 305). De hecho, señala Croce, hay dos formas básicas en que existe el Estado: en cuanto fuerza y en tanto organismo ético. He ahí la fuente de donde Gramsci postula su concepción del Estado, según la cual éste tiene un momento de fuerza y otro de consenso. Ahora bien; Gramsci hace la síntesis de esta añeja problemática en la concepción del Estado. Conviene, pues, hacer un repaso de la manera en que se fue elaborando el vínculo entre la eticidad y el Estado.

Libertad subjetiva y estatalidad

La manera en que el individuo se integra en el todo social ha impulsado siempre a la reflexión política. De hecho hablar de política implica tener resuelto, en un sentido u otro, la vinculación entre el individuo y la unidad social. Una de las derivaciones de este tema es la de la relación entre el sujeto y el Estado. Tal relación puede ser establecida de diversas maneras. El Estado puede ser el resultado de la asociación de individuos para su defensa y protección; en tal caso, el fundamento del Estado es el individuo o, dicho en otras palabras, la génesis del Estado se halla en el ente individual. La premisa es el individuo y el resultado es el Estado. Tal es, a grandes rasgos, la propuesta contractualista. Por el contrario, el Estado puede ser considerado como la premisa y el individuo como el resultado; es decir, el organismo estatal determinaría el carácter y la naturaleza individual: el todo hace a la parte, diría Aristóteles. De hecho, esta forma de concebir la relación entre el individuo y el Estado ha sido llamada "aristotélica" u "organicista".

El primer enfoque dificulta entender la manera en que el Estado vive en el individuo pero, en cambio, permite el acceso al esclarecimiento del papel que juega el individuo, especialmente su voluntad y su psique en la reproducción del orden estatal.

El segundo enfoque permite comprender la manera en que el Estado se introduce en la propia constitución de los sujetos y, por así decirlo, los "acompaña" cotidianamente. Se trataría, pues, de entender la importancia de la eticidad consciente e inconsciente, cognoscente y productora, para la reproducción del Estado. Y a la inversa: la manera en que el Estado se reproduce en la eticidad

individual y colectiva y determina voluntades, acciones y conductas. Plantear este problema nos lleva de la mano a algunos autores y escuelas que de diversos modos consideraron la forma en que el individuo se vinculaba con el Estado. La escuela antigua del Derecho Natural abordó el problema de manera general. Para ella lo importante era que la razón humana conociera el *logos* o *nomos* o *archein*, y a ella adaptara sus actos. Tal *logos* debía tener una traducción terrenal en el orden político que concretara la armonía entre el individuo, la comunidad y el universo. La eticidad se dividía en dos planos: por el primero se conocía la ley natural; por el segundo se lograba moldear una conducta moral de los actos. Podríamos decir, entonces, que el orden político era una exteriorización de la eticidad.

El Renacimiento conoció dos formulaciones centrales de la relación entre el Estado y la eticidad: la de Maquiavelo y la de Giordano Bruno. En el discurso de Maquiavelo la eticidad puede dividirse en tres grandes planos: a) la moralidad del príncipe; b) los hábitos y costumbres de los gobernados para formar y reproducir el poder; c) la moralidad virtuosa como resultado de un buen ejercicio del poder político. Debe quedar claro que Maquiavelo no entendió el poder ni como una cosa ni como una cualidad; no proviene ni de la biología ni del reino de la divinidad. El poder era considerado como un acto humano, un "artificio". Para el florentino, el poder es, sobre todo, una relación vertical entre gobernantes y gobernados.

El "ejercicio del poder" supone una parte activa y otra pasiva. La parte activa debe saber combinar las buenas armas y las buenas leyes; la zorra y el león, la fuerza y la aceptación voluntaria (no por la amenaza del uso de la fuerza). El propósito de este adecuado ejercicio del poder no es el poder mismo, ni el prestigio ni la riqueza, como comúnmente se ha pensado. Es, más bien, la virtud: lograr la transformación de los hombres que, de orgullosos, egoístas, despreciables y corruptos, lleguen a ser libres, dueños de sí mismos y del mundo; seres con iniciativa y audacia, valerosos y viriles. Tal es la virtud como propósito, lejana ya del recatamiento de lo que se entendió por virtudes cristianas. Puede apreciarse el papel que juega la eticidad en relación con el poder. Podría resumirse de la siguiente manera: la eticidad se encuentra, en un primer momento, en los seres viles y corruptos que son los hombres; se requiere pues, una eticidad individual que, con un adecuado ejercicio del poder, lleve a los hombres a otra condición. Por último, la eticidad se ha transformado: de corrupta pasa a ser virtuosa. Como puede verse, el tratamiento de

la eticidad y su relación con el poder, tienen en Maquiavelo una fuerte carga psicológica. Empero, no ha quedado fuera la consideración de la eticidad como sabiduría: aquella del buen gobernante. Mucho más complejo es el cuadro de ideas que nos ofrece Giordano Bruno. Como “mayor representante de la filosofía del Renacimiento”, es dueño del intento más logrado por divinizar el mundo, terrenalizar a Dios: “Nuestra doctrina es no buscar fuera y lejos de nosotros a la divinidad, puesto que ella está cerca, mejor dicho, dentro de nosotros, más afín de lo que nosotros mismos estamos dentro de nosotros”(Mondolfo, 1980: 82).

Así, como señala Mondolfo, “al Dios trascendente sobre la naturaleza se sustituye, como objeto del acto contemplativo, el Dios inmanente en la naturaleza misma y en el universo” (*Ibíd.*: 77). El hombre mismo adquiere, en la obra de Bruno, status de divinidad: se convierte en una especie de Dios en la tierra “que tiene la capacidad de crear otra naturaleza superior (el mundo de la cultura) en la naturaleza de las cosas” (*Ibíd.*: 107). Los actos humanos, luego entonces, son divinos: Dios está en la tierra: en los actos objetivos y en la subjetividad humana que busca la verdad y crea esa segunda naturaleza que se llama cultura. Con Bruno la eticidad adquiere un halo divino y se exterioriza en vínculos amorosos entre los hombres.⁴ Aquí tenemos, sobre todo, el vínculo entre la eticidad y el orden exterior que Giordano Bruno no llama Estado. Sin embargo, era importante recuperar la idea de la divinidad de los actos del hombre porque tal visión va a ser entrelazada con el Estado algunos siglos después por Hegel, como veremos. Por el momento nos conformamos con reseñar la importancia de la eticidad en el orden comunitario.

Podemos ahora pasar a otra de las formas importantes de engarzar la eticidad y el Estado: la de Hobbes. En efecto, el pensamiento político de Thomas Hobbes representa la tentativa sistemática de encontrar el fundamento del Estado en la eticidad humana. Los hombres, constituidos por apetitos y aversiones pueden voluntariamente construir un orden social, una asociación, un Estado que les permita coexistir sin dañarse. Acudiendo al temor como debilidad humana, Hobbes reconoce la posibilidad de que los hombres salgan de su “estado de naturaleza” que es de guerra de todos contra todos, y conformen una persona más grande y más fuerte que el hombre común y que sirva para

⁴ Sobre la noción de “vínculo” y sus distintas formas, véase Bruno, 2007: 67.

garantizar el orden. Esa máquina, artificio de la voluntad humana, adquiere la figura mítica del Leviatán. Esto claramente planteaba la subjetividad como generadora del Estado. Sin embargo, la condición subjetiva, si bien es motor que lleva al Estado, ahora, una vez constituido, queda francamente obnubilada: se reduce al acto de la obediencia. El individuo no se desintegra, no se desgarra; permanece uno antes y después de la construcción de la maquinaria estatal. Sus apetitos y aversiones no han variado pero ahora encuentran límites, imposiciones, obstáculos que, sin embargo, son positivos en la medida en que le permiten la vida en paz. Hobbes abre la vía para que pueda entenderse el papel de la subjetividad humana, particularmente de aquella individual, en el Estado. Por lo menos queda clara la necesidad del Estado para el individuo y también el lugar que ocupa el individuo en el orden estatal. Lo que queda pendiente es la manera en que se modifica la subjetividad dentro y fuera del Estado.

Por su parte, Marx reconoció que Hegel tenía el mérito de haber concebido al Estado moderno tal y como era. No siempre se ha reparado en la profundidad de esta opinión marxiana. En realidad, Marx está aceptando que la filosofía hegeliana lograba captar la naturaleza del Estado. En efecto, el Estado se presentaba como una comunidad en la que los individuos alcanzaban la igualdad en tanto ciudadanos. Sin embargo, para Marx esa comunidad estatal es tan sólo un suceso no de la comunidad real. “En los sustitutos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el Estado, etc., la libertad personal sólo existía para los individuos desarrollados dentro de las relaciones de la clase dominante y sólo tratándose de individuos de esta clase. La aparente comunidad en que se han asociado hasta ahora los individuos ha cobrado siempre una existencia propia e independiente frente a ellos” (Marx y Engels, 1982: 83).

La comunidad real se halla desgarrada por relaciones de dominación y explotación. Pero esta dominación se va velando en la medida en que se manifiesta en la vida concreta de las sociedades. Aparece así, el Estado como una comunidad que fetichiza la dominación. En el escenario estatal los individuos son libres e iguales. En la obscura sede de la producción, en cambio, los hombres son objetos de sus propias creaciones: existe dominación. La concepción hegeliana del Estado no carece de verdad; antes bien es una concepción adecuada del Estado siempre y cuando no se pierda de vista la actualidad de la dominación.

Antonio Gramsci entendió esta doble dimensión del fenómeno estatal y le supo dar un sentido profundo. El resultado fue una concepción amplia del Estado que incorpora el momento del poder pero no deja de considerar el momento del consenso. Con ello abre la brecha para entender que el Estado está presente en la vida cotidiana de los individuos. En sus reflexiones carcelarias Antonio Gramsci llama la atención acerca de la importancia de los “hechos de cultura” como partes constitutivas esenciales de la vida comunitaria de los hombres, especialmente en lo que toca a la vida estatal. En este diagnóstico se basa su gran propuesta política de “reforma intelectual y moral”. Muchos factores influyeron en la construcción de esta reflexión gramsciana. Sin duda, fueron importantes la derrota de la revolución alemana, del socialismo italiano, la burocratización del poder en la Unión Soviética y el ascenso del fascismo. Pero hubo una influencia notable y aguda que Gramsci no podía soslayar porque se trataba de la figura filosófica más importante de la Italia de la época: Benedetto Croce. Discípulo de Labriola y deudor de ese marxismo vivo y abierto, el “Papa Laico” como lo llamó Gramsci, se enfrentó crecientemente a la interpretación positivista de la realidad social. Reivindica una historia viva, con errores y fracasos, con sentimientos y pasiones, con mitos y religiosidades. Una historia sin ese componente irracional es una historia vacía o, para mejor decirlo, una no-historia; podrá hablar de lo que ocurrió, pero no de los hombres. La historia, siguiendo a Hegel, no es más que el proceso hacia la libertad.

Esta visión croceana también se traduce en términos epistemológicos y también en ese nivel será crucial para Gramsci. Se trata, en verdad, de un lado activo en el conocimiento y en la historia, ese lado activo que reivindica la voluntad y la eticidad creadora. Para Croce, “entender un hecho es obrar en el terreno espiritual y, por consiguiente, en la vida práctica y preparar y promover una nueva acción, de aquellas que se dicen prácticas en sentido estricto”.

En el terreno de la conceptualización del Estado, el rescate del lado activo del conocimiento y la visión de la historia como historia viva, se traduce en una revaloración de los hechos de cultura. El Estado, es cierto, es fuerza, autoridad, violencia. Pero también lleva implícito, según Croce, el fundamento ético, el momento del consentimiento.

Desde una visión fundada en Marx podría plantearse que el Estado, al ser poder que se presenta como no-poder, es, ante todo, una relación social, un

hecho humano, un proceso de y entre personas. Por lo tanto, la parte institucional es tan sólo un momento del Estado. El otro aspecto constitutivo del fenómeno estatal radica en lo que Croce, siguiendo a Hegel, llamó “el espíritu”. Se trata de formas de concebir el mundo y la vida, de tradiciones, de valores, de costumbres; de formas conscientes e inconscientes que moran en las cabezas de los hombres y que los impulsan a actuar. Y esta visión será central en el pensamiento de Antonio Gramsci. En efecto, para Gramsci el Estado no se reduce al aparato político del poder. El Estado tiene vida en la sociedad civil. En ese terreno el Estado es una síntesis de concepciones de vida, de religiosidad. Uno de los mecanismos que Gramsci utiliza para la formulación de esta idea es la noción de religión de Benedetto Croce. Para el filósofo italiano, la religión es “una concepción del mundo que se ha convertido en norma de vida, puesto que norma de vida no se entiende en sentido libresco sino realizada en la vida práctica” (Piñón: 1987: 160).

Como, según la visión gramsciana, todos los hombres son filósofos, todos tienen una concepción del mundo y a ella ajustan sus actos, su conducta. “El acto de pensar es, al mismo tiempo, un acto de vida y de voluntad” (*Ibíd.*).

De esta manera, un grupo es dominante porque ha logrado dar una determinada dirección a la acción colectiva. La visión del grupo dirigente ha logrado penetrar en las conciencias. Podríamos decir que el grupo dirigente realiza la comunidad estatal cuando sus concepciones del mundo han podido prender en la masa. Los individuos reproducen subjetivamente al Estado con sus valores, costumbres y tradiciones. Pero en esta realidad encuentra Gramsci la posibilidad de superación. De ahí que su gran propuesta política se oriente hacia una reforma intelectual y moral.

Transformar el mundo externo, las relaciones generales, significa potenciarse a sí mismo, desarrollarse a sí mismo. Que el 'mejoramiento' ético sea puramente individual es ilusión y error: la síntesis de los elementos constitutivos de la individualidad es “individual”, pero ella no se realiza y desarrolla sin una actividad frente a lo externo, modificadora de las relaciones externas, desde aquellas con la naturaleza hasta aquellas con los otros hombres en varios grados, en los distintos círculos sociales en que se vive, hasta la relación máxima, que abraza a todo el género humano. Por eso puede decirse que el hombre es esencialmente “político”, porque la actividad para transformar

Estado y eticidad (a vueltas con Hegel y Gramsci)

y dirigir conscientemente a los otros hombres realiza su “humanidad”, su “naturaleza humana” (Gramsci, 1986: 215).

Bibliografía

- Bruno, G. (2007). *De los vínculos en general*. Argentina: Cactus.
- Croce, B. (1914). *Filosofía della prattica*, s.p.i.
- Gramsci, A. (1986). *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 4. México: , ERA.
- Hegel, G. (1986). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Werke 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main, Germany.
- _____ (1989), *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Universidad.
- _____ (1984), *Filosofía real*. Madrid: FCE.
- _____ (1982) *El sistema de la eticidad*. Madrid: Editora Nacional.
- Marx, C. y Federico E.(1982). *La ideología alemana*. La Habana: Ed. Pueblo y Educación.
- Mondolfo, R. (1980). *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Müller, J. Sebastian, R., Richard, S. y Manon, T. (1994), *Der Staat in den Köpfen. Anschlüsse an Louis Althusser und Nicols Poulantzas*. Slovenia: Bronski edition im Decaton Verlag.
- Padel, R. (2005). *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*. México: Sexto Piso.
- Piñón, F. (1987). *Gramsci: Prolegómenos. Filosofía y política*. México: Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci.