

Gramsci para rojos nepantla o perplejos

Francisco Fernández Buey. *La Insignia.*

I.

Pensad
cuando habléis de nuestras debilidades
también en el tiempo tenebroso
del que os habéis librado.
Porque nosotros anduvimos
cambiando más de tierra que de zapatos
por la guerra de clases, desesperados,
cuando sólo había injusticia y ninguna rebelión.

Y sin embargo sabemos:
también el odio contra la bajeza
tuerce los rasgos
también la cólera contra la injusticia
enronquece la voz.
Sí, nosotros,
que queríamos preparar la tierra para amistad
no pudimos ser amistosos.

-Bertolt Brecht, *A los por nacer-*

Coherencia entre el decir y el hacer

Antonio Gramsci ha sido el comunista marxista más original del período de entreguerras y, probablemente con Guevara, el más apreciado internacionalmente de los comunistas marxistas que vivieron en el siglo XX. El historiador británico Eric Hobsbawm recordaba hace unos cuantos años que, durante la década de los ochenta, Antonio Gramsci se había convertido en el pensador italiano más repetidamente citado en las publicaciones mundiales de humanidades y ciencias sociales.

Sin duda, esto último tiene una explicación. Se debe, en primer lugar, a que su biografía conmueve a toda persona sensible; y, en segundo lugar, al gran interés que despertaron en muchos países del mundo tres colecciones de escritos suyos: las intervenciones políticas y político-culturales de los años 1916 a 1926; los treinta y tres cuadernos que redactó durante el largo período carcelario al que fue condenado por el fascismo mussoliniano, conocidos como *Quaderni del carcere*; y al más de medio millar de cartas que envió a familiares y amigos, entre 1927 y 1937, desde aquellas prisiones y desde las clínicas por las que tuvo que pasar ya al final de su vida.

Si preguntáramos hoy a los más jóvenes de quienes se siguen sintiendo marxistas y comunistas 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. Si seguimos preguntando, la lista seguramente se haría más larga. Pero empezaría ya las dudas y, con ellas, las discusiones partidistas. Sobre Gramsci y sobre Guevara no hay dudas. Y cuando todavía algunas dudas puntillosas o malevolentes se expresan sobre ellos en los medios de comunicación interesados, éstas no suelen durar.

Pero, por otra parte, un joven europeo que quiera hoy leer a Gramsci con calma y dedicación puede encontrarse con el problema de que sus obras no estén disponibles en las principales librerías. Incluso en Italia, el país de Gramsci, ha habido paradójicamente un momento, a finales de la última década, en que no se podía encontrar en librerías la principal edición de escritos gramscianos, la edición crítica de los *Quaderni del carcere* preparada en la década de los setenta por Valentino Gerratana y publicada por la editorial Einaudi. Hizo falta una campaña internacional de estudiosos gramscianos para paliar esa situación. Y en otros países europeos en los que Gramsci se ha leído bastante, por ejemplo en España, tampoco es fácil encontrar hoy en día en librerías ediciones de los escritos de Gramsci.

Esta situación paradójica se explica por la desconfianza que, por lo general, suscitan en los últimos años los términos "comunista" y "marxista". Lo cual tiene, evidentemente, su repercusión en la industria de la cultura y en el mercado del libro. Cuando algo suscita desconfianza todo aquello que tenga que ver con ese algo, independientemente de su valor, se ve afectado. Y si Gramsci ha sido, como fue, un comunista marxista es lógico que los jóvenes, que han sido educados ya en la desconfianza y en el desprecio por todo lo que representó el comunismo marxista, tengan de entrada una cierta prevención ante su obra.

Ante situaciones así suele ser inútil tratar de adoctrinar a los más jóvenes desde las alturas del conocimiento de quien sabe que Gramsci es ya un "clásico" y que la lectura de los clásicos debería ser obligatoria. Como dijo el poeta, lo peor es creer que se tiene razón por haberla tenido. No hay clásicos obligatorios Y menos en una época posmoderna en la que los "clásicos" de tu canon tiran de la barba a los clásicos de mi canon y unos y otros son puestos en cuarentena por los clásicos del canon del de más allá. Siempre ha habido clásicos *inactuales* y situaciones en las que tal o cual pensador adquiere la categoría de clásico que tiempo atrás no tenía. Montaigne, por ejemplo, no solía estar entre los clásicos casi obligatorios hace unas décadas; hoy lo está. Karl Kraus, el autor de *Los últimos días de la humanidad*, pronto será un clásico *obligatorio* si la idea de que hay "guerras preventivas humanitarias" cuaja en este inicio de siglo y de milenio, como parece que está cuajando por imposición de la Compañía del Gran Poder.

Así pues, para entrar hoy en día en la vida y la obra de Antonio Gramsci, tanto más si no se es comunista y marxista y no se está, por tanto, ya bien predisuesto, hace falta un esfuerzo suplementario. Hacen falta afición a la memoria histórica, una cierta sensibilidad sentimental y un poco de espíritu compasivo, de piedad ante la tragedia del hombre en su historia. Tres cosas que, por cierto, cotizan a la baja en el mercado de valores. Por eso creo que la mejor manera de captar la benevolencia de un lector así es releer juntos los versos de Bertolt Brecht en el poema dedicado a los que vendrán, a los por nacer, a los hombres del futuro, que van a servir de lema a esta noticia de Gramsci. Aquellos versos están escritos por los años en que Antonio Gramsci sufría en las cárceles de Mussolini y expresan muy bien lo que ha sido el sentir de los revolucionarios de la época.

El que desde experiencias y vivencias muy diferentes, y durante muchos años, haya habido una coincidencia tan grande de opiniones sobre Gramsci (y sobre Guevara) se debe a algo que debemos subrayar enseguida por obvio que sea: lo que, más allá de las diferencias culturales, se aprecia y se valora en Gramsci (y en Guevara) es la coherencia entre su decir y su hacer. Por eso al cabo de los años se les puede seguir considerando, con verdad, como ejemplo vivo de aquellos ideales ético-políticos por los que combatieron.

¿Qué es lo que hace de Gramsci un personaje tan apreciado por las personas sensibles en estos tiempos difíciles para el comunismo y para los marxismos? Que siendo, como era, un dirigente se entregó a la realización de su idea, de su proyecto, como uno más, sin ponerse a sí mismo como excepción de lo que preconizaba ni intentar racionalizar ideológicamente, como hicieron otros, la excepcionalidad del yo mismo que se quiere colectivo, que se quiere un nosotros. Para valorar suficientemente esta aproximación entre el yo y el nosotros en la persona llamada Gramsci sólo hay que fijarse en su forma de entender la relación entre el filosofar espontáneo ("todos los hombres son filósofos", escribió) y filosofía en sentido técnico (reflexión crítica particularizada acerca de las propias prácticas, de las propias concepciones del mundo), o en su forma de entender la relación entre intelectuales en sentido restringido, tradicional, y lo que él llamó "el intelectual colectivo" (una expresión que, por supuesto, no tiene nada que ver con la trivialidad mediática del "intelectual orgánico" sin pensamiento propio).

Sólo a un hombre que se ofrece a los otros como parte orgánica de un ideal y de una entidad colectivas, y que cumple con su vida esta promesa, se le puede ocurrir la idea de que el partido político de la emancipación es *un intelectual colectivo* en el que el intelectual tradicional por antonomasia, en vez de quedar diluido o ser sobredimensionado, queda convertido en intelectual productivo, en intelectual que produce junto a los otros, junto a los trabajadores manuales que quieren liberarse. Porque de un hombre así se puede decir que ha renunciado a lo que es más característico del intelectual tradicional: su apego al privilegio social, su proximidad a la corte, al palacio, a los mercaderes del templo. Una de las aportaciones más interesantes de Gramsci en este ámbito fue, justamente, la propuesta de superar *en el partido laico* el tipo de relación (unilateral y unidireccional) entre "clérigos" y "simples" que ha sido característica de la iglesia católica y que, en gran medida, han heredado y secularizado casi todos los partidos políticos de la modernidad.

Sólo a un hombre que da más importancia al filosofar entendido como reflexión sobre las propias prácticas y tradiciones que a las filosofías académicas, y que, además, se pone al servicio de los otros para elevar la filosofía espontánea a ilustrado sentido común de los más, se le puede ocurrir la idea (en principio ajena al especialista, al experto o al licenciado en filosofía) de que todos los hombres son filósofos. Porque un hombre así ha renunciado a su privilegio como filósofo técnico en favor de otro tipo de filosofar, de un filosofar con punto de vista que se propone explícitamente ayudar a la colectividad de los de abajo.

Sólo a un hombre que ha asumido el conflicto entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad como una cruz con la que hay que cargar necesariamente en una sociedad dividida, sin aspavientos olímpicos ni pretensiones elitistas, se le puede ocurrir la idea de que un día la política y la moral harán un todo al desembocar la política en la moral. Porque un hombre así, aunque diga sentirse aislado y repita una y otra vez que él es y se siente como una isla en la isla, está en realidad comunicando a los demás, a sus interlocutores y a sus lectores, que, a pesar de su psicología, de su carácter o de su estado de ánimo, quiere ser, con ellos, un continente.

Por todo eso, y desde nuestro presente, el proyecto de Gramsci se puede entender como un continuado esfuerzo por hacer de la política (comunista) una ética de lo colectivo.

Gramsci no escribió ningún tratado de ética normativa. No era un filósofo académico ni un político al uso especialmente preocupado por la propia imagen. Tampoco puso las páginas de su obra luminosa bajo el rótulo con el que el asunto suele enseñarse en las universidades: "filosofía moral y política". Dedicó muy pocas páginas a aclarar su propio concepto de la ética. Como tantos otros grandes, habló y escribió poco de ética. En realidad sólo lo hizo, polémicamente, cuando entendió que se estaba confundiendo la política con la politiquería, la política en el sentido noble de la palabra con el hacer sectario o mafioso. Dio con su vida una lección de ética. Una lección 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*: tal fue la aspiración de Gramsci desde joven, 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.

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, sobre todo en los años de la cárcel cuando, enfermo, se negó a pedir la gracia a Mussolini. 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. Este es un tema, que en sus términos modernos, los propios de una conciencia desencantada ya incluso de las otras formas de hacer política, se planteó unos años antes Max Weber. Gramsci, como historicista, lo trató de otra manera, dialogando con Maquiavelo y con Kano, pero siempre con el pensamiento puesto en los problemas específicos, concretos, de su presente.

Pocas veces se han abordado juntos estos dos aspectos en la ya inmensa literatura gramsciana. Pero, a pesar de ello, es importante atender a las dos cosas y suscitar una discusión sobre el resultado de pensar las dos cosas a la vez. Lo es por una razón tan sustantiva como práctica: para superar la distancia, e incluso la separación, que se suele producir, a propósito de Gramsci, 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 esta separación de asuntos suelen ser, por una parte, el reconocimiento de la coherencia ética de una vida que se juzga ejemplar, y, por otra, la insatisfacción ante la teorización gramsciana del vínculo existente entre ética y política, sobre todo por comparación con otros autores, académicos o no, que fueron contemporáneos suyos.

El lugar al que conduce esta separación de planos en los ambientes intelectuales es conocido. Lo diré de la forma más drástica posible. Conduce, en lo que hace a la valoración de Gramsci, a un juicio muchas veces escuchado en estos últimos años, del siguiente tenor: "He aquí alguien a quien podemos considerar como un ejemplo de coherencia moral en el marco de la tradición comunista y que, sin embargo, hizo de su vida una tragedia y contribuyó a la tragedia de otros porque no fue realista, porque no supo pensar a fondo precisamente la relación entre lo ético y lo político".

Quisiera decir enseguida, para evitar cualquier equívoco, que no comparto esta derivación intelectualista a propósito de Gramsci y que considero que la tragedia

vital del hombre Antonio Gramsci (como la de algunos otros comunistas de su época) tiene que entenderse, en parte, como expresión de su circunstancia: del más general drama del comunismo occidental en un "siglo de extremos" (Hobsbawm) en el que muchas personas, en la Europa occidental, tuvieron que vivir, sabiéndolo, como "revolucionarios sin revolución", sin esperanza pero con convicciones o sin más esperanza que la que brota del grito de los desesperados; y, en parte también, claro está, como resultado de una personalidad particularísima: escéptica pero volitiva, irónica pero intransigente, tan práctica en lo cotidiano como inclinada, a veces hasta la neurosis, hacia el puntillismo en las relaciones sentimentales. De todo ello hay muestras suficientemente expresivas en la correspondencia del propio Gramsci y en los testimonios que han dejado quienes le conocieron en vida.

Es cierto que, en la exposición de su proyecto, Gramsci ha acentuado la dimensión estrictamente política, tanto en las luchas sociales en las que participó como cuando hizo análisis o propuso hipótesis teóricas. Pero esto no quiere decir que su proyecto fuera politicista o que infravalorara la ética. Sintomáticamente, siempre presentó sus propias convicciones como haciendo parte de un proyecto ético-político; y en ese sentido hay que entender también su propuesta, reiterada, de reforma moral e intelectual, que es consustancial al mismo.

II.- Idealismo moral

Antes de ser detenido y encarcelado por el fascismo mussoliniano, entre el comienzo de la primera guerra mundial y noviembre de 1926, Antonio Gramsci había desarrollado una intensa actividad como crítico de la cultura y hombre político revolucionario en Turín, Moscú, Viena y Roma. Testimonio de aquella vida de febril dedicación a la política alternativa, a la causa del socialismo y del comunismo (en una Europa que se debatía entre la guerra y la revolución), son los seis volúmenes en que han sido agrupados los escritos gramscianos de esa época. En 1921, cuando se fundó en Livorno el Partido Comunista de Italia, Antonio Gramsci era conocido sobre todo como teórico de la experiencia sociopolítica alternativa más interesante del siglo XX en la península, la experiencia de los consejos de fábrica torineses que habían llegado a ocupar por algún tiempo las instalaciones de la empresa FIAT.

Entre 1919 y 1922 Gramsci escribió un considerable número de piezas políticas notables en los periódicos socialistas y comunistas de la época, en *Il grido del popolo*, en *La città futura*, en *Avanti*, y, sobre todo, en *L'Ordine Nuovo*, semanario del que fue animador y director. En *L'Ordine Nuovo* semanal Gramsci hizo un periodismo político nuevo: informado, culto, polémico y veraz a la vez; un periodismo político que fue apreciado no sólo en los medios socialistas, sino también entre liberales y libertarios de Turín. La fama de *L'Ordine Nuovo* traspasó fronteras y llegó, por ejemplo, a España, donde Joaquín Maurín escribía ya sobre Gramsci por aquellos años.

Aquel Gramsci joven, muy espontáneo en la consideración de la actividad política, calificado de bergsoniano, de soreliano y de voluntarista por algunos de sus compañeros de entonces, fue idealista en lo moral, y un duro crítico de los sindicatos existentes (a los que consideraba parte de la cultura establecida bajo el capitalismo).

He dicho idealista en lo moral y duro crítico de los sindicatos existentes. Y quiero subrayar aquí estas dos cosas porque ahora, como entonces, se suele despreciar de manera displicente el idealismo moral y se tiende a descalificar (diciendo que no

son de izquierda, o que hacen el juego a la derecha política) a aquellas personas que, yendo contra la corriente, se atreven a criticar las actuaciones entreguistas u oportunistas de las direcciones sindicales. La verdad histórica es justamente lo contrario de lo que a este respecto se lee habitualmente en nuestros medios de intoxicación de masas: como todos los grandes revolucionarios que en el mundo han sido (empezando por Marx), Gramsci criticó a los sindicatos establecidos, postuló su renovación política y teorizó otras formas de organización y actuación de los trabajadores, en particular los consejos de fábrica.

Piero Gobetti, un gran humanista y liberal italiano de los de verdad, no de los que ahora se llaman neoliberales, nos ha dejado este sugerente retrato del joven Gramsci, teórico de los consejos de fábrica:

Gramsci ha dividido su actividad entre los estudios y la propaganda política. Es curioso que se haya visto absorbido por la política cuando en la Universidad se contentaba con agudas y sutiles investigaciones de glotología. [...] Le animaba y le anima un gran fervor moral, un tanto desdeñoso y pesimista, por lo que cuando se habla con él por primera vez da la impresión de que tiene una visión escéptica de la vida. [...] Intransigente, hombre que toma partido, a veces de forma casi feroz, es crítico también con los propios compañeros, y no por polemizar en lo personal o en lo cultural, sino por una insaciable necesidad de ser sincero.

"Fervor moral", "escepticismo pesimista" e "insaciable necesidad de ser sincero". Ahí está la clave para entender lo que fue el joven Gramsci. Quienes en su época le acusaban de voluntarismo y de idealismo no llegaron 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 su contemporáneo 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, que conoce ya el insoportable hedor de este mundo dividido, de este mundo de las desigualdades, pero que, a pesar de ello, aspira primero a crear un "club de vida moral" y dedica luego la mayor parte de su tiempo a la reforma moral e intelectual de sus contemporáneos.

En relación con esto hay al menos cinco aspectos de la obra escrita por Antonio Gramsci entre 1916 y 1926 a los que conviene atender con algún detalle. El primero es su noción de "cultura". El segundo, su noción de "utopía". El tercero, su particular interpretación de la revolución rusa de 1917. El cuarto, su argumentación en favor de los consejos de fábrica. Y el quinto, su análisis de la cuestión meridional en Italia.

Cultura

En 1916 Gramsci tenía 25 años y el alma dividida entre la filología (los estudios de historia de la lengua y la literatura italianas) y el periodismo político. Estaba ya en el partido socialista italiano. Italia había entrado en la guerra y la posición a adoptar ante la guerra dividía a los socialistas en toda Europa. También en Italia. Gramsci había tenido inicialmente, en 1914, una posición muy particular a este

respecto: era partidario de la neutralidad, pero no de una neutralidad cualquiera, "absoluta" (posición adoptada por la dirección del partido socialista italiano ante la guerra), sino de una neutralidad "activa y operante". En eso había coincidido parcialmente con uno de los representantes más activos del ala izquierda o maximalista del partido socialista italiano hasta 1914, Benito Mussolini. La expresión misma "neutralidad activa y operante" es suya, aunque pronto la sustituyó por la crítica despiadada de toda neutralidad y la defensa activa del intervencionismo.

Como en Alemania y como en Inglaterra, la evolución de la guerra europea provocaba, también en Italia, de un lado fervores patrióticos y de otro antimilitarismos radicales. En 1914 Gramsci estaba en medio, dividido. Pronto Mussolini dejó el partido socialista y empezó a defender la expansión militar italiana (en Albania, en África, en la frontera con Austria): un nacionalismo que tenía entonces la particularidad de presentarse como antiburgués, anticapitalista, antiliberal y antiparlamentario; un nacionalismo que se expresaba con palabras muy parecidas a las que empleaban los socialistas revolucionarios, e incluso los anarquistas (1), pero que, a diferencia de lo que decían éstos, exaltaba la milicia y las virtudes patrióticas. Esto no es tan inhabitual en el momento, en ese momento de guerra. Una evolución parecida sufrieron algunos de los más conocidos exponentes del movimiento futurista italiano, empezando por Marinetti, que escribía poemas glorificando la guerra y la belleza de las armas y que al mismo tiempo quería dirigirse a los obreros de las fábricas porque estaba fascinado por el mundo de las máquinas y de la producción en cadena. Ahí hay que ver uno de los orígenes profundos, sociocultural, de lo que luego, al acabar la guerra y fracasadas las tentativas revolucionarias, con la crisis del sistema liberal, acabaría siendo el fascismo de estado, el fascismo institucional.

Gramsci, que estaba interesado al mismo tiempo por las manifestaciones vanguardistas de la alta cultura italiana del momento (el teatro de Pirandello, el futurismo) y por la cultura popular, siguió en esos años otro camino. Gramsci era entonces un internacionalista en lo político, pero con profundas raíces sardas. Aunque vivía en Turín y empezaba a sentirse vinculado al movimiento obrero torinés, mantenía al mismo tiempo relación con varios de los exponentes del movimiento autonomista de la isla de Cerdeña. Según dice en una carta escrita años después, por entonces había hecho suyo el eslogan de este movimiento autonomista: "Al mar con los continentales" (es decir, autonomía respecto de los italianos de la Península). Debe tenerse en cuenta que éste era un autonomismo de pobres, de gentes del sur, que se consideran abandonados y explotados por la administración central romana (algo parecido a lo que representó el autonomismo canario respecto de los "godos" peninsulares).

En aquel momento histórico la línea divisoria entre autonomismo e independentismo no estaba clara, y lo que separaba, en Italia, al norte industrial del sur campesino era fundamentalmente la cuestión social, las grandes diferencias existentes en el modo de vida. El joven Gramsci era, pues, un socialista internacionalista que se sentía isleño e inmigrante. Y es desde esa perspectiva desde la que reflexiona sobre socialismo y cultura. Aspiraba a una cultura que fuera a la vez "cultura", por así decirlo, y popular. Popular quiere decir, en este contexto, propia de las clases populares (del proletariado y de los campesinos pobres). Gramsci pensaba, además, que la aculturación, la formación cultural, es parte sustancial de la reforma moral, que es la cultura lo que nos hace mejores moralmente.

Cultura es un concepto polimorfo y resbaladizo todavía hoy. Ya en 1916 hay varios conceptos de cultura en competición, y no sólo en la sociedad italiana. Como

Gramsci quiere a la vez una cultura "cultura" y autónoma, propia de los de abajo, vuelve los ojos hacia el lugar clásico en que se ha planteado históricamente esa aspiración: el paso de la Ilustración al Romanticismo. Y al elaborar su concepto de cultura se inspira en un romántico alemán (Novalis) y en un ilustrado atípico italiano, que es el padre del historicismo, G. B Vico, autor de *Ciencia nueva*. Desde ellos y con ellos mantiene Gramsci la idea de que el problema básico de la cultura es cómo cultivar el propio yo, cómo lograr la autonomía tanto en el plano individual como en la vida colectiva. Y desde ahí sugiere Gramsci una reinterpretación del clásico "conócete a ti mismo" (el dicho de Solón adoptado por Sócrates) en clave de realización personal y socialista.

Esto era muy atípico en el movimiento socialista italiano de la época, el cual, por lo general, al hablar de cultura se inspiraba en los clásicos de la propia tradición (en Marx y Engels, en Proudhon, en Fourier, en Cabet, en Bakunin, en Kropotkin, en Antonio Labriola) o en el enciclopedismo ilustrado. Pensando en los de abajo, sobre todo en los trabajadores, Gramsci aspira a otra cultura, a una cultura alternativa: que no se reduzca a la lectura de los propios clásicos ni sea tampoco mera acumulación de conocimientos. Dicho de otra manera, Gramsci se opone a la forma que el enciclopedismo había ido tomando, dentro y fuera de las universidades, por deformación del proyecto inicial de la Ilustración francesa; critica la cultura superficial del que sabe un poco de todo y se las da de sabio. Para Gramsci esa forma de cultura ha degenerado, en la universidad y en la calle: en un caso acaba en mera erudición; en el otro, en pedantería.

Define, en cambio, cultura como "organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior conciencia por la cual se llega a comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y sus deberes". Relaciona esta aspiración con el hecho, indiscutible para él, de que el ser humano es sobre todo espíritu, creación histórica, no naturaleza. Lo que Gramsci propone es, pues, una ampliación, al campo del socialismo, de lo que históricamente representó el movimiento cultural y crítico de la Ilustración (y cita, sobre todo, a Diderot) que condujo a la revolución francesa.

Los rasgos más salientes del concepto de cultura que Gramsci propone son dos: crítica y orden. "Crítica", en el plano colectivo, quiere decir crítica social, crítica del tipo de civilización imperante, desvelamiento de lo que ha representado y representa el capitalismo existente, pero también conocimiento, consciencia de lo que se es y se quiere ser alternativamente. Y "orden" quiere decir, para Gramsci, disciplina respecto de un ideal (2). Para lo cual el ser humano individual necesita conocer también a los demás, a los prójimos: su historia, su civilización, sus motivos. Al decir que cultura es orden y disciplina, Gramsci está invirtiendo el uso habitual de estas dos palabras. Dice lo que quiere decir polémicamente: lo que hay, lo que ordinariamente se llama el "orden existente", es en realidad desorden (desorden social y desorden moral), razón por la cual no hay que dejarse llevar por el pronto de que los de abajo deben oponer al orden existente, admitido como tal, el desorden, la acción directa y destructiva, sino crear un "orden nuevo", de verdad, un mundo realmente ordenado y regulado, socialmente armónico. De esa reflexión polémica han salido tanto su propuesta de crear un "club de vida moral" como los nombres de dos de las principales publicaciones en que colaboró: *La città futura* y *L'Ordine Nuovo*.

Utopía

La inversión de sentido de la palabra "orden", o sea, la recuperación del buen sentido de un término del que se apropian unilateralmente los que mandan, lleva a

Gramsci a invertir también el sentido habitual en que se usaba entonces, durante los años de la primera guerra mundial, la palabra "utopía". Para ello Gramsci no se remonta a la etimología ("utopía" es, etimológicamente, no-lugar; y este no-lugar puede ser interpretado en sentidos contrarios: negativamente, como lo que nunca puede llegar a existir en parte alguna; positivamente, como lo que debería haber si el mundo fuera ordenado, armónico), sino que, una vez más, discute y polemiza con sus contemporáneos a partir de la interpretación de acontecimientos político-sociales recientes o en curso, y desde ahí sugiere una reconstrucción de los usos de la palabra a lo largo de la historia.

La intención de cambiar el mundo de base, de transformarlo en un sentido igualitario, socialista, tal como se expresa en el canto de *La Internacional*, suele identificarse vulgarmente con la utopía. La palabra degeneró, quedó deshonrada, a partir del momento en que se impuso el punto de vista según el cual toda propuesta de transformación, de cambio radical del mundo en que vivimos, es utópica, es una utopía, una ensoñación, ilusión irrealizable. Por eso, para empezar, Gramsci distingue entre el sentido histórico que tuvo la utopía desde el Renacimiento y, sobre todo, en el siglo XIX, y el uso contemporáneo, habitual, de la palabra. Históricamente con la utopía se quería proyectar en el futuro un fundamento bien organizado que quitara a los de abajo, a los pobres y proletarios, la impresión de salto en el vacío. Pero lo que hace utópica -argumenta Gramsci- la aspiración al ideal de un orden nuevo no es el principio moral (igualitario) que lleva a esta aspiración, sino el exceso analítico en la formulación del ideal, el exceso de detalle sobre qué debe ser la ciudad ideal, sobre la sociedad del futuro, o sea, la pretensión de basarse en una infinidad de hechos (que, tratándose del futuro, son incalculables), en lugar de basarse en un solo principio moral, en función del cual luego se actúa. Lo que hace del ideal una utopía es la pretensión de prever más de lo que razonablemente el hombre puede prever tratándose del futuro.

El defecto de las utopías, que Gramsci llama "orgánico", estriba íntegramente en esto: en creer que la previsión puede serlo de hechos, cuando lo razonable es pensar que la prognosis, en cuestiones sociopolíticas y socioculturales, sólo puede serlo de principios o de máximas jurídicas. Las máximas jurídicas (el derecho, el *ius*, es, para Gramsci, la moral actuada, en acto) son creación de la voluntad de los hombres. Si se quiere dar a esa voluntad colectiva una dirección determinada, hay que proponerse como meta lo único que puede serlo; pues en otro caso, después de un primer entusiasmo, el detallismo, el exceso de detalle anticipado sobre la organización del futuro, hace que las voluntades se ajen, se disipen, que la voluntad individual y colectiva decaiga y que lo que fue entusiasmo inicial se convierta en mera ilusión o en desilusión escéptica o pesimista.

Este concepto gramsciano de "utopía" choca a la vez con las dos acepciones de la utopía entonces imperantes en el movimiento socialista. Una de ellas postulaba la conversión del ideal en programa detalladísimo para el futuro, con la consideración de que si no se perfila con todo detenimiento y detalle cómo serán la ciudad y la sociedad del futuro los que tienen que cambiar la sociedad presente no se moverán porque les parecerá que no hay garantías y se resignarán. La otra versión postulaba algo así como el paso definitivo de la utopía a la ciencia, creía estar en posesión de esa ciencia superior, llamaba a su propia concepción "socialismo científico" y concluía, de manera determinista, que la buena aplicación de esta ciencia tenía que conducir a la sociedad armónica, regulada, socialista, con la consideración de que los hombres no van a cambiar el mundo fantaseando sobre el futuro sino conociendo las leyes de la historia como se conocen las leyes de la naturaleza.

En ese contexto la revolución rusa de octubre de 1917 fue para unos y otros un auténtico test, el test histórico decisivo. Ante los hechos, unos pensaron que aquello era realmente una utopía, en el sentido de que en un país económica e industrialmente atrasado, como la Rusia de entonces, resultaría imposible llevar a buen término un programa socialista. Y los otros pensaron que aquellos hechos de 1917 significaban justamente la confirmación de que la buena ciencia (el marxismo teorizado por Lenin y los bolcheviques) había llevado a hacer realidad el ideal, el socialismo, al inspirar la revolución y cambiar de base por lo menos una parte del mundo. En esta controversia Gramsci adopta un punto de vista original: niega que haya leyes históricas con carácter absoluto; se opone a la aplicación de esquemas genéricos, muy abstractos (tomados de la interpretación del desarrollo normal de la actividad económica y política del mundo occidental) a la historia de Rusia; postula que todo fenómeno histórico tiene carácter individual o particular y que, por tanto, tiene que ser estudiado en su concreción; afirma que el desarrollo histórico se rige por el ritmo de la libertad; y acaba poniendo en primer plano el papel de la psicología, de la voluntad, de la subjetividad de los individuos que actúan desde y ante la necesidad particular. Rebate así Gramsci la opinión de que la revolución en curso tenga que ser considerada como una utopía.

Revolución

Cuando se produjo la revolución rusa de octubre de 1917 Gramsci había empezado a leer a Marx "por interés intelectual". No era un marxólogo, ni un marxista académico, ni siquiera un buen conocedor de las obras de Marx (como lo eran, por ejemplo, Rosa Luxemburg o Karl Kautsky en la Alemania de aquellos años o Lenin en la Rusia revolucionaria). Gramsci era entonces un socialista revolucionario en formación, que exaltaba, ante todo, el espíritu de la rebelión y que tenía conciencia del cambio de fase que estaba significando la guerra en curso. Gramsci había hecho crítica teatral y crónica de costumbres y se había ocupado de problemas educativos y culturales, pero tenía ya pensamiento propio en todos los temas importantes que tocaba. Interpretó los acontecimientos del octubre ruso de 1917 como una revolución contra *El capital* de Marx e intuyó varias de las contradicciones por las que iba a pasar la construcción del socialismo en la Unión Soviética ya al inicio de los años veinte; contradicciones que luego, con el tiempo, han resultado decisivas a la hora de explicar la crisis de aquel sistema.

La interpretación gramsciana de la revolución rusa como una rebelión, tan inevitable como voluntarista, que, contra las apariencias, entra en conflicto con las previsiones del primer volumen de *El capital*, fue en su momento tan atípica como sugerente y, en el fondo, acertada. Gramsci ha sido uno de los primeros socialistas en darse cuenta de la dimensión del problema político-social implicado por una situación muy nueva en la historia de la humanidad, a saber: la situación de un proletariado minoritario en el conjunto de la sociedad rusa, que en 1917 no tenía apenas nada que llevarse a la boca y que, sin embargo, resultó ser hegemónico, en un océano de campesinos, durante el proceso revolucionario propiciado por la guerra mundial; la situación paradójica, en suma, de una clase social que nada tiene, excepto -nominalmente- el poder político. Una contradicción histórica ésta, que quizás sólo resulta de verdad comprensible cuando se la analiza en términos parecidos a los que los que utilizaron Walter Benjamin y Bertolt Brecht al hablar de la Unión Soviética de entonces como de un "pez cornudo" (3).

No hay necesidad de forzar la interpretación de los textos para afirmar la proximidad de esas líneas de Antonio Gramsci al espíritu y al estilo metódico de la tardía lección de Marx -una de las últimas, relacionada precisamente con la posibilidad de la revolución en Rusia- a la redacción de *Otetschestwennyi Sapiski*: "Así, pues, unos acontecimientos de llamativa analogía, pero desarrollados en

diferentes medios históricos, desembocaron en resultados por completo diferentes. Si se estudia cada uno de esos procesos por sí mismos y luego y se compara con otros, se encuentra fácilmente la clave del fenómeno; pero nunca se conseguirá abrir las puertas de su explicación con la ganzúa de una teoría histórico-filosófica general cuya mayor excelencia consista en ser suprahistórica".

Se dirá que Gramsci no pudo conocer esa carta de Marx. Y es cierto. La interesante lección de método que de ella se desprende no la aprendió Gramsci en los "textos célebres", sino, una vez más, en la reflexión individual mediada por el debate colectivo sobre una realidad en cuya transformación se sentía inmerso. Eso sugiere también, entre otras cosas, las ventajas de la mayéutica, de lo que se ha llamado el socratismo gramsciano. Pues aciertos como los citados -ya sea en lo referente al método o en lo que respecta a la aplicación del mismo- no se producen por una especie de iluminación intelectual del momento, sino precisamente por la consciencia, arraigada en el investigador práctico, de la decisiva función que en toda investigación científico-social tienen las hipótesis (o "el esfuerzo de la fantasía", como también dice el propio Antonio Gramsci en un pasaje), y por la determinación del particular carácter que esas hipótesis cobran en un campo de actividad, como es la política, en el cual la construcción teórica de las alternativas defendidas opera de manera inmediata sobre la vida misma de los hombres. La ética se funde, pues, en ese planteamiento, con la política, y la afirmación de la libertad en el proceso histórico ocupa un lugar primario en la formulación de hipótesis en que basar una política científicamente fundamentada. Por eso, al tratar de las expectativas revolucionarias en vez de hablar de convicciones éticas y de responsabilidades políticas, separadamente, Gramsci usará por lo general la expresión "ético-político". Y por eso, frente a la politiquería y el verbalismo, repetirá Gramsci tantas veces que la verdad es revolucionaria, que la verdad es la táctica de la revolución.

La pregunta interesante, que vale la pena hacerse hoy en día, en una situación psico-sociológica tan cambiada (cuando ya hay quien va diciendo por ahí que de la historia comunista no quedará ni rastro) es ésta: por qué motivos un hombre tan sensible y crítico como Gramsci, que se daba cuenta de las contradicciones internas de aquel sistema surgido de la revolución de octubre, no sólo despreció la argumentación socialdemócrata de la época (según la cual el atraso económico de Rusia hacía inviable el triunfo de la revolución socialista allí), sino que, además, exaltó aquella revolución, la revolución contra *El capital* (con sus contradicciones incluidas), ateniéndose al hecho de que ésta expresaba el anhelo de un orden nuevo que brota de los de abajo, de los asalariados explotados aliados con los campesinos pobres. ¿Por qué, en definitiva, prefirió Gramsci aquel "pez cornudo" al viejo orden capitalista, en sus diferentes formas, dominante en otros países de Europa o en los Estados Unidos?

La pregunta no es gratuita. Si la hago ahora es porque una pregunta así debería tener una connotación singular para los más jóvenes y porque sin una respuesta cumplida y suficiente a la misma podría parecer que, en efecto, la historia del movimiento comunista moderno no ha sido otra cosa que una equivocación integral, en la que los hombres (incluido Gramsci) habrían caído entonces sólo por ignorancia o por dogmatismo, o sólo por maldad. El que Gramsci (y muchos otros hombres y mujeres como Gramsci en toda Europa) hayan aceptado pensar a fondo aquella contradicción, y vivir con ella, y seguir siendo comunistas es, mi opinión, un motivo para no dejarse llevar ahora por las trivializaciones y simplificaciones de los libros sólo negros del comunismo.

Consejos de fábrica: otra democracia

Gramsci quedó impresionado por lo que le pareció espontaneidad del proceso revolucionario en Rusia y, sobre todo, vio en aquella revolución una palabra nueva. Esa palabra es *soviet* (consejo; *consiglio* en italiano). El soviets o consejo asambleario (de obreros, soldados o campesinos) había sido una creación de la primera revolución rusa, de la revolución de 1905. Es una institución o una forma de organización típica de un país, como era Rusia entonces, sin sindicatos ni tradición sindical, de un país en el que casi todos los intentos de organizar sindicatos habían sido reprimidos por el absolutismo zarista y en el que la mayoría del tiempo, cuando los hubo, éstos tuvieron que ser clandestinos o semiclandestinos. Los soviets reaparecieron con renovada fuerza durante los hechos revolucionarios de octubre-noviembre de 1917 cuando muchos obreros y no pocos campesinos y soldados estaban desesperados ante la guerra, el hambre y la inoperancia de los que mandaban. Sintomáticamente la consigna revolucionaria por excelencia fue entonces: "Todo el poder a los soviets". Que era la forma de decir en ruso: "Todo el poder a los obreros, soldados y campesinos organizados en asambleas".

Los revolucionarios de Europa occidental (alemanes, húngaros, holandeses, españoles, italianos) y estadounidenses (Daniel de Leon, entre otros) interpretaron los soviets como una nueva forma de democracia, como una democracia más amplia, más abierta, más directa, que las democracias liberales, semirrepresentativas, que se habían conocido hasta entonces. Desde 1919 hubo intentos en Europa de reproducir aquella fórmula: en Hungría, en Alemania (Baviera, Berlín), en Holanda, en España, e incluso en los Estados Unidos de Norteamérica. Y, por supuesto, también en Italia, particularmente en la Italia industrial, en Turín, donde vivía Gramsci. El movimiento obrero de Turín recogió aquella iniciativa entre 1919 y 1920, ocupó las fábricas (particularmente la FIAT) y se organizó en "consejos de fábrica". La publicación en la que trabajaba Gramsci entonces, *L'Ordine Nuovo*, se convirtió en órgano de expresión de aquella experiencia, alejándose de la línea de actuación de los sindicatos existentes y del partido socialista.

Aun dentro de su diversidad los consejos obreros de esos años compartieron una serie de notas características que pueden hallarse en las distintas versiones de los mismos. Esas notas son, en lo esencial, las siguientes:

- 1ª. La práctica de la democracia directa entre los trabajadores, concretada en la elección directa de los delegados o representantes obreros en asambleas de taller y de fábrica;
- 2ª. La afirmación del principio de revocabilidad constante de los mandatos o delegaciones como forma de oposición a la burocratización y el caciquismo;
- 3ª. El intento de superación de la división existente entre obreros organizados sindicalmente y obreros no organizados, así como entre los diferentes niveles y categorías de la producción;
- 4ª. Consecuentemente, la superación de la organización obrera por oficios como forma de sindicación anticuada y no correspondiente al nivel de desarrollo y organización de las fuerzas productivas en el capitalismo posbélico;
- 5ª. La afirmación de la primacía de la lucha en la fábrica y, por consiguiente, de la necesidad de que la dirección de la lucha obrera estuviera en la fábrica misma;
- 6ª. El intento de demostrar la posibilidad de la gestión obrera de la producción en la fábrica prescindiendo de los capitalistas propietarios de los medios de producción (4).

Cuando surgen los consejos de fábrica en Italia Gramsci tenía veintiocho años. Había abandonado ya la idea de doctorarse con una tesis sobre historia del lenguaje, vivía muy modestamente del periodismo y entregado a la política cultural en el seno del partido socialista. La experiencia de los consejos de fábrica de Turín fue para él el principio de la dedicación exclusiva a la política revolucionaria. Colaboró directamente con los obreros que ocupaban las fábricas y se convirtió en el principal teórico de los consejos de fábrica de Turín. Pero, hablando con propiedad, Gramsci no era un político profesional como otros dirigentes socialistas ni tampoco un dirigente sindical, sino más bien un periodista culto (para la época), con formación universitaria, que hizo suya la causa de la vanguardia del proletariado.

Sobre el origen de los consejos de fábrica turineses es mejor dejar hablar al propio Gramsci:

En las empresas de Turín existían ya antes [de 1919] pequeños comités obreros, reconocidos por los capitalistas, y algunos de ellos habían iniciado ya la lucha contra el funcionarismo, el espíritu reformista y las tendencias constitucionalistas o legalistas de los sindicatos. [...] Pero la mayor parte de esos comités no eran sino criaturas de los sindicatos; las listas de los candidatos a esos comités (comisiones internas) eran propuestas por las organizaciones sindicales, las cuales seleccionaban preferentemente obreros de tendencias oportunistas que no molestaran a los patronos y que sofocaran en germen cualquier acción de masas. Los seguidores de *L'Ordine Nuovo* propugnaron en su propaganda, ante todo, la transformación de las comisiones internas, y el principio de que la formación de las listas de candidatos tenía que hacerse en el seno de la masa obrera, y no en las cimas de la burocracia sindical. Las tareas que indicaron los consejos de fábrica fueron el control de la producción, el armamento y la preparación militar de las masas, su preparación política y técnica (5).

La crítica y el rechazo de la orientación reformista de los sindicatos está, pues, también aquí, en el principio de los consejos obreros, combinada en este caso con el aprovechamiento en un sentido creador de ambiguas formas organizativas anteriores. Pero la teorización gramsciana al respecto no se limita a enjuiciar críticamente las tendencias reformistas o falsamente revolucionarias dominantes en los sindicatos de la época sino que penetra en el fondo del problema del sindicato como institución. La sustancia de esa teorización podría resumirse como sigue.

Los sindicatos -argumenta Gramsci- han surgido históricamente como una consecuencia directa del capitalismo, es decir, de la necesidad que los trabajadores tienen de vender su fuerza de trabajo al mejor precio posible; son, por tanto, instituciones inherentes al propio modo de producción capitalista, instrumentos para la negociación contractual de los trabajadores que permite a éstos alcanzar mejores condiciones de vida, pero que por su misma naturaleza concurrencial y por los objetivos que se proponen no llevan dentro de sí nada que apunte hacia la sociedad nueva, hacia la sociedad comunista. Consiguientemente, el sindicato "puede ofrecer al proletariado expertos burócratas, técnicos preparados en cuestiones industriales de índole general, pero no puede ser la base del poder proletario", no puede ser instrumento para la renovación radical de la sociedad.

El resultado de esas modificaciones es la evidencia con que sale a la luz el contraste entre obreros sindicados, afiliados al sindicato, y obreros no-sindicados, los cuales, sin embargo, comparten una misma problemática y una misma lucha. La palabra nueva es, desde este punto de vista, investigar la organización de la

fábrica como instrumento de producción para encontrar en ella, en el obrero como productor, como creador y no como simple asalariado, el germen del futuro estado, de la democracia nueva.

Ahora bien, la prefiguración del nuevo estado en la democracia obrera encarnada por los consejos de fábrica no tiene que olvidar, claro está, el resto del entramado social. Eso quiere decir que dentro de la fábrica misma los obreros habrán de contar con la colaboración de otras categorías en la época menos numerosas pero, como ya afirmaba el propio Gramsci, "no por ello menos indispensables": los técnicos de la producción y de la administración, los trabajadores intelectuales. Con respecto a la colaboración de los técnicos en el control obrero de la producción y en la construcción del nuevo estado Gramsci partía del exacto reconocimiento del cambio que se había producido en las relaciones entre los componentes de esta categoría y el empresario industrial, señalando con mucha precisión y lucidez para el momento en que escribe (1920) un hecho al que sólo varias décadas después nos hemos habituado a considerar como esencial. A saber, que el "técnico se reduce también a productor, vinculado al capitalista mediante anudamientos y crudas relaciones de explotado a explotador. Su psicología pierde las incrustaciones pequeño-burguesas y se hace proletario, se hace revolucionario".

Es verdad que en esa última identificación (la psicología del técnico se hace proletaria, se hace revolucionaria) hay una muestra del residuo idealista y en este caso también mecanicista en la teoría gramsciana de los consejos basada, tal vez en exceso, en el productivismo. Pero no mucho después de escribir eso, como en tantas otras ocasiones, Gramsci vuelve sobre el tema, recapacita y añade el dato sustantivo de que los empresarios industriales suscitan o tratan de suscitar artificialmente la competición entre obreros y técnicos, dato éste que le permite concluir, con más justeza, que los sistemas de trabajo tienden a hermanar a esos actores de la producción y les impulsan a unirse políticamente (6).

Fuera de la fábrica los comités obreros se complementarían con comités de barrios representativos de otras categorías de trabajadores y con organizaciones campesinas equivalentes articulando así el conjunto un sistema de democracia proletaria que habría de constituir el embrión del futuro sistema de los soviets políticos, cuya base es la asamblea y cuyo principio está en la consideración de que las representaciones o delegaciones tienen que ser emanación directa de las masas y estar vinculadas a éstas por un mandato imperativo.

Notas

(1) El 6 de abril de 1920 Benito Mussolini escribía: "Yo estoy en favor del individuo y contra el Estado. Abajo el Estado en todas sus formas y sea cual sea su encarnación: el Estado de ayer, de hoy y de mañana, el Estado burgués y el socialista. A nosotros, que somos los últimos sobrevivientes del individualismo, sólo nos queda, en el oscuro presente y para el tenebroso mañana, la religión absurda, pero siempre consoladora de la anarquía". Poco antes Mussolini había enviado un telegrama de felicitación a Enrico Malatesta con motivo del regreso de éste a Italia. Cf. Nino Valeri, "La marcia su Roma", en AA.VV., Fascismo e antifascismo (1918-1936), Feltrinelli, Milán, volumen II, pág. 109.

(2) La mejor reconstrucción de la noción de "orden" en la obra de Gramsci sigue siendo: M. Sacristán, El orden y el tiempo, edición de A. Domingo, Trotta, Madrid, 1991.

(3) W. Benjamin, Versuche über Brecht, traducción castellana de J. Aguirre en

Tentativas sobre Brecht, Taurus, Madrid, 1975, pág. 152: "Unos días después [comienzos de agosto de 1934] habló Brecht de una 'monarquía obrera', y yo comparé este organismo con los grotescos juegos de la naturaleza que en forma de un pez cornudo o de otras monstruosidades pueden sacarse de lo hondo del mar a la luz del día".

(4) A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo*, 1919-1920, al cuidado de V. Gerratana y A. A. Santucci, Einaudi, Turín, 1987. Gramsci va estableciendo las notas características de los consejos de fábrica, en polémica con el sindicalismo existente, en: "Ai commissari di reparto delle officine FIAT-Centro e Brevetti" (13-IX-1919), "Sindacati e Consigli" (11-X-1919), "Sindacalismo e Consigli" (8-XI-1919), "Lo strumento di lavoro" (14-II-1919), "Il consiglio di fabbrica" (5-VI-1920), "Sindacati e consigli" (12-IV-1920), "Il movimento torinese dei consigli di fabbrica" (VII-1920).

(5) "Il movimento torinese dei consigli di fabbrica", publicado, sin firmar, en *L'Ordine Nuovo* (en lo sucesivo *L'ON*) del 14 de marzo de 1921, aunque redactado en julio del año anterior (traducción castellana en *Antología*, cit., pág. 89).

(6) "Lo strumento di lavoro", en *L'ON*, 14 de febrero de 1920.

III.- Entre libertarismo y leninismo

Una de las consecuencias interesantes de la experiencia de los consejos de fábrica en la ciudad de Turín entre 1919 y 1920 es que la democracia asamblearia en acto y la aspiración a ampliar este tipo de democracia al conjunto de las instituciones de la sociedad civil iba a permitir reanudar por algún tiempo los lazos entre dos de las grandes tradiciones del movimiento obrero europeo (la socialista marxista y la anarquista), rotos desde los tiempos de la Primera Internacional. Aunque en minoría, en la redacción de *L'Ordine Nuovo* hubo también anarquistas y el diálogo con ellos permitió a Gramsci perfilar su punto de vista sobre el ideal libertario.

En la discusión con los anarquistas sobre las expectativas revolucionarias y el destino de los consejos de fábrica Gramsci no admite que el socialismo haya de ser considerado por principio como adversario del anarquismo, puesto que "adversarias son dos ideas contradictorias, no dos ideas diversas". Piensa, por el contrario, que el trabajo en común es absolutamente imprescindible para la realización de la revolución en Italia. Trata de anudar lazos precisamente a través de la crítica en común de la demagogia, frente al verbalismo de aquella parte del anarquismo que acusaba a los comunistas de hacer "política" sin darse cuenta de que su propia actividad en los consejos era sencillamente *otra forma de hacer política*, otra concepción de la política, otra manera de entender la actividad política.

Lo que exaspera a Gramsci en esta controversia no es la crítica de la política institucionalizada, que, obviamente, comparte, sino el desprecio verbal de toda política en nombre del desorden presentado como valor positivo. Pues, en su opinión, las declaraciones verbales abstractas, ahistóricas, contra todo orden y en favor del "desorden", prolongan y continúan la visión liberal de la burguesía: "El burgués era anárquico antes de que su clase conquistara el poder político, el burgués sigue siendo anárquico después de la revolución burguesa porque las leyes de su estado no son coactivas para él y seguirá siendo anárquico después de la revolución proletaria porque entonces se dará cuenta de que el Estado es sinónimo de coacción y luchará contra él".

En esta aversión de Gramsci al verbalismo que sustituye el análisis por el grito y que declama contra la realidad sin comprenderla está la base de una distinción que recorre todos sus artículos en que polemiza con los anarquistas de la época:

"¿Es posible llegar a un acuerdo en el debate polémico entre comunistas y anarquistas? Es posible cuando se trata de grupos anarquistas formados por obreros conscientes de la clase a la cual pertenecen; no es posible cuando se trata de grupos anarquistas de intelectuales, profesionales de la ideología" (1). De ahí se sigue una distinción entre anarquismo y libertarismo según la cual, en la creación histórica (es decir, cuando actúan autónomamente y con conciencia) todos los obreros son libertarios. Este es el contexto en el que hay que entender las afirmaciones de Gramsci en el sentido de que los consejos de fábrica de Turín fueron *una creación libertaria* de la clase obrera y los comunistas los verdaderos libertarios.

En esos años, al teorizar sobre los consejos de fábrica, el proyecto político de Gramsci se ha inspirado sobre todo (aunque no sólo) en los escritos de Lenin. Dicho más precisamente: se ha inspirado en una particular lectura de algunos de los escritos del Lenin teórico de la revolución, no del Lenin estadista. Gramsci ha aceptado sin más una visión idealizada de lo que estaba siendo la relación entre el soviét, el partido y el estado en la Rusia del "comunismo de guerra", después de la revolución. En *L'Ordine Nuovo* ha tendido a extrapolar a los soviets institucionalizados en Rusia algunos de los rasgos de los consejos de fábrica torineses y a transplantar, al mismo tiempo, a la experiencia italiana la idealización del soviét ruso. Por eso, al quedar aislada en Turín la experiencia consejista y al percibir, ya en 1921, los motivos psico-sociales del ascenso del fascismo, Gramsci ha vivido la controversia que siguió sobre las causas de la derrota y la escisión entre socialistas que se produjo en Livorno, al crearse el partido comunista de Italia, como *un estado de necesidad*. Y también por eso, cuando al año siguiente viajó a Moscú, pudo sentirse tan impresionado por la visión de las cosas que tenía el Lenin estadista, viejo ya, enfermo y autocrítico.

En un ensayo que seguramente puede considerarse todavía hoy como excelente punto de partida para el conocimiento de la maduración de las ideas políticas de Gramsci, Ernesto Ragionieri ha señalado la decisiva influencia que en él ejercieron las sesiones del IV Congreso de la Internacional Comunista, celebrado en Moscú entre noviembre y diciembre de 1922, y particularmente el informe sobre los "cinco años de revolución en Rusia y las perspectivas de la revolución mundial" presentado en el mismo por V. I. Lenin (2). La preocupación principal de Lenin en aquel discurso, al que hay que considerar como una de las piezas de su autocrítico testamento político, fue la naturaleza de las relaciones entre la revolución rusa y la revolución en Occidente, preocupación determinada en ese momento por la conciencia de que en los años inmediatamente anteriores se había sido demasiado optimista acerca de la consolidación de las instituciones estatales soviéticas: "Ocurrió que en 1917, después de que tomáramos el poder, los funcionarios del Estado empezaron a sabotearnos. Entonces nos asustamos mucho y les rogamos: "Por favor, vuelvan a sus puestos". Todos volvieron y ésta ha sido nuestra desgracia. Hoy poseemos una enorme masa de funcionarios, pero no disponemos de elementos con suficiente instrucción para poder dirigirlos de verdad" (3).

Ya esto, por su veraz reconocimiento de la realidad, tenía que hacer pensar a un hombre como Gramsci, tan atento a la experiencia rusa y que tanta importancia había dado en los años anteriores a la autonomía y al carácter espontáneo de los soviets y de los *consigli*. Pero seguramente le impresionó aún más la insistencia de Lenin en denunciar como un error la rusificación de los partidos comunistas occidentales a partir del III Congreso de la Internacional celebrado el año anterior. Efectivamente, toda la última parte del informe de Lenin estuvo dedicada a esta cuestión. En esa parte del informe el viejo Lenin reiteró la idea de que se había transplantado a los partidos occidentales una estructura orgánica supersaturada de espíritu ruso y se había hecho, además, mediante una resolución tan rusa en la

forma y en el espíritu, tan influida por la experiencia rusa, que casi ningún extranjero podría leerla y, de leerla, no la entendería. "Tengo la impresión -afirmó Lenin allí- de que con esta resolución nosotros mismos hemos levantado una barrera en el camino de nuestro éxito futuro". Y de ahí hacia seguir un sobrio llamamiento para que aprovecharan todos, rusos y extranjeros, las horas que dejaran libres la actividad militar o política para estudiar "comenzando además desde el principio" (4).

La transcripción oficial de este informe de Lenin dice que hubo "risas" entre los delegados cuando el orador introdujo esa parte autocrítica afirmando: "Nadie puede juzgar ni ver estas torpezas mejor que yo". Gramsci, en cambio, se tomó la cosa muy en serio. Todavía en los *Cuadernos de la cárcel* hay varias referencias a la importancia que concede a este informe autocrítico de Lenin. Una de ellas, significativamente, bajo el rótulo "traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos" (5). Por su interés para entender uno de los orígenes de la reflexión gramsciana sobre la revolución en Occidente me detendré aquí en cómo expone la cosa el filólogo-político italiano: "En 1921, tratando de cuestiones de organización, Vilici [Lenin] escribió y dijo (más o menos) esto: no hemos sabido 'traducir' nuestra lengua a las lenguas europeas". En realidad el político puro, ya estadista, no dijo eso, incluso aclaró que no se trataba de un problema de traducción: "La resolución ha sido magníficamente traducida a todos los idiomas" (6). Pero Gramsci sugiere más que eso porque, muerto Lenin y en el contexto de las controversias en el PCUS, quería ir más allá de lo meramente político en este tema de las lenguas, los "espíritus" y las traducciones, tan delicado para un movimiento que se quiere internacional (7).

Política como praxis: organización y reconocimiento del terreno

Aquel *volver a empezar desde el principio* es el lema leninista que Antonio Gramsci parece haber adoptado desde entonces, durante la estancia en Moscú y Viena, y luego en Roma, durante los años de reconstrucción del partido comunista hasta su detención en 1926. Para Gramsci fueron casi cuatro años de actividad política intensísima en el grupo dirigente de su partido y en la Internacional comunista. Cronológicamente, la primera lección que Gramsci parece haber aprendido durante su estancia en Moscú (1922-1923) es la decisiva importancia del aparato organizativo para incidir en el desarrollo de los acontecimientos político-sociales, superando así sus anteriores dudas al respecto. Por ello escribe a sus antiguos compañeros de *L'Ordine Nuovo* llamándoles la atención sobre la necesidad de no repetir el error cometido en 1919-1920. Justamente porque en aquel momento pasado la repulsión que el grupo sintió ante la idea de tener que crear una fracción tuvo como consecuencia el aislamiento político, ahora, en 1923, se tratará de "crear en el seno del partido un núcleo de camaradas con el máximo de homogeneidad ideológica y capaces de imprimir a la acción práctica una unidad de dirección superior" (8).

Ése debería ser, en su opinión, uno de los primeros pasos a dar; pero erradicando al mismo tiempo la concepción del otro núcleo de comunistas que se impuso en el partido después del congreso de Livorno, esto es, superando el "otro error, más importante aún, que consiste en plantearse el problema de la organización de modo abstracto, como si sólo se tratara de crear un aparato de funcionarios fieles y ortodoxos, puesto que -piensa Gramsci- la existencia de tal aparato no puede determinar la revolución, la revolución no depende únicamente del aparato organizativo del partido (9). Por eso, porque Gramsci sabe que el aparato es un medio, no un fin en sí mismo ni el elemento único determinante, tiene que preguntarse cuáles han sido realmente las causas principales de la derrota de la clase obrera italiana mientras el fascismo crece; y, una vez dilucidadas las razones

de la derrota, tratar de encontrar los instrumentos teóricos, estratégicos y tácticos, para modificar la situación nuevamente en un sentido revolucionario.

Tarea ardua. Gramsci era consciente de ello cuando a finales de 1923 envía al periódico de la juventud comunista de Milán un artículo sintomáticamente titulado "¿Qué hacer?", cuya finalidad es, por supuesto, influir en la polémica que en ese momento empieza a desarrollarse en Italia sobre las causas del fracaso obrero de 1920. Tarea ardua, porque la pregunta de por dónde empezar parece conducir siempre a un principio anterior: cierto que la causa de la derrota ha sido la inexistencia de un partido revolucionario -argumenta Gramsci-, pero ¿cuál ha sido la razón de que dicho partido no existiera todavía en 1919-1920? Nuevamente, como en 1919 al reflexionar sobre el origen de *L'Ordine Nuovo*, aparecen ahora las palabras de rigor en quien intenta pensar en serio y de forma autocrítica acerca de los errores del pasado reciente: hay que empezar preguntándose "quiénes éramos, qué queríamos, dónde pretendíamos llegar". Pero incluso antes de responder a esas preguntas hay que establecer los criterios, "los principios, las bases ideológicas de nuestra autocrítica".

La argumentación de Gramsci es en esta ocasión muy explícita y adelanta algunas cuestiones que luego serían motivo de reflexión, con más detenimiento, durante los años de la cárcel. Opina Gramsci que la debilidad principal de los partidos obreros italianos ha sido su desconocimiento de la situación en la cual tenían que operar; que han faltado libros que estudiaran la estructura económico-social italiana, la evolución de los partidos políticos más importantes, los vínculos de clase de los mismos, su significación; y que no sólo se desconocía la situación italiana, sino -lo que es peor- ni siquiera existían los instrumentos adecuados para conocerla. Al faltar la ciencia social, la capacidad de análisis de la situación concreta, era imposible hacer previsiones, establecer hipótesis sobre el desarrollo futuro, en una palabra, trazar las líneas de acción que pudieran incidir sobre la realidad con ciertas probabilidades de éxito (10).

"Éramos completamente ignorantes y por eso estamos desorientados", dice Gramsci a los suyos. La ausencia de análisis social -de un análisis social que debería haber explicado hechos tan relevantes como la significación del sindicalismo en Italia, el éxito de éste entre los obreros agrícolas, la coincidencia espacial de republicanismos y anarquismo, el paso de muchos elementos sindicalistas primero al nacionalismo y luego a las filas fascistas- ha sido, en su opinión, la causa de que los partidos obreros italianos no tuvieran una "ideología" propia que difundir entre las gentes. Por todo ello, a las preguntas qué hacer, por dónde empezar, Gramsci responde con palabras en las que resuena el programa leniniano de finales de 1922: estudiar, estudiar los problemas propios de la clase obrera, su filosofía, su sociología, "reunirse, comprar libros, organizar lecciones y conversaciones sobre el marxismo, *dotarse de sólidos criterios para la investigación y el análisis, criticar el pasado* para ser más fuertes en el futuro y así vencer" (11).

Tal es, para él, el principio del principio. Al mismo tiempo que Gramsci se dedica preferentemente a cuestiones de organización, va traduciendo la recomendación de Lenin en un programa de estudios en el que despuntan ya algunos de los temas centrales de su reflexión en los *Cuadernos de la cárcel*. Su preocupación principal es alejar fáciles ilusiones de los jóvenes comunistas y abrir camino a la superación del pesimismo y de la desorganización reinante entre la clase obrera de la Italia fascista (12). Es en ese marco en el que Gramsci prolonga y rebasa la primera autocrítica del leninismo. Lo hizo interviniendo casi simultáneamente en dos ámbitos. El primero es el análisis de la nueva situación que se ha ido creando en la Unión Soviética después de la muerte de Lenin en 1924. El segundo es el reconocimiento del terreno en la Italia fascista. Ambos confluyen en 1926.

En los dos temas Gramsci ha dado muestras de que, como hombre político en activo, como dirigente político, tenía pensamiento propio. Su reflexión sobre la primera crisis seria en el grupo dirigente del PCUS, reflexión incomprendida por casi todos cuando la expresó, ha abierto el camino para la rectificación del *exceso rusificador* en la Internacional. Ahí Gramsci se adelantó a su tiempo. Y de ahí ha salido el sentido común ilustrado (13) que fundaría la teorización de las vías nacionales al socialismo. Por otra parte, la reflexión de Gramsci sobre la cuestión meridional en Italia, en este caso una reflexión inacabada, pero cuyo núcleo central fue el análisis del papel mediador de los intelectuales, ha abierto el camino para la configuración de un nuevo bloque histórico-social frente al fascismo. Se puede decir que ambos casos la reflexión de Gramsci ha dignificado la práctica política comunista frente a las formas, entonces imperantes, de economicismo, sociologismo o mecanicismo. Cuando se compara estas intervenciones con los escritos de otros contemporáneos suyos, lo que más resalta en ellas es el equilibrio con que Gramsci se movió entre historia y presente, tanto al evaluar las consecuencias de la crisis en el grupo dirigente soviético como al analizar la cuestión meridional italiana.

Toda la actividad política de Gramsci desde 1924 hasta su detención, en noviembre de 1926, ha estado marcada por el intento de resolver problemas de organización y por la controversia en curso tanto en el partido comunista italiano como en Internacional (y entre ambas instituciones) acerca de la estrategia a seguir después del reconocimiento de la derrota de la revolución en Alemania y la consolidación del fascismo en Italia. Es la época del gran debate entre la idea del "socialismo en un solo país" y la idea de la "revolución permanente", un debate que, como es sabido, acabó en drama.

En esos años, entre Viena y Roma, Gramsci ya no es un periodista o un teórico de lo político; es un dirigente comunista con responsabilidades que tiene que tomar decisiones, pero al mismo tiempo es un hombre enamorado que, ante la ausencia de la mujer amada, declara estar conociendo "el desierto de lo sólo político". En las cuestiones de organización se ha atenido, en lo esencial, al leninismo característico de las direcciones de los partidos comunistas de entonces, a lo que se llamaría "centralismo democrático". Eso es algo que entonces no se podía en duda en los ambientes en que trabajaba Gramsci. Y, en cualquier caso, él pensaba que seguir manteniendo la actualidad de la revolución, en una fase caracterizada por la "estabilización relativa del capitalismo", obligaba a la bolchevización. La originalidad de su praxis política durante aquellos años no hay que buscarla por ahí, a mi entender, sino en la manera de intervenir en el otro asunto, el de la controversia sobre la estrategia política. En esto último la peculiaridad de Gramsci es haber propugnado y prospectado la unión de autonomía nacional e internacionalismo.

En la controversia de esos años la posición de Gramsci no es asimilable a la de ningún otro de los dirigentes políticos comunistas del momento, ni en el partido ruso ni en la Internacional. Hablando con propiedad, él no fue estalinista, ni trostkista, ni bujarinista. Era demasiado laico y "protestante" para ser cualquiera de esas cosas. De ese laicismo han surgido muchos equívocos sobre "las antinomias" de Gramsci, exageradas mayormente por autores que han planteado la cosa como si hubiera que elegir siempre entre disyuntivas dadas y cerradas, formuladas además por otros.

Cuando se lee su correspondencia de esos años con los otros miembros del grupo dirigente del partido comunista de Italia lo que más llama la atención es la lucidez, la veracidad y la prudencia con que Gramsci supo moverse en una situación de ásperos contrastes que todavía no habían llegado a los asesinatos que

caracterizaron la peor época del stalinismo. Para captar esta peculiaridad suya hay que hacer abstracción, ciertamente, de algunas de las fórmulas ritualizadas del momento. Antes de emitir juicios o de tomar iniciativas, el Gramsci de esos años está siempre pidiendo más información sobre cada uno de los temas que trata y distinguiendo siempre de qué se está hablando en cada momento.

Por eso Gramsci pudo aceptar al mismo tiempo el argumento de Trotski (frente a Stalin) sobre lo que había sido el desarrollo histórico de la revolución rusa y el punto de vista de Bujarin (frente a Trotski) sobre la nueva política económica en la Unión Soviética; disculpó a Stalin de la acusación de nacionalismo que le lanzaba la izquierda comunista y discrepó de Togliatti (cuya actitud consideró burocrática) sobre la mejor forma de intervenir en la controversia soviética. Criticó el método administrativo con que en 1926 la mayoría estalinista estaba conduciendo la lucha política en el seno del partido ruso y se distanció tanto de la mayoría como de las minorías opositoras por considerar que ambos grupos anteponian la cuestión rusa a los intereses del proletariado internacional (14). También rechazó tanto la concreción trostkista para Europa occidental de la idea de "revolución permanente" como la instrumentalización estaliniana de la idea del "socialismo en un solo país". Por encima de las discrepancias puso Gramsci la necesidad de la unidad (no sólo porque se estaba en un momento malo, sino también por conciencia de los efectos negativos de la desunión entre los que se consideraban vanguardia de los de abajo) y argumentó que lo que más importaba, salvando la unidad del núcleo ruso, era, en aquella circunstancia, analizar las diferencias entre Oriente y Occidente y actuar en consecuencia.

Es por ahí por donde empieza a abrirse camino la estrategia gramsciana sobre la revolución en Occidente que culmina en los *Cuadernos de la cárcel*. Desde 1924, después de la muerte de Lenin y del fracaso de la revolución en Alemania, Gramsci ha estado pensando en cómo traducir "al lenguaje histórico italiano" la táctica internacionalista del frente único. Para él esta traducción significaría desplazar el proceso de formación de los partidos comunistas del terreno internacional al terreno nacional, y, por lo tanto, un cambio notable en la manera de entender entonces el internacionalismo. Gramsci ha intuido que, en las nuevas condiciones, el movimiento revolucionario no podía ser dirigido por un único centro y desde arriba, sino que había que fundir autonomía nacional e internacionalismo.

Por otra parte, la necesidad del reconocimiento del terreno nacional venía dada, en su opinión, por las diferencias existentes entre el experimento ruso y las modalidades de la revolución proletaria en Europa occidental, así como por la presencia del fascismo en Italia. El principal rasgo diferenciador era, para Gramsci, la existencia en el occidente europeo de unas reservas políticas y organizativas que la clase dominante no tenía en Rusia. De ahí que en la parte occidental de Europa ni siquiera las crisis económicas más graves hayan tenido repercusión inmediata, al menos favorables a los de abajo, en el campo político. En Occidente la política va siempre con retraso; y con retraso, además, sobre la economía. En ese contexto la traducción de la idea de gobierno obrero y campesino querría decir, para el caso de Italia, insertar la cuestión meridional y la cuestión vaticana (dos grandes asuntos poco tratados) en el programa del partido. Así es como la cuestión meridional se convierte para Gramsci en cuestión nacional.

Desgraciadamente, Gramsci fue detenido por la policía fascista cuando estaba empezando a dar cuerpo político alternativo a esta reflexión. No podemos saber, por tanto, cómo se habría concretado su proyecto en el ámbito de la praxis política, ni si Gramsci habría logrado vencer las reticencias de Togliatti en lo tocante a las relaciones con el grupo dirigente del PCUS, ni lo que habría sido su destino, de haber estado en libertad, cuando se agudizó la represión estaliniana en la URSS.

Se ha especulado mucho sobre todo esto, pero no me voy a detener en ello aquí. Lo que Gramsci pudo hacer en los años que siguieron, ya desde la cárcel, fue prolongar la reflexión y el análisis que sobre estos temas (implicaciones de la cuestión meridional y fusión de lo nacional e internacional) había comenzado entre 1924 y 1926 (15).

Notas

- (1) "Discorso agli anarchici", en L'ON, del 3 de octubre de 1920.
- (2) E. Ragionieri "Gramsci y el debate teórico en el movimiento obrero internacional", en Actualidad del pensamiento político de Gramsci, Grijalbo, Barcelona, 1976, pág. 192 y ss.
- (3) V. I. Lenin, "Cinco años de la revolución rusa y perspectivas de la revolución mundial", en Obras Escogidas, III, págs. 750-751.
- (4) Ibid.
- (5) A. Gramsci, Quaderni del carcere, edición crítica al cuidado de Valentino Gerratana, Einaudi, Turín, 1975, volumen II, pág. 1468 (en lo sucesivo citaré esta edición como Q. seguida del número de la página correspondiente).
- (6) V. I. Lenin, lugar citado.
- (7) La cuestión de las lenguas (como asunto político-cultural) y la cuestión de la traducibilidad de los lenguajes están en la base de la nacionalización de la estrategia internacionalista que Gramsci propugna en los cuadernos de la cárcel. He desarrollado este punto en "Lengua, lenguaje y política en Gramsci", Gramsci e o Brasil: <http://www.arnet.com.br>.
- (8) Carta a Togliatti (18 de mayo de 1923), en A. Gramsci, Lettere (1908-1926), al cuidado de Antonio A. Santucci, Einaudi, Turín, 1992, págs. 118-119.
- (9) Carta del 9 de febrero de 1924, en Lettere, ed. Santucci, cit., págs. 223-237.
- (10) "Che fare?", carta publicada por el periódico Voce della gioventù, el 1º de noviembre de 1923; reproducida en A. Gramsci, Per la verità, Editori Riuniti, Roma, 1974, pág. 277 y ss.
- (11) Ibid, págs. 269-270. Unos meses antes Gramsci había hecho una propuesta práctica: crear un grupo dedicado a investigaciones económicas, para el que quería contar con la colaboración de Piero Sraffa.
- (12) Acerca de la preocupación gramsciana por combatir el pesimismo existente por esas fechas entre compañeros y amigos se puede ver también la carta enviada desde Viena el 21 de marzo de 1924 a Togliatti, Scoccimarro y Leonetti, en Lettere, ed. A. A. Santucci, cit., pág. 282 y ss., así como el artículo titulado "Contro il pessimismo", en L'ON del 15 de marzo de 1924.
- (13) "Senso comune" es el título que Gramsci propone, en 1923, para un boletín en el que revertirían los trabajos del grupo de investigaciones económicas. Se inspiraba en la publicación laborista Common Sense. Al hacer la propuesta dice, significativamente, que "sentido común" podría ser no sólo el título del boletín, sino también... un programa (en Lettere, edición de A. A. Santucci, cit., págs. 115-116).
- (14) Cartas del 14 de octubre, en nombre de la oficina política del PC de Italia ("La pasión violenta de la cuestión rusa os hace perder de vista los aspectos internacionales de la misma cuestión rusa") y del 26 de octubre de 1926 (a Palmiro Togliatti); ambas en Lettere, ed. A. A. Santucci, cit., págs. 455-479.
- (15) Me he ocupado de cómo se prolongó esta reflexión en "Plan, estructura y temas de los Cuadernos de la cárcel", Leyendo a Gramsci, El viejo topo, Barcelona, 2001.

IV.- Política como ética de lo colectivo

Para entender la concepción gramsciana de la política como ética de lo colectivo hay que fijarse en tres aspectos. El primero y principal es la pasión (razonada) con que Gramsci defendió siempre la veracidad en política. El segundo aspecto es la comparación que fue estableciendo, en las notas de los *Cuadernos de la cárcel*, entre filosofía de la praxis y maquiavelismo. Y el tercero, es su diálogo (tentativo, solo incoado) con el Kant del imperativo categórico en el contexto de una interesante discusión sobre irrealismo y relativismo ético.

Ya de joven Gramsci había escrito, con mucho fervor moral, que la verdad debe ser respetada siempre, independientemente de las consecuencias que tal respeto pueda traer. La búsqueda de la verdad y la aspiración a la veracidad en el quehacer político son congruentes con la explicitación de las propias convicciones y éstas deben hallar en su propia lógica la justificación de los actos que el hombre con convicciones cree necesario llevar a cabo. La mentira y la falsificación - declaraba este Gramsci joven- sólo producen, en cambio, castillos en el aire que otras mentiras y otras falsificaciones harán decaer (1).

Más tarde Gramsci hizo suya la máxima de Romain Rolland, según la cual la verdad es siempre revolucionaria. "Decir la verdad y llegar juntos a la verdad" fue para él la sustancia moral del programa comunista en la época de *L'Ordine Nuovo*. En los cuadernos y en las cartas escritas desde la cárcel reiterará que decir la verdad es consustancial a la política auténtica, la táctica de toda política revolucionaria. La exaltación de la veracidad, ya no sólo frente a la mentira o el engaño explícitos, sino incluso frente a la falsa piedad y la compasión mal entendida, es el hilo rojo a través del cual, en su epistolario, trata de fundir una relación afectiva sana y la vida buena en la esfera pública. Se podría decir que es la veracidad de Gramsci, esta pasión suya por buscar y decir la verdad, lo que más conmueve en las *Cartas de la cárcel*, probablemente porque el lector atento capta enseguida que ahí, en esta pasión vivida en condiciones tan penosas, está una de las causas de su tragedia.

Pero, ¿cómo cuadran y se complementan la exaltación de la veracidad, esta insistencia en la necesidad de decir la verdad en política, con la atracción que Gramsci ha sentido por Maquiavelo? ¿No es Maquiavelo el padre moderno de la "doble verdad" en política, el representante por antonomasia de una concepción de la política en la que el decir la verdad no tiene cabida porque se equipara a ingenuidad?

Gramsci ha defendido firmemente la principal lección de Maquiavelo: la distinción de planos, de carácter analítico, entre ética y política, con la consiguiente afirmación de *la autonomía del ámbito de lo político* (2). Esta distinción implica que la actividad del hombre político ha de ser juzgada por la aptitud o inaptitud de sus propuestas y proyectos en la vida pública, esto es, con relativa independencia del juicio que expresemos acerca de la buena o mala fe del individuo, de la persona, que es un juicio moral. Esta distinción es básica para el filósofo político y para la forma laica del hacer político, aunque todavía ahora choque con importantes reticencias en las democracias demediadas.

La afirmación metódica o metodológica de la autonomía del ámbito político implica que el hombre político no puede ser juzgado prioritariamente por lo que éste haga o deje de hacer en su vida privada, sino teniendo en cuenta si mantiene o no, y hasta qué punto lo hace, sus compromisos públicos. En el ámbito de lo público, en lo que hace a la participación y a la gestión en los asuntos de la polis, el juicio, la valoración que hay que hacer -piensa Gramsci- es político y, por tanto, lo que hay que juzgar es la coherencia, *la conformidad de los medios a determinados fines*. Lo

cual no quiere decir que la coherencia política se oponga por principio al ser honesto, como pretenden los tergiversadores de Maquiavelo y los pseudomaquiavelianos. El reconocimiento de que el juicio en este plano es político va acompañado por la afirmación de que la honestidad de la persona es precisamente un factor necesario de la coherencia política.

En la vida moderna la confusión habitual entre el plano ético y el plano político tiene dos consecuencias. La primera, y más fundamental, es la permanencia de una concepción muy extendida (lo que Maquiavelo llamaba la *hipocresía cristiana*) tendente a desvalorizar la política como actividad en nombre de una moral universalista y absolutizadora, de una moral declamatoria pero que luego no se practica de la moral de *haz lo que yo digo, no lo que yo hago*.

La persistencia de esta tendencia se encuentra reforzada, en el mundo contemporáneo, por el hecho de que, efectivamente, existe en la sociedad una amplia capa de políticos profesionales (lo que hoy se llama "la clase política") que vive en y de la política con mala fe, sin convicciones éticas, haciendo de las actuaciones y decisiones públicas un asunto de interés privado. Ahí anida la corrupción. Y esto conduce a la identificación vulgar de la política con la mentira, el engaño y la doblez, con el falso maquiavelismo.

Gramsci rechaza esta muy extendida identificación y recuerda al respecto un viejo chiste judío: "¿A dónde vas?" -pregunta Isaac a Benjamín-. "A Cracovia" -responde Benjamín-. "¡Qué mentiroso eres! Dices que vas a Cracovia para que yo crea que vas a Lemberg, cuando sé muy bien que vas a Cracovia. ¿Qué necesidad hay de mentir?". De donde deduce, primero, que en lo que hace a la política como praxis se podrá hablar de reserva (de la prudencia clásica o de discreción), pero no de mentira en un sentido mezquino; y, segundo, que decir la verdad, en el sentido de ser veraz, es precisamente una necesidad cuando se trata de política alternativa a la politiquería, es decir, de la actividad política que no sólo tiene en cuenta sino que prioriza los sentimientos y las creencias de las gentes en nombre de las cuales a favor de las cuales se dice actuar (3).

Todavía hay otro aspecto importante por considerar en la reflexión de Gramsci; a saber: que es precisamente la ampliación de esta confusión de planos, ya no entre los mandamases sino entre los de abajo, lo que acompaña y facilita siempre la generalización y manipulación del sentimiento que provoca la corrupción política en la llamada opinión pública, impulsándola hacia la negación y liquidación genérica de la política en cuanto tal. La oscilación entre el hacer política sin convicciones éticas y la manipulación moralista de la opinión pública contra toda política es, para Gramsci, la consecuencia última del primitivismo, del carácter muy elemental de una cultura que aún no distingue con claridad entre los planos ético y político. Dicho de otra manera: lo que a veces se ha presentado y se presenta pretenciosamente como escepticismo o como cinismo respecto de determinadas actuaciones en la esfera pública no es tal, no es realidad crítica de la política en acto, sino más bien falta de cultura política inducida por aquellos que quieren seguir manteniendo a los de abajo al margen de la participación política.

Tampoco la tradición social-comunista, la filosofía de la praxis o el materialismo histórico en alguna de sus versiones, se ha librado del todo de esta confusión de planos entre ética y política. En los *Cuadernos de la cárcel* Gramsci ha denunciado la existencia de una mala tendencia en el materialismo histórico que, en la vulgarización de éste, enlaza con las peores tradiciones de la cultura media italiana y las favorece. Alude en ese contexto a la improvisación, al talentismo, a la pereza fatalista, al diletantismo fantasioso, a la falta de disciplina intelectual, a la

irresponsabilidad y a la deslealtad moral e intelectual (4). Esta crítica trae a la memoria los mismos rasgos psicociológicos que Gramsci había denunciado, unos años antes, en su análisis sobre los orígenes socioculturales del fascismo en Italia. En aquella circunstancia, Gramsci había escrito, efectivamente, que el desorden intelectual conduce al desorden moral y que éste ha sido uno de los componentes del ascenso del fascismo. Enlazando con esta preocupación, en los *Cuadernos de la cárcel* afirma la necesidad de una crítica interna, severa y rigurosa, sin convencionalismos ni diplomacias, de una crítica doble: crítica de los prejuicios y convenciones, de los falsos deberes y de las obligaciones hipócritas; pero también crítica del escepticismo de pose, del relativismo absoluto y del cinismo snob.

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 habría consistido, para Gramsci, en haber distinguido analíticamente la política de la ética. Y en haberlo hecho, en los orígenes de la modernidad, no sólo, o no principalmente, en términos elitistas, en beneficio del Príncipe, sino en favor de los de abajo. De ahí el republicanismo maquiaveliano. La pregunta es: ¿supone esta distinción un desprecio o una anulación de la ética, como se dice a veces? La respuesta de Gramsci es: no, no la supone. Esa derivación es, para él, consecuencia de una mala lectura de Maquiavelo favorecida precisamente por los competidores históricos del maquiavelismo, empezando por los jesuitas, "que fueron en la práctica sus mejores discípulos" (5).

El uso 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 reducible al "maquiavelismo" vulgar o inventado. Maquiavelo es, para Gramsci, a la vez un científico de la política y un hombre político. Como científico, establece una distinción analítica entre la moral y la política, precisamente para dar autonomía a la política como ciencia, como reflexión racional. Esta distinción analítica, hecha por razones metodológicas, no niega toda moral.

El mismo Maquiavelo, como hombre político, no puede dejar de ocuparse del "deber ser". Tanto para Maquiavelo en los orígenes de la modernidad como, por extensión, para todo aquel que pretenda reflexionar sobre el "nuevo príncipe" (sobre política, poder y deber en la modernidad tardía), la complicación del asunto viene dada por la pregunta acerca de qué tipo de "deber ser" es éste: si mero acto arbitrario y abstracto o voluntad concreta (6). Cuando, en uno y otro caso, el "deber ser" es contemplado como voluntad concreta *se está afirmando la necesidad de otra moral*, de una moral distinta de la dominante, cristiano-confesional, vaticanista o secularizada. La moral dominante, como vislumbró Maquiavelo, hace imposible la política laica, pues, quedándose en el anuncio del Paraíso (en sus múltiples formas), conduce al desastre en este mundo. Lo que Maquiavelo estableció es, por tanto, 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) no ha podido evitar la confusión. Así nace, de un lado, el *politicismo*, la pequeña política (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 (en el marco del propio partido político), con lo que se tiende a situar a los amigos políticos *más allá de la justicia*. Esta última derivación es, para Gramsci, lo que caracteriza a las sectas y a las mafias, en las cuales lo particular (la amistad y la fraternidad propias del ámbito privado) se eleva a universal y no se distingue ya entre el plano de la moral individual y el plano del quehacer político, entre ética y política (7).

Esta parte de la reflexión de Gramsci sobre ética y política sigue siendo 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, lo cual permitirá hablar con propiedad de una cultura política nacional-popular a la altura de los tiempos. Y desde el punto de vista de la evolución histórica de los marxismos, porque conduce a una ampliación radical del concepto maquiaveliano de la relación entre ética y política, a la idea de un "príncipe moderno", que no es ya individuo singular (como el Príncipe de Maquiavelo) sino organización colectiva, la cual tiene que saber 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 por el "comunitarismo" tradicional de las mafias y las sectas, de las organizaciones cerradas, en los momentos de crisis cultural y de identidad colectiva, o de crisis de la política (y hoy vuelve a hablarse de "la muerte de la política"). Esta atracción va acompañada por la tendencia, sobre todo en los casos de corrupción política, a poner a los propios (a los amigos políticos del propio partido) más allá de la justicia, exigiendo reiteradamente que se trate a éstos en la esfera pública *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 sectarismo mafioso, 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).

Tiene interés subrayar que, tanto en su diálogo con Maquiavelo como en su diálogo con Kant sobre la relación entre ética y política, Gramsci vuelve a encontrar en el materialismo histórico de Marx (una vez liberado de sus interpretaciones vulgares) el hilo que conduce a la afirmación de la superioridad de la concepción de los antiguos en este punto: la priorización de las virtudes propias del ámbito de la *polis*, la priorización de las virtudes políticas. El ser humano sigue siendo un *zoon politikon*, un animal político. Pero el moderno "primitivo" no siempre lo sabe. Maquiavelo se lo recordó. Gramsci pretende, además, organizarlo para que pueda llevar a acabo su propia reforma moral e intelectual. Por eso el fundamento de la

moral superior, de la moral sin más, sería para él la socrática búsqueda del conocimiento crítico, la superación de la ignorancia y del desorden intelectual que nos lleva a obrar mal.

Para el Gramsci de los *Cuadernos* no cabe, en cambio, una fundamentación única, absoluta, uniformizadora y universal del principio ético. Gramsci se ha ocupado de este asunto enfrentándose un par de veces al imperativo categórico kantiano. En 1932-1933 rechazaba el imperativo categórico kantiano con un argumento fuerte frente al cosmopolitismo universalista ilustrado. Este argumento dice que la máxima de Kant, que Gramsci lee como un *desideratum*, según el cual la propia conducta ha de convertirse en norma para todos los hombres en condiciones semejantes, es irrealista e impracticable porque presupone una sola cultura, una sola religión, un conformismo mundial, cuando en la realidad no hay condiciones semejantes para todos ni puede haberlas en un mundo dividido (8). La objeción va más allá de la expresada por el gran poeta Schiller, ya en tiempos de Kant, en su poema satírico titulado *El escrípulo*. Allí decía Schiller irónicamente:

Sin vacilar
me pongo al servicio de los amigos
pero como lo hago por gusto
el gusano de la conciencia
me dice que no soy virtuoso.

De acuerdo con esta crítica de Gramsci, 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. En esto Marx proporciona un criterio: la sociedad no se plantea tareas para cuya solución no existan ya las condiciones. El historicismo marxiano implica, por tanto, según Gramsci, la admisión de cierto relativismo cultural y éste, a su vez, implica reconocimiento crítico de la existencia de principios morales distintos en contextos culturales diferentes. Se podría decir, a partir de ahí, que no hay una Ética universal; hay éticas vinculadas a historias, tradiciones y culturas diferentes.

Desde esa perspectiva quedarían abiertas 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 liberal, o reproponer la "herejía del liberalismo" que es el marxismo, contemplando el ideal moral kantiano como una idea-límite, como una idea reguladora que sólo dejará de ser utópica en otra sociedad, en la sociedad regulada. Gramsci sigue el segundo camino.

Cuando, unos meses después, se ocupa de nuevo del imperativo categórico kantiano, en el contexto de una discusión sobre qué es natural, *contra natura*, artificial, etc., Gramsci 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 (9) indica que la preocupación principal de Gramsci era precisamente el criterio de validez temporal del materialismo histórico en el plano de la ética. ¿Quién decide acerca de la validez de los comportamientos morales históricamente condicionados? Gramsci rechaza sucesivamente que a esta pregunta pueda contestarse 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 reconocer el choque

mismo de pareceres discordantes. Eso forma parte, también, de la lucha por la hegemonía cultural.

Ahora bien, ni la afirmación de la distinción maquiaveliana, 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.

Lo que diferencia una mafia o una secta del "intelectual colectivo", del "príncipe moderno" o del partido de nuevo tipo, es precisamente su distinta 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 en ella (porque el interés particular es elevado a universal), el partido político, entendido 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. 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*. En definitiva, la política como ética de lo colectivo que Gramsci propugna no es sólo restauración del sentido noble de la palabra política frente al moralismo y a cualquier forma de actividad mafiosa. Es también crítica de la política imperante, crítica de la "pequeña política", crítica de la politiquería.

¿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 socio-histórica 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 es una concepción antigua, clásica, de la relación entre ética y política; es una prolongación de la concepción griega, aristotélica. Pero es también el 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.

Notas

- (1) "Per la verità" [1916], en *Cronache torinesi:1913-1917*, al cuidado de S. Caprioglio, Einaudi, Turín, 1980, pág. 5. De entre los estudiosos de Gramsci quien mejor ha tratado este punto ha sido A. A. Santucci, "Per la verità: intellettuali, classe, potere", en *Senza comunismo*, Editori Riuniti, Roma, 2001, págs. 65-76.
- (2) Q. 1598-1601.
- (3) Q. 699-700.
- (4) Q. 749.
- (5) Q. 1857.
- (6) Q. 1577-1578.
- (7) Q. 750-751.
- (8) Q. 1484-1486.
- (9) Q. 1876-1878



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios "Miguel Enríquez", CEME:

<http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile. No persigue ningún fin de electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluyen propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus res quiénes agradecemos poder publicar su trabajo.

© CEME web productions 2003 -2006