

ÉTICA Y POLÍTICA EN LA OBRA DE ANTONIO GRAMSCI

Fco. Fernández Buey

Comunicación a un Congreso sobre Gramsci: Torino, XII/1997

Una lección de ética

Si preguntáramos hoy a los jóvenes que se siguen sintiendo marxistas y socialistas acerca de aquellas personas de la propia tradición en las cuales la ética y la política han ido más unidas, estoy seguro de que, en cualquier país del mundo, la respuesta sería la misma: Antonio Gramsci y Ernesto Che Guevara.

El que desde experiencias y vivencias muy distintas haya hoy una coincidencia tan grande de opiniones, por encima incluso de las diferencias generacionales, se debe a algo que conviene subrayar por obvio que sea: más allá de las diferencias culturales, lo que se aprecia y se valora en Gramsci (como en Guevara) es la coherencia entre su decir y su hacer. Por eso al cabo de los años podemos seguir considerando a ambos, con verdad, como ejemplo vivo de aquellos ideales ético-políticos por los que combatieron.

¿Qué es lo que hace de Gramsci un personaje tan universalmente apreciado en estos tiempos difíciles para el ideario comunista? Que siendo, como era, un dirigente se entregó a la realización de la idea comunista como uno más, en el marco de un proyecto colectivo para el que la reforma moral e intelectual pasa, entre otras cosas, por intentar hacer del "yo" un "nosotros".

Esto suena a idealismo moral y trae a la memoria la fórmula del imperativo categórico kantiano. Conviene, por tanto, preguntarse en qué sentido es el de Gramsci un idealismo moral y en qué se diferencia su punto de vista marxista del kantiano.

El proyecto de Gramsci se puede entender, desde nuestro presente, como un continuado esfuerzo por hacer de la política comunista una ética de lo colectivo.

Gramsci no escribió ningún tratado de ética normativa. Él no era un filósofo académico ni un político corriente especialmente preocupado por la propia imagen. Dedicó muy pocas páginas a aclarar su propio concepto de la ética. Como otros grandes filósofos de la praxis, habló y escribió poco de ética. Pero dió con su vida una lección de ética. Una lección de ética de esas que quedan en la memoria de las gentes, de esas que acaban metiéndose en los resortes psicológicos de las personas y que sirven para configurar luego las creencias colectivas. Que las ideas cuajen en creencias, en el marco de una tradición crítica y con una identidad alternativa a la del orden existente, que se prefigura ya en la sociedad dividida: tal fue la aspiración de Gramsci desde joven.

Al hablar de la relación entre ética y política hay dos aspectos igualmente interesantes sugeridos por la palabra escrita y por el hacer de Gramsci. Uno de estos aspectos se plantea al preguntarnos acerca de la forma en que él mismo vivió la relación entre política y moralidad. El otro asunto interesante brota al preguntarse cómo reflexionó Gramsci acerca de la relación entre el ámbito de la ética y el ámbito de la política y qué propuso a este respecto desde esa reflexión.

Pocas veces se han tratado juntos estos dos aspectos en la ya inmensa literatura gramsciana. Creo que Aldo Tortorella acierta al afirmar que es importante atender a las dos cosas (y suscitar una discusión sobre el resultado de pensar las dos cosas a la vez). Por una razón tan sustantiva como práctica: para superar la distancia, e incluso la separación, que se suele producir entre los estudios biográficos y los estudios técnico-académicos que se centran en los conceptos básicos de los Quaderni del carcere. Pues las consecuencias de dicha distancia suelen ser: la afirmación, por una parte, de la coherencia ética de una vida ejemplar, y la insatisfacción, de otra parte, ante la teorización gramsciana de la relación entre ética y política por comparación con otros autores, académicos o no, contemporáneos suyos.

Cuando se estudia paralelamente la lección personal de ética en la vida de Gramsci y su reflexión acerca de la relación entre ética y política se llega a la conclusión de que el legado gramsciano puede resumirse en tres puntos: idealismo moral, primacía de la política entendida como ética de lo colectivo y revisión historicista y realista del imperativo categórico kantiano.

Idealismo moral

Piero Gobetti, el gran humanista y liberal italiano, nos ha dejado un retrato del joven Gramsci en el que destaca su "fervor moral", su "escepticismo pesimista" y su "insaciable necesidad de ser sincero". Ahí está la clave para entender lo que fue el joven Gramsci. Quienes en aquellos años le acusaban de voluntarismo y de idealismo no llegaron, sin embargo, a captar la diferencia que hay entre el idealismo de las "almas bellas" y el idealismo moral revolucionario del pensador y hombre de acción que se compromete en la política colectiva. Esa diferencia se puede expresar, muy sencillamente, con una frase pronunciada por el gran científico y moralista del siglo XX, Albert Einstein, a propósito de Walter Rathenau:

" Ser idealista cuando se vive en Babia no tiene ningún mérito.
Lo tiene, en cambio, y mucho, seguir siéndolo cuando
se ha conocido el hedor de este mundo".

El idealismo moral positivo del joven Gramsci es del segundo tipo, es el idealismo del hombre que sabe que no vive en el país de las maravillas sino en un "mundo grande y terrible", que conoce el hedor de este mundo dividido, de este mundo de las desigualdades, y que lucha por cambiarlo a pesar del pesimismo de la inteligencia. Ese es el idealismo moral que corresponde a una época histórica dominada por el nihilismo. Hace ya algunos años el crítico e historiador británico del arte, John Berger, nos proponía un ejercicio tan sugestivo como lo es el de atravesarse a pensar un marxismo trágico en el que, por así decirlo, Marx se pone a leer comprensivamente a Leopardi, sin por ello perder la pasión transformadora que en su día le llevó a escribir la onceava tesis sobre Feuerbach. Y no es casual el que ahora el propio John Berger pueda dar ánimos al subcomandante Marcos hablándole de Gramsci en una hermosa carta publicada en "Le Monde Diplomatique".

Un punto de vista neomaquiaveliano

La clave para entender la política como ética de lo colectivo que Gramsci practicó en su vida está en la doble comparación que ha ido estableciendo en las notas de los Cuadernos de la cárcel entre filosofía de la praxis y maquiavelismo, de un lado, e historicismo marxista e imperativo categórico kantiano, de otro.

La búsqueda de un equilibrio entre ética privada y ética pública (o sea, entre ética y política como ética de lo colectivo) se lleva a cabo en Gramsci a través de una crítica paralela del maquiavelismo corriente y del marxismo vulgar. En ambos casos la degradación del punto de vista original, de Maquiavelo y de Marx, consiste, por así decirlo, en la confusión de la moral política con la moral privada, de la política con la ética.

La gran contribución de Maquiavelo consiste, para Gramsci, en haber distinguido analíticamente la política de la ética. Y en haberlo hecho no sólo, o no principalmente, en beneficio del Príncipe, sino en favor de los de abajo. De ahí su republicanismo. Pero ¿supone esta distinción un desprecio de la ética? En absoluto. Esa derivación es consecuencia de una mala lectura de Maquiavelo favorecida precisamente por los competidores históricos del maquiavelismo, empezando por los jesuitas. El uso actual peyorativo, vulgar, pero interesado, de la palabra "maquiavelismo" reduce la política a la imposición de la razón de estado con desprecio de todo principio ético. Pero Maquiavelo no es el "maquiavelismo" vulgar o inventado. En Maquiavelo no hay una aniquilación de la moral por la política, sino una distinción analítica, metodológica, entre moral y política que no niega toda moral. En él se afirma la necesidad de otra moral, de una moral distinta de la dominante, cristiano-confesional (que es lo que hace impracticable la política laica).

Se puede decir, en suma, que lo que Maquiavelo establece es una relación entre ética y política más próxima a la concepción de los antiguos, para los cuales la política era también, como conocimiento y como práctica, más fundamental que la ética. Esto, que es obvio para todo lector culto de las obras de Aristóteles, queda olvidado o disfrazado en la versión vulgar, corriente, del maquiavelismo.

De la misma manera que la distinción analítica, maquiaveliana, entre ética y política (con la consiguiente denuncia de una ética, concreta, históricamente determinada, que no

permite desarrollarse a la política como "ética pública") acabó dando lugar a la versión vulgar del maquiavelismo, así también la denuncia marxiana de la doble moral burguesa, de los falsos deberes y de las obligaciones hipócritas (con la consiguiente propuesta de una política revolucionaria, de una ética pública laica) ha acabado a veces en una confusión: de un lado el politicismo (que se desliza desde la negación de la universalidad de los valores hacia el escepticismo ético absoluto), y , de otro, la politización de los viejos valores tradicionales del conformismo, en el marco del propio partido político, con lo que se tiende a situar a los amigos políticos más allá de la justicia. Pero esto último es para Gramsci característico de las sectas o de las mafias en las que lo particular (la amistad y la fraternidad propia del ámbito privado) se eleva a universal y no se distingue entre el plano de la moral individual y el plano del quehacer político, entre ética y política.

Esta parte de la reflexión de Gramsci me parece interesantísima y de mucha actualidad. Por varias razones. Desde el punto de vista historiográfico, por lo que tiene de recuperación de Maquiavelo, de afirmación del carácter "revolucionario" del "maquiavelismo" auténtico, frente a sus críticos interesados. Desde el punto de vista de la teoría política, porque contribuye a elevar el principal descubrimiento de Maquiavelo a sentido común ilustrado: esto es lo que permite hablar con propiedad de una cultura política nacional-popular a la altura de los tiempos. Desde el punto de vista de la evolución histórica del marxismo, porque conduce a una ampliación del concepto maquiaveliano de la relación entre ética y política, a la idea del "príncipe moderno" como intelectual colectivo, que tiene que distinguir también, analíticamente, entre ética y política en su seno.

Pero hay más. Esta parte de la reflexión gramsciana, basada en la comparación entre maquiavelismo y marxismo, permite pensar con provecho en uno de los grandes asuntos de la vida pública contemporánea, el de la relación entre política y delito. Es conocida la atracción que se siente, particularmente en momentos malos, en momentos de crisis de la política, por el "comunitarismo" tradicional de las mafias. También es conocida la tendencia, en los casos de corrupción política, tan repetidos hoy en día en las democracias oligárquicas, a poner a los propios (a los amigos políticos del propio partido) más allá de la justicia, exigiendo que se trate a éstos en la arena política como los trataríamos en familia. Aquella atracción y esta tendencia juntan el atávico moralismo que niega jurisdicción a la justicia de los hombres cuando se trata de "los nuestros" y el moderno moralismo sectario que retrotrae el juicio sobre los delitos públicos de los

políticos a la comparación interesada sobre la moralidad privada de los individuos ("la moralidad de los nuestros está fuera de toda duda y por encima de lo que decidan los tribunales", se suele decir en tales casos). Pues bien, la reflexión gramsciana fundamenta la distinción, hoy tan necesaria, entre "hermandad mafiosa" y "fraternidad política".

Revisión del imperativo kantiano

Gramsci se ha ocupado por lo menos dos veces del imperativo categórico kantiano.

En la primera ocasión rechaza el imperativo categórico kantiano con un argumento fuerte frente al cosmopolitismo universalista ilustrado: la máxima de Kant, según la cual hay que obrar de forma tal que la propia conducta pueda convertirse en norma para todos los hombres en condiciones semejantes, presupone una sola cultura, una sola religión, un conformismo mundial, cuando en la realidad no hay condiciones semejantes. Esta crítica apunta hacia el lado débil del proyecto moral ilustrado: su pretensión de universalidad valorativa por encima de las diferencias histórico-culturales.

De acuerdo con esta crítica gramsciana, el principio kantiano del imperativo categórico conduce a una absolutización o generalización de las creencias históricamente dadas. Pero no se puede aceptar el intento de una fundamentación absoluta de la moral; para fundamentar una ética de la libertad hay que partir del análisis histórico. Marx proporciona un criterio: la sociedad no se plantea tareas para cuya solución no existan ya las condiciones. El historicismo implica, por tanto, la admisión de cierto relativismo cultural y éste, a su vez, implica el reconocimiento crítico de la existencia de principios morales distintos en contextos culturales diferentes. Se podría decir, pues, que no hay una ética universal: hay éticas vinculadas a historias, tradiciones y culturas diferentes.

A partir de ahí se abren dos posibilidades: o prospectar una ética de mínimos, una filosofía moral mínima, basada en el diálogo, la comunicación, el consenso y la reducción de los principios morales diferentes a un mínimo común denominador (que es, en lo sustancial, el proyecto liberal) o reproponer la "herejía del liberalismo" que fue el marxismo de Marx contemplando, en ese marco, el ideal moral kantiano como una idea-límite, como una idea reguladora que sólo dejaría de ser utópica en otra sociedad, en la sociedad regulada. Gramsci ha seguido el segundo camino.

Cuando, unos meses después, Gramsci se ocupa de nuevo, en los Cuadernos, del imperativo categórico kantiano concluye el paso preguntándose explícitamente por la duración temporal de las éticas y por los criterios para saber si una determinada conducta moral es la más conforme a un determinado estadio de desarrollo de las fuerzas productivas. El contexto en que se hace la pregunta indica que la preocupación principal de Gramsci era precisamente el criterio de validez temporal del materialismo histórico en el plano de la ética pública. ¿Quién decide acerca de la validez de los comportamientos morales históricamente condicionados? Gramsci rechaza sucesivamente que esto pueda decidirse aduciendo la moral natural, el artificio o convencionalmente. Para él no hay Papa laico ni oficina competente ad hoc. Lo único que cabe a este respecto es el choque mismo de pareceres discordantes. Eso forma parte de la lucha por la hegemonía cultural.

Ahora bien, ni la afirmación de la distinción maquiaveliana, que es analítica, entre ética y política, ni la negación de la existencia de un principio ético universal en el sentido kantiano, ni la crítica de la doble moral característica de la cultura burguesa realizada por Marx tienen como implicación para Gramsci la defensa de una política ajena a la ética o la postulación de un relativismo ético absoluto, del tipo "todo vale según las circunstancias". Gramsci afirma que no puede haber actividad política permanente que no se sostenga en determinados principios éticos compartidos por los miembros individuales de la asociación correspondiente. Son estos principios éticos los que dan compacidad interna y homogeneidad para alcanzar el fin. Y ahí vuelve la distinción entre mafia (o secta) y partido político.

Lo que diferencia una mafia o una secta del "intelectual colectivo", del "príncipe moderno" o del partido de nuevo tipo, es precisamente su diferente concepción de los principios y fines universales. Mientras que en la mafia la asociación es un fin en sí mismo y la ética y la política se confunden (porque el interés particular es elevado a universal), el partido, como príncipe moderno, como vanguardia o intelectual colectivo, no se pone a sí como algo definitivo, sino como algo que tiende a ampliarse a toda la agrupación social: su universalismo es tendencial. En él "la política es concebida como un proceso que desembocará en la moral, es decir, como un proceso tendente a desembocar en una forma de convivencia en la cual política y, por tanto, moral serán superadas ambas". La política misma se concibe como un proceso que, una vez superada la demediación

humana, desembocará en la moral. Mientras tanto, es la crítica y la batalla de ideas lo que decide acerca de la mejor forma del comportamiento moral de las personas implicadas. No hay comunión laica de los santos.

¿Qué concluir del análisis de estos fragmentos de Gramsci sobre la relación entre ética y política?

Si se pone el acento en la comparación con el imperativo moral kantiano habría que decir que el historicismo de Gramsci corrige de manera realista el idealismo moral para acabar proponiendo una nueva formulación sociohistórica que da la primacía a la política sobre la ética. El nuevo imperativo ético-político suena así: "La ética del intelectual colectivo debe ser concebida como capaz de convertirse en norma de conducta de toda la humanidad por el carácter tendencialmente universal que le confieren las relaciones históricamente determinadas". No se trata, pues, de la negación de la universalidad, sino de la reafirmación de la universalidad tendencialmente posible en un marco histórico dado, concreto. Esto indica que el acento, respecto del imperativo categórico de Kant, ha sido de nuevo desplazado del individuo a la colectividad, a la asociación.

En el fondo esta idea de Gramsci prolonga e innova una concepción antigua, clásica, de la relación entre ética y política: la concepción griega, aristotélica. Pero es también una prolongación innovadora del concepto de la relación entre ética y política de los orígenes de la modernidad crítica, republicana: la extensión del concepto maquiaveliano en el sentido más auténtico; un concepto que tiene como punto de partida la crítica radical de la doble moral característica de la cultura burguesa pensando explícitamente en los de abajo; un concepto de la relación entre ética y política que da la primacía a lo político porque considera necesario e inevitable la participación del individuo ético en los asuntos colectivos, en los asuntos de la ciudad, de la polis.

Admitida la separación de hecho entre ética y política, el individuo aspira a la coherencia, a la integración de la virtud privada y de la virtud pública con la consideración de que aquélla sólo puede lograrse en sociedad y, por tanto, políticamente. Pero con respecto de la concepción clásica y neomaquiaveliana de la relación entre ética y política Gramsci añade la conciencia de la división permanente en la sociedad en clases. Y con respecto al imperativo moral kantiano Gramsci añade la conciencia historicista del relativismo cultural.

Luego deriva coherentemente de ambas cosas la afirmación de que la aproximación entre ética privada y política (entendida como ética de la polis) sólo puede lograrse plenamente en un orden nuevo, en una sociedad alternativa, regulada, en la que tal división haya sido superada.

¿Qué hacer mientras tanto? Mientras tanto, la tendencia del individuo comunista a la universalización de la propia conducta moral tendrá que cargar siempre con la cruz de la contradicción a la que le obliga la existencia de una sociedad dividida. Y es en ese punto donde se entrecruzan la lección ética que fue la vida del ciudadano llamado Gramsci con la reflexión teórica de los Cuadernos que se lleva a cabo simultáneamente. Como la comunión laica de los santos es imposible en este mundo y como mientras llega la reunificación de política y moral hay que actuar acordando medios y fines, el individuo comunista tiene que hacer ya su propia reforma moral e intelectual. El marco sociocultural para ello es para Gramsci el partido, el intelectual colectivo, el príncipe moderno. Pero en su seno, y en la batalla de ideas subsiguiente, hay, por así decirlo, una forma defendible de individualismo positivo que aspira a prefigurar un tipo de moralidad propio de la sociedad alterativa. El que Gramsci defiende no siempre es explícito, pero se puede explicitar a partir de lo que dejó dicho en muchas de las cartas contemporáneas de los Cuadernos. Este individualismo positivo consiste en prospectar y practicar una revolución de la vida cotidiana a partir de la reflexión (sólo esbozada) acerca de la relación entre el mundo de la política y el mundo de los afectos.

