

GRAMSCI: Problemas de ética en *Los cuadernos*

GRAMSCI: Problems of Ethics in his *Cuaderno* Writings

*Giuseppe Cacciatore**

Resumen

Para abordar los problemas de ética que se pueden encontrar en el conjunto de la obra de Gramsci (y me refiero sea a los ámbitos generales de la elaboración relativa al complejo temático ética-política, sea a algunos aspectos específicos de la reflexión gramsciana sobre conceptos como voluntad, espontaneidad, sujeto etc.) es necesario referirse a los que se pueden considerar como los dos dispositivos teóricos fundamentales que están en la base de su pensamiento: la criticidad y la historicidad. Si en el mismo marxismo¹ ha sido posible introducir elementos no secundarios de corrección de planteamientos mecanicistas y dogmáticos, y si el nexo entre ética y política ha adquirido un papel tan relevante como el que existe entre política y economía, ello se debe a la capacidad manifestada por Gramsci de mantener siempre constitutivamente abierta la tensión entre la criticidad de los procesos de control y modificación de la praxis por parte de la inteligencia social y la visión no rígidamente finalista y lineal-evolutiva de la historia.

Palabras clave: Gramsci, ética, cuadernos.

Recibido: Marzo 2004 • Aceptado: Junio 2004

* Profesor Catedrático y Jefe del Departamento de Filosofía de la Universidad de Nápoles "Federico II" Italia. Correo electrónico: guisezca@piscalimetis.

- 1 La lectura crítica sobre la peculiar curvatura del marxismo gramsciano es exterminada y no es aquí posible referirnos a ella ni siquiera en una mínima parte. Poseemos ahora dos preciosos instrumentos de orientación bibliográfica: la *Bibliografía Gramsciana 1922 - 1988*, edición de J.M. CAMMET, Roma, 1991 y el *Supplement update to 1993*, edición de J.M. CAMMET y M.L. RIGHI, Roma, 1995. En particular me permito enviar a G. CACCIATORE, *Il Marx di Gramsci. Per una rilettura del nesso etica-teoria-politica nel marxismo* (en G. CACCIATORE - F. LOMONACO [edición de], *Marx e il marxismo cent'anni dopo*, Napoli, 1987, pp. 259 -301) en la cual se discuten algunas de las más relevantes contribuciones sobre el tema.

Abstract

In order to approach the problem of ethics that is found in the writings of Gramsci (and here we refer to the general area of the relative elaboration of the complex ethical-political theme, be it certain specific aspects of Gramscian reflection on concepts such as will, spontaneity, the subject, etc., or others) it is necessary to refer to what can be considered as the two fundamental dispositive theories that are the basis of his thought: criticism and historicism. If within Marxism itself it has been possible to introduce non-secondary corrective elements in mechanistic proposals and dogma, and if the connection between ethics and politics has acquired a role as relevant as the that which exists between politics and economics, this is due to the capacity manifested by Gramsci of maintaining constitutively alive the tension between the criticism of the control and modification processes of praxis on the part of the collective social intelligence, and the non-rigid finalistic lineal-evolutionary vision of history.

Key words: Gramsci, ethics, writings.

Ante la premisa expuesta, no parece infundada una línea interpretativa dirigida a privilegiar –como uno de los aspectos que mayormente consienten la permanencia de una productiva actualidad de la reflexión gramsciana– la centralidad del elemento ético en los procesos de transformación histórico-crítica de la praxis humana. A la definición y actualización de tales procesos, efectivamente, no le basta una necesaria dotación de categorías científicas y cognoscitivas, si bien necesarias, derivadas de la teoría económica. Para evitar que tal paso se reduzca –como a menudo ha sucedido en la historia del marxismo– a un objetivismo de hecho y a un mero economicismo, Gramsci vuelve a pensar conscientemente en el papel del elemento y de su base de partida constituida por la intervención activa de la subjetividad. No entiendo, con ello, proponer una lectura, por así decir, totalmente eticista y subjetivo-voluntarista de la filosofía de la praxis de Gramsci en una situación de oscilación entre determinismo histórico y voluntarismo². Él es consciente de esta tensión hasta el punto de teorizar una serie de verdaderos y propios “cánones de metodología histórica” en el estudio de la relación entre estructura y superestructuras: el primero entre todos la distinción entre lo que en una estructura es “permanente” y lo que es “ocasional”, entre lo que da lugar a la “crítica histórico-social” y lo que, al contrario, produce la “crítica-política”³. En la falta de equilibrio de estos dos elementos reside la causa mayor del

2 En varias ocasiones Gramsci señala cómo la afirmación de Marx según la cual “los hombres toman conciencia de los conflictos económicos en el terreno de las ideologías tiene un valor gnoseológico y no psicológico y moral” (ivi, p. 463 y pp. 464-465).

3 Ivi, p. 757. Gramsci recoge la clásica distinción entre la naturaleza coactiva que esta correspondencia asume en la esfera del derecho y el carácter libre que ella asume en sede ética, “en esas zonas en las que la ‘coacción’ no es estatal, sino de opinión pública, de ambiente moral”.

nacimiento de dos concepciones erradas especularmente contrapuestas: el “economismo” y el “ideologismo”, o “la exposición de causas remotas como si fueran inmediatas”, o “la afirmación de que las causas inmediatas son las únicas causas eficientes”. En suma por una parte se “sobrevaloran las causas mecánicas, por otra el elemento “voluntario” e individual”, Caciatore (1987: 1290-1291). Naturalmente lo ocasial y lo permanente (o usando otra expresión de Gramsci, la “relación de las fuerzas políticas”, por un lado, y el de las “fuerzas sociales”, por otro, entre el dato de la autoconciencia de los grupos sociales y el del naturalista y objetivo de la estructura) no se quedan en una irreparable separación. Al final –y éste es el dato que deseo señalar– el objetivo a evitar es que el materialismo histórico degenera en “economismo histórico” (y pierda, por lo tanto, una gran parte de su expansión cultural), esto empuja a Gramsci a inclinarse hacia el elemento activo y creativo de la acción y de la organización política. La reacción al economicismo, de hecho, se realiza en el terreno del “concepto de hegemonía” y de la “teoría del partido político”, Caciatore (1987: 1492).

Pero el problema, así como se plantea para afrontarlo, no implica solamente cuestiones de carácter teórico-político o moral. En la base se plantea un aspecto más amplio que Gramsci considera de orden filosófico y gnoseológico (1987, Vol. II: 750). La centralidad del elemento práctico-activo sobrepasa el esencial nivel de la teoría política y representa el momento crucial de más amplio pensamiento crítico-filosófico dirigido a recuperar el papel de la subjetividad ético-política en el ámbito de la filosofía de la praxis. Que Gramsci piense en el momento ético bajo una propia autónoma constitución respecto a la dimensión política y a la esfera estatal, está testimoniado por algunas notas relativas a la función del derecho. Y es la actividad del derecho –que toca no sólo el ámbito estatal, sino también y esencialmente la sociedad civil y los terrenos de la moralidad y de las costumbres– lo que le sirve a Gramsci para entender mejor el problema ético. Gramsci define aquí la obligación ética en el sentido de una “correspondencia ‘espontánea y libremente aceptada’ entre los actos y las omisiones de cada individuo y los fines que la sociedad se plantea como necesarios”⁴.

Uno de los párrafos más densos y significativos de los *Cuadernos* es, según mi opinión, ése en el que Gramsci da una interpretación histórico-crítica y no metafísica del “noumeno” kantiano. Observa lo difícil que es reconducir la realidad a nuestro conocimiento y a nuestra conciencia, de que ella cambie con el cambiar de nuestros procesos cognoscitivos (que es, entre otras cosas, la mejor manera para reconocer que “ninguna filosofía es definitiva, sino que es históricamente determinada”). El mundo no se puede reducir a una pura objetividad de fenóme-

4 Sobre el problema de los “fines últimos” en Gramsci y en especial de su relación con el actuar político concreto, cfr. Las equilibradas y convincentes observaciones de A. ZANARDO, *Gramsci e la concezione della vita morale*, en “Critica marxista”, n° 5, 1988, pp. 37-74.

nos, ya que, admitiendo que toda la realidad se agote en ellos, los fenómenos no son nunca algo que se pare en la mera existencia, sino que representan también “intereses prácticos y científicos” de la vida humana. La realidad del mundo, por lo tanto, no es una espectral **COSALITA**’ fenoménica encerrada en su material exterioridad. Existe respecto a la calidad de los fenómenos una capacidad de intervención del interés práctico-activo del individuo social y una voluntad de modificación que se manifiesta en la tendencia del conocimiento y de la ciencia (y por lo tanto de la inteligencia activa histórico-crítica del hombre) hacia una presa mayor en la realidad. Cualesquiera que puedan ser las mejores condiciones posibles impuestas por el cambio de la historia y de la sociedad, es siempre un acto de la voluntad creativa y del pensamiento para mantener abiertos los horizontes de posibilidades del progreso científico y de la previsión histórica, nunca artificialmente separada del análisis de lo existente. “Planteada la afirmación –escribe Gramsci– de que lo que nosotros conocemos en las cosas no es más que nosotros mismos, nuestras necesidades y nuestros intereses, es decir que nuestros conocimientos son supraestructuras (o filosofías no definitivas) es difícil evitar que se pueda pensar en algo real que vaya más allá de nuestros conocimientos, no en el sentido metafísico del “noumeno”, de un “dios ignoto” o de “algo no conocido” sino en el sentido concreto de una “relativa ignorancia” de la realidad, de algo todavía “desconocido” pero que un día podrá ser reconocido cuando los instrumentos “físicos” e intelectuales de los hombres sean más perfectos, es decir cuando hayan cambiado, en sentido progresivo, las condiciones sociales y técnicas de la humanidad. Por lo tanto se realiza una previsión histórica que consiste sencillamente en el acto del pensamiento que proyecta en el futuro un proceso de desarrollo como el que se ha verificado desde el pasado hasta hoy”, Cacciatore (1987: 750). Bien es verdad, entonces, que la filosofía de la praxis se caracteriza por una tendencia al monismo, y por una búsqueda de conocimiento objetiva, peor esta tendencia y esta conciencia cognoscitiva nunca se confían al proceso fatalístico de las cosas (al mero desarrollo de la historia y al imponerse de los mecanismos económicos). La búsqueda de los nexos entre estructura y supraestructura no termina en un monismo materialista o idealista. Utilizando conscientemente el léxico filosófico del neo-idealismo italiano (y al mismo tiempo modificando radicalmente su significado), Gramsci habla de una “identidad de los contrarios en el acto histórico concreto, es decir, una actividad humana (historia-espíritu) en concreto, ligada indisolublemente a una cierta “materia” organizada (historizada), a la naturaleza transformada por el hombre. Filosofía del acto (praxis, desarrollo) pero no del acto “puro”, sino del acto “impuro”, real en el sentido más profundo y mundano de la palabra”⁵.

5 Ivi, p. 886. En otro párrafo la identificación entre historia y política se asume, sin embargo, de manera más prudente. “Historia y política están estrechamente unidas, son incluso lo mismo, pero también es necesario distinguir en la apreciación de los hechos históricos y de los hechos y actos políticos” (cfr. Vol. I p. 310).

¿Pero qué consecuencias tiene esta acentuación del elemento práctico-transformador, individual en la complicada tensión dialéctica entre historia y política, bajo la concepción moral del materialismo histórico? La visión que Gramsci tiene del marxismo (cualesquiera que puedan haber sido los numerosos trazos de revisión que ha introducido en él) queda anclada en la convicción de que ello expresa una positiva capacidad de imponerse como proyecto conjunto de reforma intelectual y moral de la vida del hombre. Especialmente ante el panorama de crisis de la política italiana y de sus clases dirigentes, Gramsci mira hacia las posibilidades de lucha, insiste ante el materialismo histórico, hacia la pereza intelectual y hacia la irresponsabilidad moral. Pero esto no significa que el proyecto político inspirado en la concepción materialista de la historia deba desembocar en formas de maquiavelismo espurio y de confusión arbitraria entre moral política y moral privada. Tampoco la política, la gran política que indica a sí misma fines de emancipación colectiva y de interés general, puede dejar de contener en ella misma principios éticos tendencialmente universales. La crítica materialista de los prejuicios, de los abstractos deberes morales y de las falsas obligaciones, no puede conducir al escepticismo. “No puede existir asociación permanente y con capacidad de desarrollo que no esté sostenida por determinados principios éticos”. E incluso cuando estos principios se dirigen a la consecución de un fin político éstos se presentan teniendo un carácter universal, ya que una asociación política que no cometa el error de enrigidecerse en su “particular” y de considerarse como definitiva también puede expresar una ética de carácter universal, es decir “concebida como capaz de convertirse en una norma de conducta de toda la humanidad”⁶. Aunque aparezca del todo evidente el anclaje de Gramsci a una visión tendencialmente finalística (1987, vol. II: 1032) del marxismo (donde la separación de política y moral estaría destinada a anularse progresivamente en una especie de moral “superior”, en una “forma de convivencia en la que la política, y por lo tanto la moral, serían superadas”), la consecución de un sentimiento moral colectivo se debe de nuevo a la mezcla de “elaboración de voluntad y pensamiento colectivo obtenido gracias al esfuerzo individual concreto, y no gracias a un proceso fatal extraño a los individuos”⁷. Por este camino es posible sustraer a Gramsci a los éxitos de una

6 Que el problema fuese fuertemente sentido por Gramsci lo testimonia el hecho de que los apuntes sobre este problema elaborados en el Cuaderno 8 (1931-32), se retoman en el Cuaderno 16 (1933-34).

7 “La innovación fundamental introducida por la filosofía de la praxis en la ciencia de la política y de la historia es la demostración de que no existe una abstracta “naturaleza humana” fija e inmutable (concepto que ciertamente deriva del pensamiento religioso y de la transcendencia) sino que la naturaleza humana es el conjunto de las relaciones sociales históricamente determinadas, es decir un hecho histórico comprobable, dentro de ciertos límites, con los métodos de la filología y de la crítica” (cfr. Q, vol. III, pp. 1598-1599). Sobre la “utopicidad” y la “ideología” de algunas concepciones abstractas de la naturaleza humana cfr. También vol. II, p. 756. pero no son sólo las versiones, por así decir, transcendentales de la naturaleza humana las que padecen la

doble forzatura interpretativa: tanto de la que lo ha colocado bajo un aspecto totalmente “politicista” y que ha tendido a reducir al extremo los márgenes de la tensión abierta entre política y ética (el Gramsci, para entendernos, teorizador de la primacía del partido y de la reconducción de la vida moral y cultural hacia el fin de la creación de una nueva organización política y estatal); como a la que –aislando arbitrariamente la reflexión de Gramsci del contexto ideal y cultural que la caracteriza (el marxismo de la III Internacional y el comunismo leninista)– la ha convertido en el apóstol de una improbable crítica de la centralidad de la política en clave ética y humanista–subjetiva. Gramsci permanece sin duda ligado a una visión, por así decir, clásica del materialismo histórico, en la que prevalece sobre todo la identificación máxima de filosofía y política, es decir la reconducción de toda manifestación ideológica a la política. “Todo es política, también la filosofía o las filosofías (...) y la sola filosofía es la historia en acto”, Cacciatore (1987: 1033). Pero la historia en acto para Gramsci, no es otra cosa que la vida misma caracterizada por el continuo recíproco reenvío de pensamiento y acción, inteligencia creativa y procesos históricos en acto.

Y es en el campo de la ética cuando se hace más que nunca visible el esfuerzo de Gramsci de definir una equilibrada relación entre la historicidad de las condiciones dadas y la intervención autónoma y creativa de la singular individualidad. En una serie de observaciones sobre la naturalidad de las acciones humanas y sobre el prevalecer o no, en el juicio que da de ellas, del carácter de historicidad y socialidad. Cacciatore (1987: 1876), Gramsci contesta la imagen de una “naturaleza” fija y objetiva del hombre, ya que ésta no puede dejar de coincidir con el conjunto de las relaciones sociales⁸. Por lo tanto parecerían socialidades e historicidades los factores que están determinando una conciencia históricamente definida, y es ésta última la que al final indicaría lo que es natural o no⁹. Bajo este punto de vista la conclusión –en el plano ético– empujaría a identificar la “universalidad del principio moral” con la “objetividad y necesidad histórica”, Cacciatore (1987:

crítica de Gramsci. Ésta también se dirige hacia los éxitos del “naturalismo antropológico”. ¿Qué actitud tomar ante las filosofías que plantean en su base un concepto unitario de hombre, o sea una abstracción de lo humano? “¿Pero lo humano –responde Gramsci– es un punto de partida o un punto de llegada como concepto y hecho unitario?, ¿o no es más bien esta búsqueda, un residuo “teológico” y metafísico” y a que se plantea como un punto de partida? La filosofía no se puede reducir a una naturalista “antropología”, es decir, la unidad del género humano no viene dada por la naturaleza “biológica” del hombre” (cfr. Ivi, p. 884).

8 Gramsci vuelve también sobre la ética de Kant y sobre el imperativo categórico sea en el Cuaderno 8 que en el 16 y, en particular, en el Cuaderno 11 (cfr. pp. 1484-1485).

9 “Al concepto de “natural” –escribe Gramsci– se contrappone el de “artificial”, de “convencional”. ¿Pero que significa “artificial” y “convencional” cuando se refieren a los fenómenos de masa? Significa sencillamente “histórico”, adquirido a través del desarrollo histórico, e inútilmente se le intenta dar un sentido deterior a la cosa, porque ésta ha penetrado en la conciencia común con la expresión de “segunda naturaleza”” (ivi, p. 1878).

1877-1878). Efectivamente, el razonamiento gramsciano insiste en la conexión que emerge entre la forma que asume el desarrollo de una determinada “civilización económica” (y de sus peculiares relaciones de producción) y el nivel de costumbres morales, de la calidad de las conductas de vida y de las reglas que las presiden. “es necesario persuadirse de que no sólo es “objetivo” y necesario un cierto *atrezzo*, sino también un cierto modo de comportarse (...); en esta objetividad y necesidad histórica (que por otra parte no es obvia sino que necesita que se la reconozca críticamente [...]) se puede basar la “universalidad del principio moral, al contrario, nunca ha existido otra universalidad que esta objetiva necesidad de la técnica civil, aunque esté interpretada con ideologías transcendentales o trascendentales” Cacciatore (1987: 1878). Y, sin embargo, Gramsci no se sustrae a la objeción de que concepciones de tal tipo pueden conducir a formas de “relativismo por lo tanto de excepticismo moral”. También la famosa fórmula del imperativo categórico kantiano al final se revela profundamente ligada al ambiente dado (aunque en este caso sea el del cosmopolitismo ilustrado) y podría reducirse a una “forma vacía que puede llenarse por cualquier contenido histórico”, Cacciatore (1987, vol. II: 990-991; vol. III: 1577-1578). Pero la conciencia de los posibles éxitos relativistas no debe inducir a rechazar la necesidad de un fuerte nexo entre la naturalidad de las condiciones y la convencionalidad que es propia de la intervención histórica de la subjetividad”, Cacciatore (1987: 1578). De manera que el verdadero objetivo polémico de Gramsci no es tanto el de las formas de relativismo histórico-cultural, como el de las derivantes de las posiciones que tienden a eternizar y naturalizar en estructuras aparentemente objetivas el conjunto de relaciones sociales existentes. Justo en el corazón de esta polémica emerge con toda evidencia el papel que Gramsci confió a la responsabilidad ética individual. “El peligro de no vivacidad moral está (...) representado por la teoría fatalista de esos grupos que condividen la concepción de la “naturalidad” según la “naturaleza” de los brutos y para los que todo se justifica por el ambiente social. Todo sentido de responsabilidad individual se embota y toda responsabilidad singular se ahoga en una abstracta responsabilidad social”¹⁰. Parafraseando un motivo que no es gramsciano, sino de otro marxista “crítico” Ernst Bloch, podría decirse que la reforma moral y social de la sociedad necesita aunar el momento del análisis crítico del presente y la voluntad de sobrepasar la férrea necesidad del dato existente. Por eso el fundamento de la misma concepción ética de Gramsci sólo puede encontrarse en una visión abierta y problemática de la historicidad. Si, de hecho, debie-

10 *Ibidem*. Ya he obtenido en otros partes lo contradictorias que eran respecto a los principios fundamentales de la concepción historicista de la filosofía de la praxis esas interpretaciones (que tuvieron mucho éxito hacia los años 70) que han privilegiado demasiado en una línea teórica centrada en el concepto de “fuerza” y que han trasladado el eje de la relación ética-política casi todo hacia el segundo término (cfr. G. CACCIATORE, *Annotazioni su Gramsci teorico ético-político*, en *Socialismo e democrazia. Atti del Convegno di studi nel centenario della nascita di Antonio Gramsci*, “Archivio sardo del movimento operaio contadino e autonomistico”, n. 38/40, 1992, pp. 209-221.

ran prevalecer el fatalismo sociológico y el economicismo, “el mundo y la historia estarían siempre inmóviles”. La posibilidad misma de la transformación del mundo y de la sociedad al final se negaría si el individuo fuese inducido a modificarse a sí mismo sólo con la condición de que cambien primero la serie de condiciones sociales. “La historia, al contrario –concluye Gramsci– es una continua lucha de individuos y de grupos para cambiar lo que existe en cualquier momento dado, pero para que la lucha sea eficiente estos grupos e individuos debiera sentirse superiores a lo existente”¹¹.

Esta concepción dinámica y no lineal-evolutiva de la historia es la que consente a Gramsci recuperar la tensión dialéctica original entre la objetividad de las relaciones sociales (y de las relaciones políticas de fuerza) y la intervención transformadora, y bajo ciertos aspectos resolutorio de la subjetividad. Uso, todo considerado el término “resolutorio”, ya que – trasladándonos al terreno propio de la ética – no puede dejar de asombrar la determinación con la que Gramsci expresa su preferencia por el “deber-ser” más que por el ser dado e inmóvil de una realidad que se presume fatalistamente inmodificable. Casi queriendo desmentir anticipadamente las no pocas deformantes versiones sobre los excesos de realismo y de maquiavelismo deterior que se habrían dado especialmente con referencia a su concepción de partido y de hegemonía, Gramsci –no casualmente en algunos textos dedicados a Machiavelli: Cacciatore (1987: 1486) – contesta una visión del realismo político entendido como adhesión mecánica a la “realidad efectiva” y rechaza el estereotipo del hombre político más interesado al ser que al deber ser. Se trata, naturalmente, de entenderse en el concepto mismo de “deber-ser” que no es un acto arbitrario y veleidoso (no es, como dice Gramsci “amor con las nubes”), sino la voluntad concreta. “El político en acto es un creador, un suscitador, pero ni crea de la nada ni se mueve en el vacío turbio de sus deseos y de sus sueños. Se basa en la realidad efectiva pero, ¿qué es esta realidad efectiva? ¿Es quizás algo estático e inmóvil o más bien una relación de fuerzas en continuo movimiento y mutación de equilibrio?”, Cacciatore (1987: 1486). Si el acto concreto de la voluntad y la acción práctica que de ella son intencionados se dirigen a una modificación del equilibrio de las fuerzas reales (y por lo tanto a una elección entre las fuerzas en conflicto). Esto significa que se permanece del todo en el terreno de la realidad, justo al final de su transformación y de su paso. “El “deber-ser” es por lo tanto concreta, es la sola interpre-

11 Cfr. GRAMSCI, Q. vol. II, p. 1485. Gramsci es consciente de que existe un problema que hay que afrontar constituido por la incidencia de la necesidad histórica especialmente en orden a la permanencia de algunas tendencias de fondo del curso histórico y a la repetición de estructuras económicas y a las relaciones sociales. Pero la necesidad no se da sin una bien precisa conciencia de los fines que los hombres plantean a la “conciencia colectiva”. Por ello aunque existen necesarias premisas de carácter material a la misma determinación del impulso voluntario colectivo, nunca se puede prescindir sin embargo de un “conjunto de actos intelectuales y de ellos (como su producto y consecuencia) un cierto conjunto de imperiosas pasiones y sentimientos, es decir que tengan la fuerza de inducir a la acción” (cfr. *ivi*, p. 1480).

tación realista e historicista de la realidad, es la sola historia en acto y filosofía en acto, sola política”, Cacciatore (1987, vol. II, 734).

La batalla cultural y teórica de Gramsci se desarrolla así bajo el doble frente del solipsismo y del mecanicismo. Para oponerse a una concepción del pensamiento que sea o pasivamente ordenadora o meramente receptiva o abstractamente creadora de lo real. Es necesario plantear la cuestión, como dice Gramsci, de forma historicista. Es verdad que la base del pensamiento (y por lo tanto de la misma filosofía) es siempre la voluntad, entendida sobre todo en el sentido de la actividad práctica y política, pero se trata de una “voluntad racional, no arbitraria que se realiza en cuanto corresponde a necesidades objetivas históricas, es decir, en cuanto es la misma historia universal en el momento de su actuación progresiva”, Cacciatore (1987, vol. III: 1719). Lo que podríamos definir como un correctivo historicista del voluntarismo sirve para evitar los obstáculos del solipsismo y también – como observa Gramsci– los éxitos idealistas del concepto de creatividad. Si bien la raíz original sigue siendo la voluntad de un individuo singular, subentra un más amplio carácter de “racionalidad” que traduce esta voluntad en sentido común, en una “concepción del mundo con una ética conforme a su estructura”. La filosofía de la praxis hace historicista el pensamiento y con él la voluntad individual, en la medida en que lo asume no sólo como concepción del mundo, sino también como “‘sentido común’ difundido en gran número (y tal difusión no sería pensable sin la racionalidad o la historicidad) y difundido en modo tal que se convierta en norma activa de conducta”, Cacciatore (1987: 750). La convicción de que Gramsci pueda, con pleno título, compararse con las más cautas tendencias del debate ético del s. XX –sobre todo en la fase actual en la que éste parece querer invadir no sólo la filosofía y la política, sino también la ciencia y las conductas de vida– quizás encuentre su mejor confirmación en la búsqueda continua de nexos entre la historicidad de lo real y la formación de opiniones individuales y colectivas, entre una realidad que es históricamente relativa y los múltiples sentidos comunes que esta realidad modifica en el momento mismo en que contribuyen a modificarla. Desde este punto de vista la “creatividad” en la que Gramsci piensa es inescindible de una conciencia del relativismo histórico-cultural que no, sea bien claro, se ha rendido al escepticismo, sino que es sólo una visión activa de un pensamiento que en el momento en que está en grado de modificar las formas y los contenidos del consenso del mayor número de individuos, modifica al mismo tiempo una realidad que no puede dejar de existir fuera de este reconocimiento. La relatividad de lo creativo, al final, ayuda a enseñarnos “que no existe una “realidad” en sí misma, en ella y por ella, sino una relación histórica con los hombres que la modifican”, Cacciatore (1987: 1720).

Como conclusión creo poder afirmar que se puede individuar en Gramsci –en el interior de una atenuada finalidad política que permanece ligada al proyecto de sociedad socialista– un consistente espacio en el que la dimensión ética se confía al papel del individuo y de la subjetividad autónoma. Se trata naturalmente de un individuo que debe tratar de construir conscientemente el nivel más amplio posible de correspondencia entre lo específico de su vida moral y los fines políticos

y sociales, a través de los cuales un sujeto político colectivo o una asociación de sujetos sociales puedan llegar a la renovación de la sociedad. Creo que esto significa que el tema de la libertad individual en Gramsci y el problema de una autonomía de lo ético respecto a lo político y a lo económico no pueden plantearse fuera de una articulada argumentación a través de la cual se postula el paso de la tradicional sociedad política a la futura “sociedad regulada”, Cacciatore (1987, vol. II: 1487). En la cual no sólo será posible pasar de la política como fuerza y coerción a la política como consenso y hegemonía, sino realizar la definitiva fase de superación de cualquier división entre directores y dirigidos, entre gobernantes y gobernados. Sólo en esta fase, es decir en el momento en que no exista escisión alguna entre la política de un grupo social capaz de construir hegemonía más consenso y su ética capaz de imponerse como conducta general de vida, es cuando podrá haber plena coherencia entre una libre vida moral y las nuevas y transformadas condiciones de la sociedad. “La política se concibe como un proceso que desembocará en la moral, es decir tendente a desembocar en una forma de convivencia en la que la política, y por lo tanto la moral, serán ambas superadas”, Cacciatore (1987: 1489).

Creo que se equivocaría quien, quizás empujado por la urgencia de encontrar puntos de referencia culturales y teóricos en una fase de desorientación tan grande y de reflexión de la ética en presencia de radicales cambios de la política, de las costumbres, de la ciencia y de los estilos de vida, quiera encontrar en Gramsci respuestas que vayan más allá de su tiempo o más allá de sus convicciones políticas. Se equivocaría quien en una fase de compleja reflexión de las categorías teóricas y de las prácticas de la política y de la ética quiera recuperar de Gramsci sólo las indiscutibles aperturas a la autonomía de la subjetividad, la fuerte exigencia de definir la preminencia de la actividad racional y creativa del hombre sobre la inmovilidad dogmática de los eventos y de las estructuras, las no infrecuentes reflexiones dedicadas a la responsabilidad ética subjetiva, justo en consideración de su papel insostituible en su papel de la reforma moral e intelectual de la sociedad. De manera que ciertamente se equivocaba, en una atmósfera cultural y política diferente, quien tendía a privilegiar la dimensión política y el análisis estructural, relegando a quienes se consideraban residuos de humanismo liberal-historicista y de voluntarismo actualista o, en la mejor de las hipótesis, manifestaciones de gran valor moral del hombre, privado de sus afectos, de su libertad, de su vital relación con la política y compromiso civil.

Gramsci es un marxista, y como tal permanece, un marxista ciertamente “crítico” y poco dispuesto a encerrarse en las certezas del dogmatismo y, tanto menos, dispuesto a recoger las trágicas involuciones del comunismo post-leninista, pero permanece profundamente ligado a la lección original que le deriva de Marx y del materialismo histórico. En este sentido no puede existir para él una libertad individual entendida como una absoluta desvinculación de la situación social ni, en consecuencia, un concepto de libertad que pueda ser, como alguien incautamente ha propuesto, asimilado a una forma de liberalismo meta-político, universalista y meta-histórico. El valor reconocido a la espontaneidad y a la res-

ponsabilidad ética de cada uno no se puede traducir en un inconexo liberalismo. “El individuo es original históricamente cuando da el máximo de resalto y de vida a la “socialidad”, sin la cual sería un “idiota” (en el sentido etimológico, que no se aleja del sentido vulgar y corriente)”, Cacciatore (1958: 285). Por lo tanto es necesario-afirma con una paradoja Gramsci– un “conformismo racional” que ayude a no hacer diverger el elemento de la espontaneidad del de la socialidad. Este es el paso más arduo y difícil: no poder prescindir de la socialidad y de la disciplina que ella impone y, al mismo tiempo, pretender del individuo singular “sinceridad, espontaneidad, originalidad, personalidad”. Por ello, concluye Gramsci, “el conformismo es el resultado de una lucha cultural (y no sólo cultural), y un dato “objetivo” o universal, así como no puede no ser objetiva y universal la “necesidad” en la que se alza el edificio de la libertad”¹².

En los apuntes dedicados a la “historicidad de la filosofía de la praxis” se encuentra, creo yo, una convincente posible respuesta al problema del papel que, en la economía de la reflexión de Gramsci, asumen los problemas de la ética y en particular, el del nexo entre libertad y necesidad histórica. Se trata de problemas que no pueden ser comprendidos adecuadamente fuera de ese doble sentido original que caracteriza el marxismo y la misma interpretación que de él da Gramsci: la presencia en él de la crítica rigurosa y científica del presente y de la perspectiva finalista de la revolución realizada en las cosas y en las conciencias, o, si podemos decirlo así, la inseparable relación entre realismo e utopía. La curva historicista del pensamiento de Gramsci es tan cosecuencial que consiente la afirmación de que también la filosofía de la praxis debe considerarse como una “fase transitoria del pensamiento filosófico”. Pero es transitoria mientras es el desarrollo mismo el que conduzca al paso definitivo “del reino de la necesidad al reino de la libertad”, Cacciatore (1958, vol. I: 455). Pero esta es una dimensión del futuro, ya que como observa Gramsci en la fase actual el filósofo de la praxis, el materialista histórico, no puede huir al terreno de las contradicciones, sólo puede contentarse de una orientación genérica, de la conciencia de que con la llegada del reino de la libertad desapareceran, junto a las contradicciones, las ideas que han nacido de ella, y por lo tanto su misma filosofía. ¿Se abre aquí un espacio para la utopía? Gramsci no lo excluye, porque también la utopía puede tener un valor filosófico y por lo

12 En uno de los *Appunti di filosofia* de 1930 – 1931 dedicado al tema de la relación entre ciencia moral y materialismo histórico, Gramsci parece convencido – bajo el ejemplo de las afirmaciones de Marx contenidas en el prefacio a *Per la critica dell'economia politica* – que al existir las condiciones dadas en el proceso histórico, “la solución de las tareas se convierte en “deber”, la “voluntad” se hace libre. La moral se convertiría en una búsqueda de las condiciones necesarias para la libertad del querer en un cierto sentido, hacia un cierto fin y la demostración de que estas condiciones existen”. La rigidez del tema se atenúa no sólo por el uso del condicional, sino también por la precisión, realizada inmediatamente después, de que no se trata de una jerarquía sino de una graduación de fines que alcanzar (cfr. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, edición de V. GERRATANA, vol. II, Torino, 1975 p. 885. se usará en adelante la sigla Q).

tanto político. Pero la utopía aquí delineada no es lo contrario del realismo, no es la huída en el sueo. Puede conscientemente ser, al mismo tiempo, un fin concreto hacia el que dirigir las incoercibles potencialidades de la actividad espontánea y libre del individuo, y también un potente antídoto ante la eveniencia de que la filosofía de la praxis se convierta en “una ideología en el sentido deterior, es decir un sistema dogmático de verdades absolutas y eternas”, Cacciatore (1958: 456). Realismo historicista y perspectiva utópica contraseñan el itinerario gramsciano en su visión política y en la histórico-filosófica., pero, todavía más, y significativamente en la ética. La utopía concreta, observaba ya el joven Gramsci, no es la de aquellos que quieren hipotecar el futuro, que “no conciben la historia como desarrollo libre, de energías libres, que nacen y se integran libremente (...). No han aprendido que la libertad es la fuerza inmanente de la historia, que rompe cualquier sistema preestablecido”, Cacciatore, (1958: 463-464).

Referencias Bibliográficas

- Cacciatore, G. (1987). Il Marx di Gramsci. Per una rilettura del nesso etica-teoria-politica nel marxismo, en G. Cacciatore - F. Lomonaco (Eds.), **Marx e il marxismo cent'anni dopo**. Napoli.
- Cammet, J.M. (Ed.) (1991). **Bibliografía Gramsciana 1922 - 1988**. Roma.
- Cammet, J.M. y Righi, M.L. (Eds.)(1995). **Bibliografía Gramsciana. Supplement update to 1993**. Roma.