

sis puede considerarse manifestación funcional y no orgánica; en cualquier caso, ya sea por efecto de la Elastina, ya por el hecho de que durante cuatro o cinco noches he dormido un poco, me parece que siento menos presión, y ciertamente han disminuido (se han atenuado) las palpitaciones y el dolor en el corazón; sólo las manos me duelen constantemente, y no puedo sostener ningún peso ni apretar nada con un poco de energía. Por lo que hace a mi psique, no puede decirse nada preciso; es verdad que durante muchos meses he vivido sin ninguna perspectiva, dado que no se me trataba y que no veía salida alguna del desgaste físico que me consumía. No puedo decir que haya terminado ese estado de ánimo, o sea, que me haya convencido de no estar ya en condiciones de precariedad extremada, pero creo que puedo decir que este estado de ánimo no es obsesionante como en el pasado. Por lo demás, no se puede terminar con él por un esfuerzo de la voluntad; tendría que estar en condiciones de hacerlo, o de esforzarme por esforzarme, o de esforzarme por esforzarme por enforzarme, etc. Es fácil de decir, pero, en la práctica, todo esfuerzo consecuente se convierte en seguida en una obsesión frenética. Ahora que estoy mejor, los que se encontraban conmigo cuando tuve el punto crítico, de la enfermedad me han dicho que en los momentos de alucinación mis palabras tenían cierta lucidez (aunque estaban, además, mezcladas con largas tiradas en dialecto sardo). La lucidez consistía en esto: que yo estaba convencido de que me moría, e intentaba demostrar la inutilidad de la religión y su inanidad, y estaba preocupado temiendo que, aprovechándose de mi debilidad, el cura me obligara a hacer o me hiciera ceremonias que me repugnan y de las que no sabía cómo defenderme. Parece que durante una noche entera he hablado de la inmortalidad del alma en un sentido realista e historicista, o sea, como supervivencia necesaria de nuestros actos útiles y necesarios, y como incorporación de esos actos, por encima de nuestra voluntad, al proceso histórico universal, etc. Estaba escuchándome un obrero de Grosseto, que se caía de sueño y que me parece que creyó que yo me volvía loco, lo cual era también la opinión del centinela de servicio. Pero el obrero recordaba a pesar de todo los puntos principales de mi discurso, porque yo los repetía continuamente. *Carissima*, como ves, el hecho mismo de que te cuente estas cosas prueba que me encuentro algo mejor. Tal vez no te molestará mandarme un poco de Quadro Nox, que aquí no se encuentra. Te abrazo tiernamente,

Antonio.

## TEXTOS DE LOS CUADERNOS POSTERIORES A 1931

**El partido político.** La cuestión de cuándo se ha formado un partido, o sea, cuándo tiene una tarea precisa y permanente, produce muchas discusiones y a menudo también, desgraciadamente, una forma de orgullo que no es menos ridículo y peligroso que el «orgullo de las naciones» del que habla Vico. Verdaderamente puede decirse que un partido no está nunca perfecto y formado, en el sentido de que todo desarrollo crea nuevas obligaciones y tareas y en el sentido de que para algunos partidos se comprueba la paradoja de que están perfectos y formados cuando ya no existen, o sea, cuando su existencia se ha hecho históricamente inútil. Y así, como un partido no es sino una nomenclatura de clase, es evidente que para el partido que se propone anular la división en clases su perfección y cumplimiento consisten en haber dejado de existir porque no existan ya clases, ni tampoco, por tanto, sus expresiones. Pero aquí se desea aludir a un particular momento de ese proceso de desarrollo, el momento inmediatamente posterior a aquel en el cual un hecho puede tener existencia o no tenerla, en el sentido de que la necesidad de su existencia no ha llegado todavía a ser «perentoria», sino que depende «en gran parte» de la existencia de personas de extraordinaria potencia volitiva y de extraordinaria voluntad.

¿Cuándo se hace históricamente «necesario» un partido? Cuando las condiciones de su «triumfo», de su indefectible conversión en Estado, están al menos en vías de formación y permiten prever normalmente sus ulteriores desarrollos. Pero, ¿cuándo puede decirse, en condiciones tales, que un partido no podrá ser destruido con medios normales? Para contestar a esa pregunta hay que desarrollar un razonamiento: para que exista un partido es necesario que confluyan tres elementos fundamentales (propiamente, tres grupos de elementos):

1) Un elemento difuso, de hombres comunes, medios, cuya participación está posibilitada por la disciplina y la fidelidad, no por un espíritu creador y muy organizador. Sin ellos, es verdad, el partido no existiría, pero también es verdad que el partido no existiría «solamente» con ellos. Ellos son una fuerza

en la medida en que hay alguien que los centralice, organice y discipline, pero si falta esta otra fuerza de cohesión, se dispersarán y se anularán en una pulverización impotente. No se trata de negar que cada uno de estos elementos pueda convertirse en una de las fuerzas de cohesión, pero se habla de ellos en el momento en que no lo son ni están en condiciones de serlo, o, si lo son, lo son sólo en un ámbito reducido, políticamente ineficaz y sin consecuencias.

2) El elemento principal de cohesión, que centraliza en el ámbito nacional, que da eficacia y potencia a un conjunto de fuerzas que, abandonadas a sí mismas, contarían cero o poco más; este elemento está dotado de una fuerza intensamente cohesiva, centralizadora y disciplinadora, y también, o incluso tal vez por eso, inventiva (si se entiende «inventiva» en cierta orientación, según ciertas líneas de fuerza, ciertas perspectivas, y también ciertas premisas); también es verdad que este elemento solo no formaría el partido, pero lo formaría, de todos modos, más que el primer elemento considerado. Se habla de capitanes sin ejército, pero en realidad es más fácil formar un ejército que formar capitanes. Tanto es así que un ejército ya existente queda destruido si se queda sin capitanes, mientras que la existencia de un grupo de capitanes, coordinados, de acuerdo entre ellos, con finalidades comunes, no tarda en formar un ejército incluso donde no existe.

3) Un elemento medio que articule el primero con el segundo, los ponga en contacto no solamente «físico», sino también moral e intelectual. En la realidad y para cada partido existen «proporciones definidas» entre esos tres elementos, y se alcanza el máximo de eficacia cuando se realizan esas «proporciones definidas».

Dadas esas consideraciones, se puede decir que es imposible destruir un partido con medios normales cuando, por existir necesariamente el segundo elemento, cuyo nacimiento depende de la existencia de las condiciones materiales objetivas (y, si no existe este segundo elemento, todo razonamiento es vacío), aunque sea en un estado disperso y no fijo, no pueden sino formarse los otros dos, o sea, el primero, que necesariamente forma el tercero como continuación suya y modo de expresarse.

Para que eso ocurra es necesario que se haya formado la convicción férrea de que es necesaria una determinada solución de los problemas vitales. Sin esa convicción no se formará al segundo elemento, cuya destrucción es la más fácil, por su escasez numérica; pero es necesario que este segundo elemento, cuando es destruido, deje como herencia un fermento a partir del cual pueda reconstituirse. ¿Y dónde podrá subsistir mejor

ese fermento y formarse luego, sino en los elementos primero y tercero, que, evidentemente, son los más homogéneos con el segundo? La actividad del segundo elemento para constituir este fermento es, por tanto, fundamental; el criterio para juzgar a este segundo elemento debe verse: 1) en lo que realmente hace; 2) en lo que prepara para la hipótesis de su propia destrucción. Es difícil decir cuál de esas dos cosas es más importante. Como en la lucha hay que prever siempre la derrota, la preparación de los sucesores de uno es un elemento tan importante como lo que se hace para vencer.

A propósito del «orgullo» de partido, puede decirse que es peor que el «orgullo de las naciones» del que habla Vico. ¿Por qué? Porque una nación no puede no existir, y en el mero hecho de que existe es siempre posible, aunque sea con buena voluntad y forzando los textos, descubrir que la existencia en cuestión rebosa destino y significado. En cambio, un partido puede no existir por fuerza intrínseca. No hay que olvidar *nunca* que, en la lucha entre las naciones, cada una de ellas tiene interés en que la otra se debilite por luchas internas, y que los partidos son precisamente los elementos de las luchas internas. Por tanto, para los partidos es siempre posible la pregunta de si existen por su fuerza propia, por auténtica necesidad, o si existen sólo por intereses ajenos (y efectivamente, en las polémicas esto no se olvida nunca, sino que es incluso motivo insistentemente usado, especialmente cuando la respuesta no es dudosa, lo que quiere decir que tiene garra y deja con dudas. Está claro que el que se deja desgarrar por esa duda será un necio. Políticamente la cuestión tiene una importancia sólo momentánea. En la historia de lo que suele llamarse principio de las nacionalidades las intervenciones extranjeras a favor de los partidos nacionales que perturban el orden interior de los Estados antagonistas son innumerables, hasta el punto de que cuando se habla, por ejemplo, de la «política oriental» de Cavour lo que se pregunta es si se trataba de una «política», o sea, de una línea de acción permanente, o de una estratagema momentánea para debilitar a Austria en vista de lo ocurrido en 1859 y 1866. Del mismo modo se ve en los movimientos mazzinianos de principios del 70 (ejemplo, asunto Barsanti<sup>129</sup>) la intervención de Bismarck, el cual, en vista de la guerra con Francia y del

<sup>129</sup> Intentos revolucionarios de Mazzini que fueron fácilmente reprimidos. En el último de ellos el propio Mazzini se decidió a pasar de Sicilia a Roma poco antes de la conquista de esta capital por el reino de Italia. Un espía facilitó su detención en Sicilia. Durante su prisión cayó Roma en manos del naciente Estado italiano.

peligro de una alianza italo-francesa, pensaba debilitar Italia mediante conflictos internos. Y análogamente ven algunos en los acontecimientos de junio de 1914<sup>130</sup> la intervención del Estado Mayor austriaco previendo la guerra inminente. Como se ve, la casuística es numerosa, y es necesario tener ideas claras al respecto. Siempre que se hace algo se está haciendo el juego de alguien: lo importante es intentar por todos los medios hacer bien el juego de uno, o sea, vencer claramente. En cualquier caso, hay que despreciar el «orgullo» del partido y sustituirlo por hechos concretos. Si, en cambio, se sustituyen los hechos concretos por el orgullo, o se practica la política del orgullo, estará justificada sin más la sospecha de escasa seriedad. No es necesario añadir que también hay que evitar a los partidos la apariencia «justificada» de que se está haciendo el juego a alguien, especialmente si ese alguien es un Estado extranjero; pero si a pesar de todo se sigue especulando, hay que darse cuenta de que no se puede impedir que eso ocurra.

Es difícil excluir que cualquier partido (de los grupos dominantes, pero también de los grupos subalternos) realice alguna función de policía, o sea, de tutela de cierto orden político y legal. Si la cosa se demostrara concluyentemente, habría que plantear la cuestión de otro modo, preguntándose por las maneras y las orientaciones con las cuales se ejerce esa función. ¿Es su sentido represivo o difusivo, de carácter reaccionario o de carácter progresivo? El partido dado, ¿ejerce su función de policía para conservar un orden exterior, extrínseco, trabado de las fuerzas vivas de la historia, o la ejerce en el sentido que tiende a llevar el pueblo a un nivel de civilización, expresión programática del cual es ese orden político y legal? En la práctica, los que infringen una ley pueden encontrarse: 1) entre los elementos sociales reaccionarios desposeídos del poder por la ley; 2) entre los elementos progresivos comprimidos por la ley; 3) entre los elementos que no han alcanzado aún el nivel de civilización que la ley puede representar. La función de policía de un partido puede, por tanto, ser progresiva o regresiva: es progresiva cuando tiende a mantener en la órbita de la legalidad a las fuerzas reaccionarias despojadas del poder

<sup>130</sup> Huelga general proclamada en toda Italia por la C. G. L. y el P. S. I. el 8 de junio de 1914 en protesta por los disparos de la fuerza pública contra los obreros reunidos en Ancona para oír un discurso de Errico Malatesta. Manifestación en Turín, contra la cual también dispararon los carabinieri (dos obreros muertos, ocho heridos). Descripción en Paolo Spriano, *Torino operaria nella grande guerra*, Torino, 1960, 60 y sigs.

y a levantar las masas atrasadas al nivel de la nueva legalidad. Es regresiva cuando tiende a comprimir las fuerzas vivas de la historia y a mantener una legalidad superada, antihistórica, hecha extrínseca. Por lo demás, el funcionamiento del partido dado suministra criterios de discriminación: cuando el partido es progresivo, funciona «democráticamente» (en el sentido del centralismo democrático); cuando el partido es regresivo funciona «burocráticamente» (en el sentido del centralismo burocrático). En este segundo caso el partido es un mero ejecutor no deliberante: es entonces, técnicamente, un órgano de policía, y su nombre de «partido político» es una pura metáfora de carácter mitológico. (C. I.; M. 23-26; son dos apuntes.)

★

**Internacionalismo y política nacional.** El escrito de Giuseppe Bessarione<sup>131</sup> (por el sistema de preguntas y respuestas) de septiembre de 1927 acerca de algunos puntos esenciales de ciencia y arte políticos. El punto que me parece necesario desarrollar es éste: que según la filosofía de la práctica (en su manifestación política), ya en la formulación de su fundador, pero especialmente en las precisiones de su gran teórico más reciente<sup>132</sup>, la situación internacional tiene que considerarse en su aspecto nacional. Realmente la relación «nacional» es el resultado de una combinación «original» única (en cierto sentido) que tiene que entenderse y concebirse en esa originalidad y unicidad si se quiere dominarla y dirigirla. Sin duda que el desarrollo lleva hacia el internacionalismo, pero el punto de partida es «nacional», y de este punto de partida hay que arrancar. Mas la perspectiva es internacional y no puede ser sino internacional. Por tanto, hay que estudiar exactamente la combinación de fuerzas nacionales que la clase internacional tendrá que dirigir y desarrollar según la perspectiva y las directivas internacionales. La clase dirigente lo es sólo si interpreta exactamente esa combinación, componente de la cual es ella misma, y, en cuanto tal, puede dar al movimiento una cierta orientación según determinadas perspectivas. En este punto me parece estar la discrepancia fundamental entre Leone Davidovici<sup>133</sup> y Bessarione como intérprete del movimiento mayoritario. Las acusaciones de nacionalismo son ineptias si se refieren al núcleo de la cuestión. Si se estudia el esfuerzo realizado desde 1902 has-

<sup>131</sup> Stalin (Jossip Vissarionóvich).

<sup>132</sup> Lenin.

<sup>133</sup> Trotski.

ta 1917 por los mayoritarios<sup>134</sup>, se ve que su originalidad consiste en una depuración del internacionalismo, extirpando de él todo elemento vago y puramente ideológico (en sentido malo) para darle un contenido de política realista. El concepto de hegemonía es aquel en el cual se anudan las exigencias de carácter nacional, y se comprende bien que ciertas tendencias no hablen de ese concepto o se limiten a rozarlo. Una clase de carácter internacional, en cuanto guía estratos sociales estrictamente nacionales (los intelectuales) e incluso, muchas veces, menos aun que nacionales, particularistas y municipalistas (los campesinos), tiene que «nacionalizarse» en cierto sentido, y este sentido no es, por lo demás, muy estrecho, porque antes de que se formen las condiciones de una economía según un plan mundial es necesario atravesar múltiples fases en las cuales las combinaciones regionales (de grupos de naciones) pueden ser varias. Por otra parte, no hay que olvidar nunca que el desarrollo histórico sigue las leyes de la necesidad mientras la iniciativa no pasa claramente de parte de las fuerzas que tienden a la construcción según un plan de división del trabajo pacífica y solidaria. Los conceptos no-nacionales (o sea, no referibles a cada país singular) son erróneos, como se ve por su absurdo final: esos conceptos han llevado a la inercia y a la pasividad en dos fases bien diferenciadas: 1) en la primera fase, nadie se creía obligado a empezar, o sea, pensaba cada uno que si empezaba se encontraría aislado; esperando que se movieran todos juntos, no se movía nadie ni organizaba el movimiento; 2) la segunda fase es tal vez peor, porque se espera una forma de «napoleonismo» anacrónico y antinatural (puesto que no todas las fases históricas se repiten de la misma forma). Las debilidades teóricas de esta forma moderna del viejo mecanicismo quedan enmascaradas por la teoría general de la revolución permanente, que no es sino una previsión genérica presentada como dogma, y que se destruye por sí misma, por el hecho de que no se manifiesta fáctica y efectivamente. (C. I.; M. 114-115.)

★

**Freud y el hombre colectivo.** El núcleo más sano y más inmediatamente aceptable del freudismo es la exigencia de estudiar los contragolpes morbosos que tiene toda construcción de un «hombre colectivo», de todo «conformismo social», de todo nivel de civilización, especialmente en las clases que «fanáticamente» hacen del nuevo tipo humano que hay que alcanzar una

«religión», una mística, etc. Hay que estudiar si el freudismo no tenía que cerrar necesariamente el período liberal, el cual se caracteriza precisamente por una mayor responsabilidad (y sentido de la misma) de grupos seleccionados en la construcción de «religiones» no autoritarias, espontáneas, libertarias, etc. Un soldado de quinta no sentirá por las posibles muertes cometidas en guerra el mismo tipo de remordimiento que un voluntario, etc. (dirá: me lo mandaron, no podía evitarlo, etc.). Lo mismo puede observarse respecto de las distintas clases: las clases subalternas tienen menos «remordimientos» morales, porque lo que hacen no les afecta más que en sentido lato, etc. Por eso el freudismo es una «ciencia» más aplicable a las clases superiores, y podría decirse, parafraseando un epigrama de Bourget (o sobre Bourget), que el «inconsciente» no empieza sino a partir de tantos miles de liras de renta. También la religión se siente menos como causa de remordimientos en las clases populares, las cuales tal vez no estén lejos de creer que, en cualquier caso, Jesucristo mismo ha sido crucificado por los pecados de los ricos. Se plantea el problema de si es posible crear un «conformismo», un hombre colectivo, sin desencadenar en alguna medida el fanatismo, sin crear tabúes, críticamente, en suma, como consciencia de una necesidad libremente aceptada porque «prácticamente» reconocida como tal, por un cálculo de medios y fines que hay que adecuar, etc. (C. II; PP 216-217.)

★

**Individualismo e individualidad (consciencia de la responsabilidad individual) o personalidad.** Hay que estudiar lo que haya de acertado en la tendencia contra el individualismo, y lo que haya de erróneo y peligroso en ella. Actitud necesariamente contradictoria. Dos aspectos, negativo y positivo, del individualismo. Cuestión, por tanto, que plantear históricamente y no abstracta, esquemáticamente. Reforma y Contrarreforma. La cuestión se plantea de modos diversos en los países que han tenido una Reforma y en los países que han sido paralizados por la Contrarreforma. El hombre colectivo o conformismo impuesto y el hombre colectivo o conformismo propuesto (pero, ¿se puede seguir llamando conformismo en este último caso?). La consciencia crítica no puede nacer sin una ruptura con el conformismo católico o autoritario y, por tanto, sin un florecer de la individualidad: la relación entre el hombre y la realidad, ¿ha de ser directa o ha de proceder a través de una casta sacerdotal (como la relación entre el hombre y Dios en el catolicismo, que es una metáfora de la relación entre el hombre y la realidad)? La lucha contra el individualismo lo es contra un

<sup>134</sup> Los bolcheviques.

individualismo determinado que tiene un determinado contenido social: precisamente contra el individualismo económico en un período en el cual éste se ha hecho anacrónico y antihistórico (pero no se olvide que ha sido necesario históricamente y que fue una fase del desarrollo progresivo). Esto de que se luce para destruir un conformismo autoritario, ya retrógrado y paralizador, y a través de una fase de desarrollo de la individualidad y la personalidad crítica se llegue al hombre colectivo es una concepción dialéctica difícil de comprender para las mentalidades esquemáticas y abstractas. Igual que es difícil comprender que se sostenga que a través de la destrucción de una máquina estatal se llega a crear otra más fuerte y compleja, etc. (C. XIV; PP 187-188.)

★

**Contra el bizantinismo.** Puede llamarse «bizantinismo» o «escolasticismo» la tendencia degenerativa a tratar las cuestiones llamadas teóricas como si tuvieran valor por sí mismas, independientemente de toda práctica determinada. Un ejemplo típico de bizantinismo son las llamadas tesis de Roma<sup>135</sup>, en las cuales se aplica a las cuestiones el método matemático, como en la economía pura. Se plantea la cuestión de si una verdad teórica descubierta en correspondencia con una determinada práctica puede generalizarse y considerarse universal en una época histórica. La prueba de su universalidad consiste precisamente en que esa verdad se convierta: 1) en estímulo para conocer mejor la realidad de hecho en un ambiente distinto de aquel en el cual se descubrió, y en esto estriba su primer grado de fecundidad; 2) una vez estimulada y ayudada esa mejor comprensión de la realidad de hecho, en incorporarse a esta realidad como si fuera expresión suya originaria. En esta incorporación estriba la universalidad concreta de aquella verdad y no meramente en su coherencia lógica y formal, o en el hecho de ser un instrumento polémico útil para confundir al adversario. En suma: ha de estar siempre vigente el principio de que las ideas no nacen de otras ideas, que las filosofías no engendran otras filosofías, sino que son expresión siempre renovada del desarrollo histórico real. La unidad de la historia, lo que los idealistas llaman unidad del espíritu, no es un presupuesto, sino un continuo hacerse progresivo. La igualdad de realidad fáctica determina identidad de pensamiento, y no al revés. De

<sup>135</sup> Las tesis políticas presentadas por Bordiga y aprobadas por el II Congreso del P. C. d'I. (Roma, 1922.)

ello se infiere, además, que toda verdad, aun siendo universal y aun pudiendo expresarse en una fórmula abstracta, de tipo matemático (para la tribu de los teóricos), debe su eficacia al hecho de expresarse en los lenguajes de las situaciones concretas particulares: si no es expresable en lenguas particulares, entonces es una expresión bizantina y escolástica, útil a lo sumo para solaz de los remasticadores de frases. (C. XIV; PP 62-63.)

★

**Optimismo y pesimismo.** Hay que observar que muchas veces el optimismo no es más que una manera de defender la pereza propia, la irresponsabilidad, la voluntad de no hacer nada. Es también una forma de fatalismo y de mecanicismo. Se espera en los factores ajenos a la propia voluntad y laboriosidad, se los exalta, y la persona parece arder en ellos con un sacro entusiasmo. Y el entusiasmo no es más que una externa adoración de fetiches. Reacción necesaria, que debe partir de la inteligencia. El único entusiasmo justificable es el acompañado por una voluntad inteligente, una laboriosidad inteligente, una riqueza inventiva de iniciativas concretas que modifiquen la realidad existente. (C. XIV; P P 8.)

★

**La ciencia y las ideologías «científicas».** La afirmación de Eddington: «Si se eliminara del cuerpo de un hombre todo el espacio vacío de materia y se reunieran sus protones y electrones en una sola masa, el hombre (el cuerpo del hombre) se reduciría a un corpúsculo apenas visible con el microscopio»\*; esta afirmación ha impresionado mucho la fantasía de G. A. Borgese y la ha puesto en movimiento (cfr. su librito).

Pero ¿qué significa concretamente la afirmación de Eddington? Basta pensar un poco para ver que no significa absolutamente nada, aparte de su sentido literal. Aunque se practicara la reducción descrita (¿y quién la haría?) extendiéndola a todo el mundo, no cambiarían las proporciones, de modo que las cosas seguirían siendo tal como son. Las cosas cambiarían si solamente los hombres o determinados hombres sufrieran aquella reducción, de tal modo que se tuviera, en la hipótesis, una realización de algunos capítulos de los *Viajes de Gulliver*, con los liliputienses y los gigantes, y Borgese-Gulliver entre éstos.

\* Cfr. *La naturaleza del mundo físico*, ed. francesa, pág. 20.

Se trata en realidad de meros juegos de palabras, de ciencia novelada, y no de un nuevo pensamiento científico o filosófico: se trata de un modo de plantear la cuestión que no sirve más que para que fantaseen las cabezas vacías. ¿Tal vez la materia, vista por el microscopio, no es ya materia realmente objetiva, sino una creación del espíritu humano que no existe objetiva o empíricamente? Se podría recordar a este propósito el cuento hebreo de la muchacha que ha sufrido una deterioración pequeñísima: tic, como un golpecito de uña. En la física de Eddington y en muchas otras producciones científicas modernas la sorpresa del lector ingenuo se debe a que las palabras utilizadas para indicar determinados hechos se fuerzan para indicar arbitrariamente hechos absolutamente diversos. Un cuerpo sigue siendo «macizo» en el sentido tradicional aunque la «nueva» física demuestre que está constituido por 1/1.000.000 de materia y 999.999 partes de vacío. Un cuerpo es «poroso» en el sentido tradicional y no pasa a serlo en el sentido de la «nueva» física tampoco después de la afirmación de Eddington. La posición del hombre sigue siendo la misma, ninguno de los conceptos fundamentales de la vida se resquebraja en lo más mínimo, y aún menos se invierte. Las glosas de los varios Borgese no servirán, a la larga, más que para hacer más ridículas las concepciones subjetivistas de la realidad que permiten semejantes vulgares juegos de palabras.

El profesor Mario Camis \* escribe: «Considerando la insuperada minucia de estos métodos de investigación recordábamos la expresión de un participante en el último Congreso filosófico de Oxford, el cual, por lo que dice Borgese, hablando de los fenómenos infinitamente pequeños a los que hoy se dirige la atención de tantos, observaba que 'no pueden considerarse independientes del sujeto que los observa'. Son palabras que mueven a muchas reflexiones y que vuelven a plantear desde puntos de vista completamente nuevos los grandes problemas de la existencia subjetiva del universo y de la significación de las informaciones sensoriales en el pensamiento científico». Por lo que sé, éste es uno de los pocos ejemplos de infiltración entre los científicos italianos del modo de pensar funambulesco propio de ciertos científicos, especialmente ingleses, a propósito de la «nueva» física. El profesor Camis habría debido pensar que si la observación reproducida por Borgese obliga a reflexionar, la primera reflexión tendría que ser ésta: que la ciencia no puede seguir existiendo tal como se la ha concebido hasta

\* Nuova antologia, del 1 de noviembre de 1931, en la sección «Ciencias Biológicas y Médicas» (ibíd.).

ahora, sino que tiene que transformarse en una serie de actos de fe en las afirmaciones de los diversos experimentadores, porque los hechos observados no existen con independencia del espíritu de éstos. ¿No se ha manifestado hasta ahora todo el progreso científico en el hecho de que las nuevas experiencias y observaciones han corregido y ampliado las experiencias y las observaciones anteriores? ¿Cómo podría conseguirse eso si la experiencia dada no se reprodujera, si, una vez cambiado el experimentador, no se pudiera controlar, ampliar, produciendo nuevos y originales nexos? Pero la superficialidad de la observación de Camis se aprecia por el contexto del artículo del que tomo la cita, puesto que en él Camis explica implícitamente que la expresión que tanto ha hecho especular a Borgese puede y debe entenderse en un sentido meramente empírico y no filosófico. El escrito de Camis es una reseña de la obra *On the principles of renal function*, de Gösta Ekehorn (Estocolmo, 1931). Habla de experiencias hechas sobre elementos tan pequeños que no se pueden describir (cosa que debe ya entenderse en sentido relativo) con palabras que sean válidas y representativas para los demás y que, por tanto, el experimentador no consigue todavía separar de su propia personalidad subjetiva para objetivarlos: todo experimentador tiene que llegar a la percepción con sus propios medios, directamente, siguiendo cuidadosamente todo el proceso. Formulemos esta hipótesis: que no existan microscopios y que sólo algunos hombres tengan la capacidad visual natural equivalente a la del ojo normal armado con un microscopio. Admitida esta hipótesis es evidente que las experiencias del observador dotado de vista excepcional no pueden escindirse de su personalidad física y psíquica ni pueden «repetirse». Sólo la invención del microscopio equiparará las condiciones físicas de observación y permitirá a todos los científicos reproducir la experiencia y desarrollarla colectivamente. Pero esta hipótesis no permite observar e identificar más que una parte de las dificultades; en las experiencias científicas la capacidad visual no es lo único que cuenta. Como dice Camis, Ekehorn punza un glomérulo de riñón de rana con una cánula «cuya preparación es obra de tanta finura y está tan ligada a las indefinibles e inimitables intuiciones manuales del experimentador que el mismo Ekehorn, al describir la operación de cortar oblicualmente el capilar de vidrio, dice que no puede formular verbalmente la técnica, sino que tiene que contentarse con una vaga indicación». El error consiste en creer que esos fenómenos no se producen más que en el experimento científico. En realidad, en todo taller y para ciertas operaciones industriales de precisión existen especialistas individuales cuya capaci-

dad se basa precisa y solamente en la extremada sensibilidad de la vista, del tacto, del gesto rápido. En los libros de Ford pueden encontrarse ejemplos al respecto: en la lucha contra el roce, por ejemplo, para obtener superficies sin gránulos ni desigualdades mínimas (lo cual permite un notable ahorro de material), se han dado pasos increíbles por medio de máquinas eléctricas que controlan la adhesión perfecta del material como no podría hacerlo el hombre. Hay que recordar el hecho, contado por Ford, del técnico escandinavo que consigue dar al acero tal igualdad de superficie que para separar dos superficies puestas en contacto hace falta aplicar un peso de varios quintales.

Por tanto, lo que observa Camis no tiene nada que ver con las fantasías de Borgese y de sus fuentes. Si fuera verdad que los fenómenos infinitamente pequeños de que se trata no se pueden considerar como existentes con independencia del sujeto que los observa, no serían en realidad «observados», sino «creados», y caerían en el mismo dominio de la pura intuición fantástica del individuo. También habría que plantear la cuestión de si el mismo individuo puede crear (observar) «dos veces» el mismo hecho. Ni siquiera se trataría ya de «solipsismo», sino de demiurgia o de hechicería. Objeto de la ciencia no serían entonces los fenómenos (inexistentes), sino estas intuiciones fantásticas, como las obras de arte. La grey de los científicos, que no goza de facultades demiúrgicas, estudiaría científicamente al pequeño grupo de los grandes científicos taumaturgos. Pero si, en cambio, y a pesar de todas las dificultades prácticas inherentes a las diversas sensibilidades individuales, el fenómeno se repite y puede ser *observado* objetivamente por varios científicos, independientemente los unos de los otros, ¿qué significa la observación reproducida por Borgese sino, precisamente, que se recurre a una metáfora para indicar las dificultades intrínsecas de la descripción y de la representación objetiva de los fenómenos observados? Y no parece difícil explicar esta dificultad: 1) por la incapacidad literaria de los científicos, *didácticamente* preparados hasta ahora para describir y representar exclusivamente fenómenos macroscópicos; 2) por la insuficiencia del lenguaje común, forjado también él para los fenómenos macroscópicos; 3) por el desarrollo relativamente escaso de estas ciencias minimoscópicas, que aún esperan un desarrollo ulterior de sus métodos y criterios para poder ser comprendidas por los *muchos* mediante la comunicación literaria (y no sólo por directa visión experimental, que es privilegio de poquísimos); 4) hay que recordar, además, que muchas experiencias minimoscópicas son experiencias indirectas, en cadena,

cuyo resultado «se ve» en los resultados, y no en acto (éste es el caso de las experiencias de Rutherford).

Se trata, en cualquier caso, de una fase transitoria e inicial de una nueva época científica, que ha producido, al combinarse con una gran crisis intelectual y moral, una nueva forma de «sofística» que recuerda los sofismas clásicos de Aquiles y la tortuga, del montón y el grano, de la flecha lanzada por el arco y que no puede sino estar quieta, etc. Sofismas que, de todos modos, han representado una fase en el desarrollo de la filosofía y de la lógica y han servido para afinar los instrumentos del pensamiento.

Recoger las principales definiciones que se han dado de la ciencia (en el sentido de ciencia natural). «Estudio de los fenómenos y de sus leyes de semejanza (regularidad), de coexistencia (coordinación), de sucesión (causalidad)». Otras tendencias, teniendo en cuenta la cómoda ordenación que la ciencia establece entre los fenómenos para poder ponerlos mejor bajo el dominio del pensamiento y según los fines de la acción, definen la ciencia como «la descripción más económica de la realidad».

La cuestión más importante que hay que resolver a propósito del concepto de ciencia es ésta: si la ciencia puede dar, y de qué modo la «certeza» de la existencia objetiva de la llamada realidad externa. Para el sentido común, la cuestión no se plantea siquiera; pero, ¿de dónde nace la certeza del sentido común? Esencialmente de la religión (del cristianismo, al menos, en Occidente); pero la religión es una ideología, la ideología más arraigada y difundida, no una prueba o una demostración. Puede sostenerse que es un error pedir a la ciencia como tal la prueba de la objetividad de lo real, puesto que esa objetividad es una concepción del mundo, una filosofía, y no puede ser un dato científico. ¿Qué puede dar la ciencia en ese sentido? La ciencia selecciona las sensaciones, los elementos primordiales del conocimiento: considera ciertas sensaciones como transitorias, como aparentes, como falaces, porque dependen de especiales condiciones individuales, y otras como duraderas, permanentes, superiores a las condiciones especiales individuales.

El trabajo científico tiene dos aspectos principales: uno que rectifica incesantemente el modo del conocimiento, rectifica y refuerza los órganos de las sensaciones, elabora principios nuevos y complejos de inducción y deducción, o sea, afina los instrumentos mismos de la experiencia y de su control, y otro que aplica ese complejo instrumental (de instrumentos materiales y mentales) para distinguir los elementos necesarios de las sensaciones de los que son arbitrarios, individuales, transitorios. Así se establece lo que es común a todos los hombres, lo que

todos los hombres pueden controlar del mismo modo, independientemente unos de otros, siempre que observen por igual las condiciones técnicas de comprobación. «Objetivo» significa precisamente y exclusivamente esto: que se afirma objetivo, realidad objetiva, aquello que se comprueba por todos los hombres, aquello que es independiente de todo punto de vista meramente particular o de grupo.

Pero, en el fondo, también ésa es una particular concepción del mundo, una ideología. No obstante, esta concepción, en su conjunto y por la orientación que señala, puede ser aceptada por la filosofía de la práctica, mientras ésta tiene que rechazar la del sentido común, a pesar de que la conclusión material sea la misma. El sentido común afirma la objetividad de lo real en cuanto la realidad, el mundo, ha sido creado por Dios independientemente del hombre, antes que el hombre; por tanto, esa objetividad es expresión de la concepción mitológica del mundo; por otra parte, el sentido común cae en los errores más groseros al describir esa objetividad; el sentido común está aún en gran parte detenido en la fase de la astronomía ptolemaica, no sabe distinguir los nexos reales de causa y efecto, etcétera, o sea, afirma como «objetiva» una determinada «subjetividad» anacrónica porque no sabe siquiera concebir la existencia de una concepción subjetiva del mundo, ni tampoco esta mera noción.

Pero ¿es «objetivamente» verdadero todo lo que afirma la ciencia? ¿De modo definitivo? Si las verdades científicas fueran definitivas, la ciencia dejaría de existir como tal, como investigación, como experimento nuevo, y la actividad científica se reduciría a una divulgación de lo ya descubierto. Lo cual, por suerte, no es verdad en la ciencia. Pero si tampoco las verdades científicas son definitivas y perentorias, entonces la ciencia misma es una categoría histórica, un movimiento en desarrollo continuo. Sólo que la ciencia no postula forma alguna de «incognoscible» metafísico, sino que reduce lo no conocido por el hombre a un «no-conocimiento» empírico que no excluye la cognoscibilidad, sino que la condiciona simplemente al desarrollo de los instrumentos físicos y al desarrollo de la inteligencia histórica de los diversos científicos.

Si ésa es la situación, entonces lo que interesa a la ciencia no es tanto la objetividad de lo real cuanto el hombre que elabora sus métodos de investigación, que rectifica continuamente sus instrumentos materiales reforzadores de los órganos de los sentidos y sus instrumentos lógicos (incluida la matemática) de discriminación y averiguación, o sea, la cultura, o sea, la concepción del mundo, o sea, la relación entre el hombre y la

realidad por la mediación de la tecnología. Buscar la realidad fuera de los hombres, entendiendo esto en sentido religioso o metafísico, resulta ser, también en la ciencia, una mera paradoja. ¿Qué significaría, sin el hombre, la realidad del universo? Toda la ciencia está vinculada a las necesidades, a la vida, a la actividad del hombre. Sin la actividad del hombre, creadora de todos los valores, incluidos los científicos, ¿qué sería la «objetividad»? Un caos, o sea, nada, el vacío, si así puede decirse, porque realmente si se imagina que no existe el hombre, no se puede imaginar ni la lengua ni el pensamiento. Para la filosofía de la práctica el ser no puede separarse del pensamiento, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto; si se practica esa separación se cae en una de tantas formas de religión o en la abstracción sin sentido.

Poner la ciencia en la base de la vida, hacer de la ciencia la concepción del mundo por excelencia, la que disipa las nieblas de todas las ilusiones ideológicas, la que pone al hombre ante la realidad tal como ésta es, significa recaer en la idea de que la filosofía de la práctica necesita bases filosóficas fuera de sí misma. Pero, en realidad, también la ciencia es una sobreestructura, una ideología. ¿Puede afirmarse, sin embargo, que en el estudio de las sobreestructuras la ciencia ocupa una posición privilegiada, por el hecho de que su reacción sobre la estructura tiene un carácter particular, de mayor extensión y continuidad de desarrollo, especialmente a partir del siglo XVIII, desde que la ciencia ha conseguido una posición separada en la estimación general? Que la ciencia es una sobreestructura se prueba por el hecho (entre otros) de que ha tenido periodos de entero eclipse, por quedar oscurecida por otra ideología dominante, la religión, que afirmaba haber absorbido la ciencia; por eso la ciencia y la técnica de los árabes parecían a los cristianos brujería pura. Además: la ciencia misma, pese a todos los esfuerzos de los científicos, no se presenta nunca como una nuda noción objetiva; aparece siempre revestida por una ideología, y es concretamente ciencia la unión del hecho objetivo con una hipótesis o un sistema de hipótesis que superan el mero hecho objetivo. Es verdad, sin embargo, que en este campo resulta relativamente fácil distinguir entre la noción objetiva y el sistema de hipótesis, mediante un proceso de abstracción que se encuentra en la misma metodología científica, de modo que es posible acoger la una y rechazar el otro. Por eso un grupo social puede hacer suya la ciencia de otro grupo sin aceptar su ideología (la ideología vulgar de la evolución, por ejemplo), razón por la cual caen las observaciones de Missiroli (y de Sorel) al respecto.

Hay que observar que junto al entusiasmo más superficial por las ciencias existe en realidad la mayor ignorancia de los hechos y de los métodos científicos, cosas muy difíciles y que lo son cada vez más por la progresiva especialización de nuevas ramas de investigación. La superstición científica lleva consigo ilusiones tan ridículas y concepciones tan infantiles que la misma superstición religiosa queda ennoblecida. El progreso científico ha dado nacimiento a la creencia en y a la espera de un nuevo Mesías que realizará en esta tierra el País de Jauja; las fuerzas de la naturaleza, sin intervención alguna de la fatiga humana, sino por obra de mecanismos cada vez más perfeccionados, darán abundantemente a la sociedad todo lo necesario para satisfacer sus necesidades y vivir cómodamente. Contra esta vanidad cuyos peligros son evidentes (la supersticiosa fe abstracta en la capacidad taumatúrgica del hombre lleva paradójicamente a esterilizar las bases mismas de esa fuerza y a destruir todo amor al trabajo concreto y necesario, para dedicarse a fantasear, como si se hubiera fumado una nueva especie de opio), hay que poner en obra varios medios, el más importante de los cuales tendría que ser un conocimiento mejor de las nociones científicas esenciales, divulgando la ciencia por obra de científicos y estudiosos serios, y no por medio de periodistas omniscientes y autodidactas presuntuosos. En realidad, como se espera demasiado de la ciencia, se la concibe como una especie de brujería superior, y por eso no se consigue valorar con realismo lo que la ciencia ofrece concretamente. (C. XVIII; I. M. S. 50-57.)

\*

**Concepto de «ideología».** La «ideología» ha sido un aspecto del «sensismo», o sea, del materialismo francés del siglo XVIII. Su significación originaria era «ciencia de las ideas», y como el único medio reconocido y aplicado en la ciencia era el análisis, la expresión significaba «análisis de las ideas», o sea, «búsqueda del origen de las ideas». Las ideas tenían que descomponerse en sus «elementos» originarios y éstos no podían ser sino «sensaciones»: las ideas se derivan de las sensaciones. Pero el sensismo podía asociarse sin demasiadas dificultades con la fe religiosa, con las creencias más extremadas en la «potencia del Espíritu» y en sus «destinos inmortales»; así ocurrió, por ejemplo, que Manzoni mantuvo su adhesión general al sensismo incluso después de su conversión o retorno al catolicismo, incluso

al escribir los *Inni Sacri*, y hasta que conoció la filosofía de Rosmini\*.

Hay que examinar históricamente —porque lógicamente el proceso es fácil de captar y de comprender— cómo el concepto de Ideología pasó de significar «ciencia de las ideas», «análisis del origen de las ideas», a significar un determinado «sistema de ideas».

Puede afirmarse que Freud es el último de los ideólogos, y que De Man es un «ideólogo», cosa que da todavía más extrañeza al «entusiasmo» de Croce y los crocianos por De Man. Lo que pasa es que hay una justificación «práctica» de ese entusiasmo. Hay que examinar el modo cómo el autor del *Ensayo popular*<sup>136</sup> ha quedado preso en la Ideología, cuando la filosofía de la práctica representa una superación clara y se contraponen históricamente a la Ideología. La misma significación que el término «ideología» ha tomado en la filosofía de la práctica contiene implícitamente un juicio de desvalor y excluye que para sus fundadores hubiera que buscar el origen de las ideas en las sensaciones y, por tanto, en la fisiología en último análisis: esta misma «ideología» tiene que analizarse históricamente, según la filosofía de la práctica, como una sobreestructura.

Me parece que un elemento de error en la consideración del valor de las ideologías se debe al hecho (nada casual, por lo demás) de que se da el nombre de ideología tanto a la sobreestructura necesaria de una determinada estructura cuanto a las elucubraciones arbitrarias de determinados individuos. El sentido peyorativo de la palabra se ha hecho extensivo, y eso ha modificado y desnaturalizado el análisis teórico del concepto de ideología. El proceso de ese error puede reconstruirse fácilmente: 1) se identifica la ideología como distinta de la estructura y se afirma que no son las ideologías las que cambian las estructuras, sino a la inversa; 2) se afirma que una cierta solución política es «ideológica», o sea, insuficiente para cam-

\* El propagador literario más eficaz de la ideología fue Destutt de Tracy (1754-1836), por la facilidad y la popularidad de su exposición; otro fue el doctor Cabanis, con su *Rapport du Physique au Moral* (Condillac, Helvetius, etc., son más estrictamente filósofos). Lazo entre catolicismo e ideología: Manzoni, Cabanis, Bourget, Taine (Taine es maestro para Maurras y para otros de tendencia católica) —«novela psicológica»— (Stendhal fue alumno de Tracy, etc.). De Destutt de Tracy: la obra principal es *Eléments d'Idéologie* (París, 1817-1818), más completos en la traducción italiana, *Elementi di Ideologia del conte Destutt de Tracy*, traducidos por G. Compagnoni, Milano, Stamperia di Giambatista Sonzogno, 1819 (en el texto francés falta toda una sección, creo que la referente al Amor, conocida y utilizada por Stendhal por la traducción italiana) (*ibid.*).

<sup>136</sup> Bujarin.

biar la estructura, aunque ella crea poderla cambiar; se afirma que es inútil, estúpida, etc.; 3) se pasa a afirmar que toda ideología es «pura» apariencia, inútil, estúpida, etc.

Por tanto, hay que distinguir entre ideologías históricamente orgánicas, que son necesarias para una cierta estructura, e ideologías arbitrarias, racionalistas, «queridas». En cuanto históricamente necesarias, tienen una validez que es validez «psicológica»: organizan las masas humanas, forman el terreno en el cual los hombres se mueven, adquieren consciencia de su posición, luchan, etc. En cuanto «arbitrarias», no crean más que «movimientos» individuales, polémicas, etc. (tampoco éstas son completamente inútiles, porque son como el error que se contrapone a la verdad y la consolida). (C. XVIII; I. M. S. 47-49.)

\*

Conviene destruir el muy difundido prejuicio de que la filosofía es una cosa muy difícil por el hecho de ser actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especializados o de filósofos profesionales y sistemáticos. Conviene, por tanto, demostrar preliminarmente que todos los hombres son «filósofos», definiendo los límites y los caracteres de esta «filosofía espontánea» propia de «todo el mundo», o sea, de la filosofía contenida: 1) en el mismo lenguaje, que es un conjunto de nociones y de conceptos determinados, y no ya sólo de palabras gramaticales vacías de contenido; 2) en el sentido común y en el buen sentido; 3) en la religión popular y también, por tanto, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y de obrar que desembocan en lo que generalmente se llama «folklore».

Una vez demostrado que todos los hombres son filósofos, aunque sea a su manera, inconscientemente, porque ya en la más pequeña manifestación de cualquier actividad intelectual, el «lenguaje», está contenida una determinada concepción del mundo, se pasa al segundo momento, al momento de la crítica y de la consciencia, o sea, a la cuestión ¿es preferible «pensar» sin tener consciencia crítica de ello, de un modo disgregado y ocasional, o sea, «participar» de una concepción del mundo «impuesta» mecánicamente por el ambiente externo, esto es, por uno de los tantos grupos sociales en los que cada cual se encuentra inserto automáticamente desde que entra en el mundo consciente (y que puede ser la aldea o la provincia, puede tener su origen en la parroquia, en la «actividad intelectual» del cura o del viejarrón patriarcal cuya sabiduría es ley, o en la mujeruca que ha heredado el saber de las brujas, o en el

pequeño intelectual amargado en su propia estupidez y en su impotencia para actuar), o es preferible elaborar uno su propia concepción del mundo consciente y críticamente, ya, por tanto, escoger la propia esfera de actividad en conexión con ese esfuerzo del cerebro propio, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser guía de sí mismo en vez de aceptar pasivamente y supinamente la impronta puesta desde fuera a la personalidad?

*Nota I.* Por causa de la concepción del mundo se pertenece siempre a una determinada agrupación, y precisamente a la de todos los elementos sociales que comparten ese mismo modo de pensar y de obrar. Se es conformista de algún conformismo, siempre se es hombre-masa u hombre-colectivo. La cuestión es ésta: ¿de qué tipo histórico es el conformismo, el hombre-masa del que se es parte? Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente, sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa, la personalidad es un algo abigarradamente compuesto: hay en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada, prejuicios de todas las fases históricas pasadas, groseramente localistas, e intuiciones de una filosofía futura que será propia del género humano unificado mundialmente. Criticar la concepción propia del mundo significa, pues, hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto al cual ha llegado el pensamiento mundial más adelantado. Significa, por tanto, también criticar toda la filosofía habida hasta ahora, en cuanto ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular. El comienzo de la elaboración crítica es la consciencia de lo que realmente se es, o sea, un «conócete a ti mismo» como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora, el cual ha dejado en ti mismo una infinidad de huellas recibidas sin beneficio de inventario. Hay que empezar por hacer ese inventario.

*Nota II.* No se puede separar la filosofía de la historia de la filosofía, ni la cultura de la historia de la cultura. No se puede ser filósofos en el sentido más inmediato y literal, o sea, tener una concepción del mundo críticamente coherente, sin la consciencia de la historicidad de la fase de desarrollo que representa y del hecho de que se encuentra en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones. La concepción del mundo que uno tiene responde a determinados problemas planteados por la realidad, los cuales están bien determinados y son «originales» en su actualidad. ¿Cómo es posible pensar el presente, y un presente precisamente determinado, con un pensamiento elaborado para problemas de un pasado a menudo muy remoto y sobrepasado? Si eso ocurre, es que se es «anacrónico» en su propia época, que se es un fósil, y no un ser que vive modernamente. O, por lo menos, que uno está abigarradamente «compuesto». Y efectivamente ocurre que grupos sociales que en ciertos aspectos expresan la modernidad más desarrollada

están en otros aspectos retrasados respecto de su posición social y, por tanto, son incapaces de tener completa autonomía histórica.

*Nota III.* Si es verdad que todo lenguaje contiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura, será también verdad que por el lenguaje de cada cual se puede juzgar la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo. El que no habla más que su dialecto o comprende sólo parcialmente la lengua nacional participa por fuerza de una concepción del mundo más o menos estrecha y provincial, fosilizada, anacrónica en comparación con las grandes corrientes de pensamiento que dominan la historia mundial. Sus intereses serán restringidos, más o menos corporativos o economicistas, no universales. Si no siempre es posible aprender más lenguas extranjeras para ponerse en contacto con vidas culturales diversas, conviene por lo menos aprender bien la lengua nacional. Una gran cultura puede traducirse a la lengua de otra gran cultura, puede traducir cualquier otra gran cultura, ser una expresión mundial. Pero un dialecto no puede hacer lo mismo.

*Nota IV.* Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos «originales»; significa también, y especialmente, difundir críticamente verdades ya descubiertas, «socializarlas», por así decirlo, y convertirlas, por tanto, en base de acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. El que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y de un modo unitario el presente real es un hecho «filosófico» mucho más importante y «original» que el redescubrimiento, por parte de algún «genio» filosófico, de una nueva verdad que se mantenga dentro del patrimonio de pequeños grupos intelectuales. (C. XVIII; I. M. S. 3-5; son un texto introductorio al estudio de la filosofía y el materialismo histórico y tres notas.)

★

#### **Conexión entre el sentido común, la religión y la filosofía.**

La filosofía es un orden intelectual, cosa que no pueden ser ni la religión ni el sentido común. Estudiar cómo tampoco coinciden en la realidad la religión y el sentido común, sino que la religión es un elemento disgregado del sentido común. Por lo demás, «sentido común» es un nombre colectivo, como «religión»; no existe un sentido común sólo, sino que también el sentido común es un producto y un devenir histórico. La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común, y de este modo coincide con el «buen sentido», que se contrapone al sentido común. (C. XVIII; I. M. S. 5.)

★

**Relaciones entre ciencia-religión-sentido común.** La religión y el sentido común no pueden constituir un orden intelectual porque no pueden reducirse a unidad y coherencia ni siquiera en la consciencia individual, por no hablar ya de la consciencia colectiva: no pueden reducirse a unidad y coherencia «libremente», porque «autoritariamente» sí que lo podrían, como de hecho ha ocurrido en el pasado dentro de ciertos límites. El problema de la religión entendido no en el sentido confesional, sino en el sentido laico de unidad de fe entre una concepción del mundo y una norma de conducta concorde: pero, ¿por qué llamar a esa unidad de fe «religión», en vez de llamarla «ideología» o incluso «política»?

No existe en realidad la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo, y siempre se practica una elección entre ellas. ¿Cómo se produce esa elección? ¿Es un hecho meramente intelectual o es más complejo? ¿Y no ocurre a menudo que entre el hecho intelectual y la norma de conducta se produce una contradicción? ¿Cuál será entonces la real concepción del mundo? ¿La lógicamente afirmada como hecho intelectual o la que se desprende de la actividad real de cada cual, la implícita en su obrar? Y, puesto que el obrar es siempre un hacer político, ¿no podrá decirse que la filosofía real de cada cual está enteramente contenida en su política? Este contraste entre el pensar y el hacer, o sea, la coexistencia de dos concepciones del mundo —una afirmada con palabras y otra que se despliega en el hacer efectivo— no se debe siempre a mala fe. La mala fe puede ser una explicación satisfactoria para algunos individuos tomados singularmente, o incluso para grupos más o menos numerosos; pero no es satisfactoria cuando el contraste ocurre en la manifestación vital de amplias masas; en este caso tiene que ser expresión de contrastes más profundos de orden histórico-social. Significa entonces que un grupo social, provisto de una concepción propia del mundo, aunque sea embrionaria, pero manifiesta en la acción (lo que quiere decir que se manifiesta ocasionalmente, irregularmente, o sea, cuando ese grupo se mueve como un conjunto orgánico), tiene, por razones de sumisión y subordinación intelectuales, una concepción del mundo no propia, sino tomada en préstamo de otro grupo, y la afirma verbalmente, y hasta cree seguirla, porque efectivamente la sigue en «tiempos normales», o sea, cuando la conducta no es independiente y autónoma, sino, como queda dicho, sometida y subordinada. He aquí, pues, que no se puede separar la filosofía de la política, y hasta que se puede demostrar que la elección y la crítica de una concepción del mundo constituyen por sí mismas un acto político.

Conviene, pues, explicar cómo ocurre que en cada época coexisten muchos sistemas y muchas corrientes de filosofía, cómo nacen, cómo se difunden, por qué siguen, en su difusión, ciertas líneas de fractura y ciertas direcciones, etc. Eso muestra lo necesario que es ordenar crítica y coherentemente las intuiciones propias sobre el mundo y la vida, fijando con exactitud qué hay que entender por «sistema», para que la palabra no se entienda en el sentido pedante y profesoral. Pero esa elaboración tiene que hacerse en el marco de la historia de la filosofía, y no puede hacerse sino en él, porque la historia de la filosofía muestra la elaboración experimentada por el pensamiento en el curso de los siglos y el esfuerzo colectivo que ha costado nuestro actual modo de pensar; éste resume y compendia toda esa historia pasada, incluso en sus errores y en sus delirios, los cuales, por otra parte, no por haber sido cometidos en el pasado y haber sido luego corregidos quedan fuera de toda posibilidad de reproducción en el presente, sino que requieren una corrección permanente.

¿Qué idea se hace el pueblo de la filosofía? Esa idea puede reconstruirse a través de las maneras de decir del lenguaje común. Una de las más difusas maneras de decir al respecto es el giro «tomarse las cosas con filosofía», el cual, una vez analizado, no debe despreciarse totalmente. Es verdad que contiene una invitación implícita a la resignación y a la paciencia, pero parece que su punto significativo más importante es la invitación a la reflexión, a darse cuenta y razón de que lo que ocurre es, en el fondo, racional, y que como tal hay que enfrentarse con ello, concentrando las fuerzas racionales de uno en vez de dejarse arrastrar por los impulsos instintivos y violentos. Estas maneras de decir populares podrían juntarse con las expresiones análogas de los escritores de carácter popular —tomándolas de los grandes diccionarios— que contienen los términos «filosofía» y «filosóficamente», y se podrá ver que en esos usos estos términos tienen una significación, muy precisa, de superación de las pasiones bestiales y elementales en una concepción de la necesidad que da al propio hacer una dirección consciente. Este es el núcleo sano del sentido común, precisamente lo que se podría llamar buen sentido, el cual merece que se le desarrolle para darle unidad y coherencia. Así se ve que también por esta razón es imposible distinguir lo que se llama filosofía «científica» de la filosofía «vulgar» y popular, que no es más que un conjunto disgregado de ideas y opiniones.

Pero en este punto se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía que haya llegado a ser movimiento cultural, «religión», «fe», o sea, que haya

producido una actividad práctica y una voluntad y que se contenga en ellas como «premisa» teórica implícita (una «ideología», podría decirse, si se da al término «ideología» precisamente la significación más alta: la de concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de vida, individuales y colectivas) —o sea, el problema de conservar la unidad ideológica en todo el bloque social cimentado y unificado por aquella determinada ideología precisamente. La fuerza de las religiones, y especialmente la de la Iglesia católica, ha consistido y consiste en el hecho de que sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinal de toda la masa «religiosa», y se esfuerzan porque los estratos intelectualmente superiores no se separen de los inferiores. La Iglesia romana ha sido siempre la más tenaz en esa lucha por impedir que se formen «oficialmente» dos religiones, la de los «intelectuales» y la de las «almas sencillas». Esa lucha no ha carecido de graves inconvenientes para la Iglesia misma, pero esos inconvenientes están relacionados con el proceso histórico que transforma toda la sociedad civil y que contiene en bloque una crítica corrosiva de las religiones; tanto más destaca la capacidad organizativa en la esfera de la cultura del clero, y la relación abstractamente racional y justa que la Iglesia ha sabido establecer, en su ambiente, entre los intelectuales y los sencillos. Los jesuitas han sido, sin duda, los artífices mayores de ese equilibrio, y, para conservarlo, han impreso a la Iglesia un movimiento progresivo que tiende a dar ciertas satisfacciones a las exigencias de la ciencia y de la filosofía, pero con un ritmo tan lento y metódico que los cambios no son percibidos por los sencillos, aunque resulten «revolucionarios» y demagógicos a los ojos de los «intelectuales».

Una de las mayores debilidades de las filosofías inmanentistas en general consiste precisamente en no haber sabido crear una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los «sencillos» y los intelectuales. En la historia de la civilización occidental el hecho ha ocurrido a escala europea con el fracaso inmediato del Renacimiento, y en parte también de la Reforma, respecto de la Iglesia romana. Esa debilidad se manifiesta en la cuestión de la escuela, pues las filosofías inmanentistas no han intentado siquiera construir una concepción que pudiera sustituir a la religión en la educación infantil, situación que da origen al sofisma pseudo-historicista por el cual pedagogos irreligiosos (aconfesionales) y en realidad ateos conceden la enseñanza de la religión porque la religión es la infancia de la humanidad que se renueva en cada infancia no metafórica. El idealismo se

ha mostrado también contrario a los movimientos culturales de «ida al pueblo» que se manifestaron en las llamadas universidades populares y en instituciones análogas, y no sólo por sus aspectos inferiores, porque en ese caso habría debido intentar, simplemente, hacerlo mejor. Y, sin embargo, esos movimientos eran dignos de interés y merecían estudio: tuvieron su éxito, en el sentido de que mostraron, por parte de los «sencillos», un sincero entusiasmo y una fuerte voluntad de levantarse hasta una forma de cultura y de concepción del mundo superior. Pero faltaba en ellos toda organicidad de pensamiento filosófico, así como de solidez organizativa y de centralización cultural: daban la impresión de ser análogos a los primeros contactos entre los mercaderes ingleses y los negros de Africa: se daba pacotilla para obtener pepitas de oro. Por otra parte, la organicidad de pensamiento y la solidez cultural no se podían conseguir más que si entre los intelectuales y los sencillos había la misma unidad que debe existir entre la teoría y la práctica, o sea, si los intelectuales eran orgánicamente los intelectuales de aquellas masas, lo que quiere decir: esa organicidad sólo podría conseguirse si los intelectuales hubieran elaborado y hecho coherente los principios y los problemas que planteaban aquellas masas con su actividad práctica, constituyendo así, entre unos y otras, un bloque cultural y social. Aquí volvía a presentarse la misma cuestión antes aludida: ¿un movimiento filosófico no lo es sino en cuanto se dedica a desarrollar una cultura especializada para reducidos grupos de intelectuales, o, por el contrario, lo es sólo en la medida en que, en el trabajo mismo de elaborar un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente, no se olvida nunca de quedar en contacto con los «sencillos», e incluso encuentra en ese contacto la fuente de los problemas que hay que estudiar y resolver? Sólo por obra de ese contacto se hace «histórica» una filosofía, se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se hace «vida»\*.

\* Tal vez sea útil «prácticamente» distinguir entre la filosofía y el sentido común, para indicar mejor el paso de un momento a otro; en la filosofía se aguzan especialmente los caracteres de elaboración individual del pensamiento; en el sentido común, por el contrario, los caracteres difusos y dispersos de un pensamiento genérico de una cierta época en un cierto ambiente popular. Pero toda filosofía tiende a convertirse en sentido común de un ambiente, aunque sea reducido (el de todos los intelectuales). Se trata, por tanto, de elaborar una filosofía que, teniendo ya una difusión, o difusividad por estar conectada con la vida práctica e implicada en ella, llegue a ser un sentido común renovado que disponga de la coherencia y del nervio de las filosofías individuales, y eso no puede obtenerse si no se siente siempre la exigencia del contacto cultural con los «sencillos».

Una filosofía de la práctica tiene inevitablemente que presentarse al principio con actitud polémica y crítica, como superación del anterior modo de pensar y del concreto pensamiento existente (o mundo cultural existente). Por tanto, y ante todo, como crítica del «sentido común» (tras haberse basado en el sentido común para demostrar que «todos» son filósofos y que no se trata de introducir *ex novo* una ciencia en la vida individual de «todos», sino de innovar y hacer más «crítica» una actividad ya existente), y, por tanto, de la filosofía de los intelectuales, que ha producido la historia de la filosofía y que, en cuanto individual (pues de hecho se desarrolla esencialmente por la actividad de individuos singulares particularmente dotados), puede considerarse como las «puntas» de progreso del sentido común, por lo menos del sentido común de los estratos más cultos de la sociedad, y, a través de éstos, también del sentido común popular. He aquí, pues, que una preparación al estudio de la filosofía tiene que exponer sintéticamente los problemas nacidos en el proceso de desarrollo de la cultura general, que no se refleja en la historia de la filosofía sino parcialmente, pero que, de todos modos —y a falta de una historia del sentido común (de construcción imposible por falta de material documental)—, sigue siendo la fuente máxima de referencia, y debe exponer dichos problemas para criticarlos, para mostrar su valor real (si siguen teniéndolo) o la significación que han tenido como eslabones superados de una cadena, y para fijar los problemas nuevos actuales o el planteamiento actual de los viejos problemas.

La relación entre filosofía «superior» y sentido común está garantizada por la «política», del mismo modo que la política asegura también la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de los «sencillos». Pero las diferencias entre los dos casos son fundamentales. El que la Iglesia tenga que enfrentarse con un problema de los «sencillos» significa precisamente que ha habido una ruptura en la comunidad de los «fieles», ruptura que no puede sanar alzando a los «sencillos» hasta la altura de los intelectuales (la Iglesia no se propone siquiera esa tarea, que es ideal y económicamente imposible con sus actuales fuerzas), sino mediante una disciplina de hierro sobre los intelectuales, para que no rebasen ciertos límites en la distinción y no lleguen a hacerla catastrófica e irreparable. En el pasado esas «rupturas» de la comunidad de los fieles se curaba mediante poderosos movimientos de masas que determinaban la forma-

ción de nuevas órdenes religiosas en torno a enérgicas personalidades (Domingo, Francisco), o eran reabsorbidos por ellas\*.

Pero la Contrarreforma ha esterilizado ese pulular de fuerzas populares: la Compañía de Jesús es la última gran orden religiosa, de origen reaccionario y autoritario, con carácter represivo y «diplomático», la cual ha fechado con su nacimiento la rígida crispación del organismo católico. Las nuevas órdenes nacidas después tienen escasísima significación «religiosa» y una gran significación «disciplinaria» sobre la masa de los fieles: son ramificaciones y tentáculos de la Compañía de Jesús, o se han convertido en ello, instrumentos de «resistencia» para conservar las posiciones políticas conquistadas, no fuerzas renovadoras y de desarrollo. El modernismo no ha creado «órdenes religiosas», sino un partido político, la democracia cristiana\*\*.

La posición de la filosofía de la práctica es antitética de la católica: la filosofía de la práctica no tiende a mantener a los «sencillos» en su filosofía primitiva del sentido común, sino, por el contrario, a llevarlos a una superior concepción de la vida. Afirma la exigencia del contacto entre los intelectuales y los sencillos, pero no para limitar la actividad científica y mantener una unidad al bajo nivel de las masas, sino precisamente para construir un bloque-moral-intelectual que haga políticamente posible un progreso intelectual de masa, y no sólo de reducidos grupos intelectuales.

El hombre activo de masa actúa prácticamente, pero no tiene una clara conciencia teórica de su hacer, pese a que éste es un conocer el mundo en cuanto lo transforma. Puede incluso ocurrir que su conciencia teórica se encuentra históricamente

\* Los movimientos heréticos de la Edad Media como reacción simultánea a la politiquería de la Iglesia y a la filosofía escolástica que fue una expresión de ella, sobre la base de conflictos sociales determinados por el nacimiento de los municipios, han sido una ruptura entre la masa y los intelectuales de la Iglesia, ruptura «marginada» por el nacimiento de movimientos populares religiosos reabsorbidos por la Iglesia con la formación de las órdenes mendicantes y con una nueva unidad religiosa.

\*\* Recordar la anécdota (contada por Steed en sus *Memorias*) del cardenal que explica al protestante inglés filocatólico que los milagros de San Gennaro<sup>177</sup> son artículos de fe para el bajo pueblo napolitano, pero no para los intelectuales, y que también en el Evangelio hay «exageraciones», y a la pregunta del protestante «¿Pero no somos cristianos?» contesta: «Nosotros somos 'prelados', o sea, 'políticos' de la Iglesia de Roma».

<sup>177</sup> La sangre de San Gennaro, santo patrono de Nápoles, se licúa anualmente y en momentos de particular interés político, como elecciones, etc. Esta propiedad de la sangre del santo ha disminuido clara, pero no menos misteriosamente, desde el Concilio Vaticano II.

en contradicción con su hacer. Puede decirse que tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria): una implícita en su hacer, y que realmente lo une a todos sus colaboradores en la transformación práctica de la realidad, y otra superficialmente explícita o verbal, que ha heredado del pasado y ha recogido sin crítica. Pero esa concepción «verbal» no carece de consecuencias: vuelve a anudar al sujeto con un determinado grupo social, influye en la conducta moral, en la orientación de la voluntad, de una manera más o menos enérgica, que puede llegar a un punto en el cual la contradictoriedad de la conciencia no permita ya ninguna acción, ninguna decisión, ninguna elección, y produzca un estado de pasividad moral y política. La comprensión crítica de sí mismos se produce, por tanto, a través de una lucha de «hegemonías» políticas, de direcciones contradictorias, primero en el campo de la ética, luego en el de la política, hasta llegar a una elaboración superior de la concepción propia de la realidad. La conciencia de ser parte de una determinada fuerza hegemónica (o sea, la conciencia política) es la primera fase de una ulterior y progresiva autoconsciencia, en la cual se unifican finalmente la teoría y la práctica. Por tanto, tampoco la unidad de teoría y práctica es un dato fáctico mecánico, sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de «distinguirse», «separarse» e independizarse, sentido que al principio es casi meramente instintivo, pero que progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria. Por eso hay que subrayar que el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico, además de político-práctico, porque implica necesariamente y supone una unidad intelectual y una ética concorde con una concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha convertido —aunque dentro de límites todavía estrechos— en concepción crítica.

De todos modos, en los desarrollos más recientes de la filosofía de la práctica, la profundización del concepto de unidad entre la teoría y la práctica se encuentra aún en una fase inicial: todavía quedan residuos de mecanicismo, puesto que se habla de la teoría como de un «complemento» o «accesorio» de la práctica, de la teoría como sierva de la práctica. Parece justo plantear también esta cuestión históricamente, o sea, como un aspecto de la cuestión política de los intelectuales. Autoconsciencia crítica significa histórica y políticamente creación de una élite de intelectuales: una masa humana no se «distingue» y no se hace independiente «por sí misma» sin organizarse (en sentido lato), y no hay organización sin intelectuales, o sea, sin organizado-

res y dirigentes, o sea, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se precise concretamente en un estrato de personas «especializadas» en la elaboración conceptual y filosófica. Pero este proceso de producción de intelectuales es largo, difícil, está lleno de contradicciones, de avances, de retiradas, de dispersiones y de reagrupaciones, a través de lo cual se enfrenta a veces con duras pruebas la «fidelidad» de las masas (pues la fidelidad y la disciplina son inicialmente la forma que toma la adhesión de la masa y su colaboración al desarrollo del entero fenómeno cultural). El proceso de desarrollo está ligado a una dialéctica intelectuales-masa; el estrato de los intelectuales se desarrolla cuantitativamente y cualitativamente, pero todo salto hacia una nueva «amplitud» y complejidad del estrato de los intelectuales está, a su vez, vinculado con un movimiento análogo de la masa de los sencillos, la cual se levanta hacia superiores niveles de cultura y amplía simultáneamente su ámbito de influencia con puntas individuales o incluso de grupo más o menos importantes que se aproximan al estrato de los intelectuales especializados. Mas en el proceso se repiten constantemente momentos en los cuales se forma entre la masa y los intelectuales (o algunos de ellos, o un grupo de ellos) una separación, una pérdida de contacto, y, por tanto, una impresión de «accesoriedad», de mera complementariedad, de subordinación. La insistencia en el elemento «práctica» dentro del nexo teoría-práctica, una vez escindidos, separados y no sólo distinguidos, los dos elementos (operación, por supuesto, meramente mecánica y convencional), significa que se atraviesa una fase histórica relativamente primitiva, una fase aún económico-corporativa, en la cual se transforma cuantitativamente el cuadro general de la «estructura», mientras la cualidad-sobreestructura adecuada está en vías de nacimiento, pero no se ha formado todavía orgánicamente. Hay que subrayar la importancia y la significación que tienen en el mundo moderno los partidos políticos para la elaboración y la difusión de las concepciones del mundo, en cuanto elaboran esencialmente la ética y la política coherentes con ellas, funcionando, por así decirlo, como «experimentadores» históricos de dichas concepciones. Los partidos seleccionan individualmente la masa activa, y la selección se verifica tanto en el campo práctico cuanto en el teórico, conjuntamente, con una relación tanto más estrecha entre la teoría y la práctica cuanto más vital y radicalmente es la concepción antagónica de los viejos modos de pensar. Por eso puede decirse que los partidos son los elaboradores de las nuevas intelectualidades integrales y totalitarias, o sea, el crisol de la unificación de la teoría y la práctica, entendida esa unificación como proceso histórico real; se com-

prende que es necesaria la formación por adhesión individual, no la de tipo «laborista», porque, si se trata de dirigir orgánicamente «toda la masa económicamente activa», se trata de dirigirla no según viejos esquemas, sino innovando, y la innovación no puede serlo de masa, en sus primeros estadios, sino por la mediación de una élite en la cual la concepción implícita en la actividad humana se haya hecho ya, en alguna medida, conciencia actual, coherente y sistemática, y voluntad precisa y resuelta.

Una de estas fases puede estudiarse en la discusión a través de la cual se han verificado los desarrollos más recientes de la filosofía de la práctica, discusión resumida en un artículo de D. S. Mirskij, colaborador de *Cultura*<sup>138</sup>. Puede verse en ese resumen cómo se ha producido el paso de una concepción mecanicista y puramente exterior a una concepción activista que se acerca más, como se ha observado, a una justa comprensión de la unidad de teoría y práctica, aunque no haya alcanzado todavía todo su significado sintético. Puede observarse que el elemento determinista, fatalista, mecanicista, ha sido un «aroma» ideológico inmediato de la filosofía de la práctica, una forma de religión y de excitante (pero al modo de los estupefacientes), necesaria e históricamente justificada por el carácter «subalterno» de determinados estratos sociales.

Cuando no se posee la iniciativa en la lucha, y la lucha misma acaba así por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada. «Yo he sido derrotado momentáneamente, pero la fuerza de las cosas trabaja a mi favor a la larga, etc.» La voluntad real se disfraza de acto de fe, de racionalización de la historia en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado que se presenta como sucedáneo de la predestinación, la providencia, etc., de las religiones confesionales. Hay que insistir en el hecho de que también en ese caso existe realmente una enérgica actividad volitiva, una intervención directa en la «fuerza de las cosas», pero en una forma implícita, velada, que se avergüenza de sí misma; por eso la consciencia es contradictoria, carece de unidad crítica, etc. Pero cuando el «subalterno» se hace dirigente y responsable de la actividad económica de masa, el mecanicismo se revela, en cierto momento, como un peligro inminente, y se produce una revisión de todo el modo de pensar, porque ha ocurrido un cambio del modo social de ser. ¿Por qué se reducen entonces los límites y el dominio de

<sup>138</sup> Cfr. nota 102. Las diferencias de grafía son de Gramsci.

la «fuerza de las cosas»? Porque, en el fondo, mientras que ayer el subalterno era una cosa, hoy no es ya una cosa, sino una persona histórica, un protagonista, y mientras que ayer era irresponsable por ser sólo «resistente» a una voluntad ajena hoy siente que es responsable porque ya no es resistente, sino agente por necesidad activo y emprendedor. Pero ¿realmente era ayer mera «resistencia», mera «cosa», mera «irresponsabilidad»? Por supuesto que no, y es necesario incluso acentuar que el fatalismo es el disfraz de debilidad con que se esconde una voluntad activa y real. Por eso hay que demostrar siempre la futilidad del determinismo mecanicista, que, aunque es explicable como filosofía ingenua de masa y sólo en cuanto tal es un elemento intrínseco de fuerza, se hace causa de pasividad, de autosuficiencia imbécil, en cuanto que se toma como filosofía reflexiva y coherente por parte de los intelectuales, y eso ya artes de que el subalterno se convierta en dirigente y responsable. Una parte de la masa, incluso en situación subalterna, es siempre dirigente y responsable, y la filosofía de la parte va siempre por delante de la filosofía del todo, no sólo como anticipación teórica, sino también como necesidad actual.

Un análisis del desarrollo de la religión cristiana —que en un determinado período histórico y en condiciones históricas determinadas ha sido y sigue siendo una «necesidad», una forma necesaria de la voluntad de las masas populares, una forma determinada de racionalidad del mundo y de la vida, y dio los cuadros generales de la actividad práctica real— muestra que la concepción mecanicista ha sido una religión de subalternos. Esta función del cristianismo me parece bien expresada en el siguiente párrafo de un artículo de la *Civiltà Cattolica* («Individualismo pagano e individualismo cristiano», núm. 5, de marzo de 1932): «La fe en un porvenir seguro, en la inmortalidad del alma destinada a la bienaventuranza, en la seguridad de poder llegar al goce eterno, fue el muelle propulsor de un trabajo de intensa perfección interior y de elevación espiritual. Todas las fuerzas del cristianismo se concentraron en torno a ese noble fin. Liberado de las fluctuaciones especulativas que enervan el alma en la duda, e iluminado por principios inmortales, el hombre sintió que renacían las esperanzas; seguro de que una fuerza superior le sostenía en la lucha contra el mal, se hizo violencia a sí mismo y venció al mundo». Pero también en este caso todo eso se entiende del cristianismo ingenuo, no del cristianismo jesuitizado, hecho puro narcótico de las masas populares.

Mas la posición del calvinismo, con su férreo concepto de la predestinación y de la gracia que determina una vasta expansión del espíritu de iniciativa (o se convierte en la forma

de este movimiento), es aún más expresiva y significativa\*.

¿Por qué y cómo se difunden, haciéndose populares, las nuevas concepciones del mundo? ¿Influyen en este proceso de difusión (que es al mismo tiempo de sustitución de lo viejo, y muy a menudo de combinación de lo nuevo y lo viejo), y cómo y en qué medida, la forma racional en la cual se expone y presenta la nueva concepción, la autoridad (en cuanto reconocida y apreciada al menos genéricamente) del expositor y de los pensadores y científicos a que apela el expositor, la pertenencia a la misma organización del que sostiene la nueva concepción (pero después de haber entrado en la organización por un motivo que no sea el compartir la nueva concepción)? Esos elementos varían en realidad según el grupo social y el nivel cultural del grupo dado. Pero la investigación interesa especialmente por lo que hace a las masas populares, las que más difícilmente cambian de concepciones y, en cualquier caso, no las cambian nunca aceptándolas en su forma «pura», por así decirlo, sino sólo y siempre en combinaciones más o menos incoherentes y extravagantes. La forma racional, lógicamente coherente, la completitud del razonamiento que no descuida ningún argumento, positivo o negativo, que tenga algún peso, tiene su importancia, pero está muy lejos de ser decisiva; puede ser decisiva secundariamente, cuando la persona dada está ya en condiciones de crisis intelectual, oscila entre lo viejo y lo nuevo, ha perdido la fe en lo viejo y no se ha decidido todavía por lo nuevo, etc.

Lo mismo puede decirse respecto de la autoridad de los pensadores y los científicos. Es muy grande en el pueblo, pero en la práctica toda concepción tiene sus pensadores y sus científicos que exhibir, y la autoridad está, por tanto, dividida; además, respecto de todo pensador es posible poner en duda si ha dicho o no precisamente tal o cual cosa, distinguir, etc. Puede concluirse que el proceso de difusión de las concepciones nuevas ocurre por razones políticas, o sea, sociales en última instancia, pero que el elemento formal, el de la coherencia lógica, el elemento de autoridad y el elemento organizativo tienen en este proceso una función muy grande inmediatamente después de producida la orientación general en los individuos y en los

\* Puede verse a este respecto a Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, publicado en los *Nuovi Studi* de 1931 y sigs. y el libro de Groethuysen sobre los orígenes religiosos de la burguesía en Francia<sup>139</sup>.

<sup>139</sup> *Les origines de l'Esprit bourgeois en France. I. L'Eglise et la bourgeoisie*, París, 1927.

grupos numerosos. De eso se infiere, empero, que en las masas en cuanto tales la filosofía no puede vivirse sino como una fe. Imagínese, por lo demás, la posición intelectual de un hombre del pueblo; ese hombre se ha formado opiniones, convicciones, criterios de discriminación y normas de conducta. Todo propugnador de un punto de vista contrario al suyo sabe, en cuanto sea intelectualmente superior, argumentar sus razones mejor que él, le pone en jaque lógicamente, etc.: ¿basta eso para que el hombre del pueblo tenga que alterar sus convicciones? ¿Sólo porque en la discusión inmediata no sabe darles valor? Pero entonces podría ocurrirle que tuviera que cambiar de opiniones diariamente, o sea, cada vez que se encuentra con un adversario ideológico intelectualmente superior. ¿En qué elementos se funda, pues, su filosofía, especialmente su filosofía en la forma que tiene para él importancia mayor, en la forma de la norma de conducta? El elemento más importante es sin duda de carácter no racional, de fe. Pero ¿en qué? Especialmente en el grupo social al que pertenece, en la medida en que todo el grupo piensa difusamente como él: el hombre del pueblo piensa que tantos como son no pueden equivocarse así en conjunto, como quiere hacérselo creer el adversario argumentador; que él mismo, ciertamente, no es capaz de sostener y desarrollar sus razones como lo hace el adversario con las suyas, pero que en su grupo hay quien sabría hacerlo, por supuesto, mejor que ese determinado adversario, y recuerda, efectivamente, que ha oído exponer amplia y coherentemente, de un modo que le convenció, las razones de su fe. No recuerda las razones en concreto, y no sabría repetir las, pero sabe que existen, porque las ha oído exponer y quedó convencido de ellas. El haber sido convencido una vez y de un modo fulgurante es la razón permanente de la persistencia de la convicción, aunque se sea incapaz de argumentarla después.

Pero estas consideraciones llevan a la conclusión de una extrema labilidad en las convicciones nuevas de las masas populares, especialmente si estas nuevas convicciones se contraponen a las convenciones (también nuevas) ortodoxas, socialmente conformistas con los intereses generales de las clases dominantes. Esto puede comprobarse reflexionando sobre la fortuna de las religiones y de las iglesias. La religión, o una determinada iglesia, mantiene su comunidad de fieles (dentro de ciertos límites de las necesidades del desarrollo histórico general) en la medida en la cual alimenta permanente y organizadamente la fe, repitiendo imperturbablemente su apologética, luchando siempre y en todo momento con argumentos análogos y manteniendo una jerarquía de intelectuales que den al menos

a la fe la apariencia de la dignidad del pensamiento. Cada vez que se ha interrumpido violentamente la continuidad de las relaciones entre la iglesia y los fieles, como ha ocurrido durante la Revolución francesa, la iglesia ha sufrido pérdidas incalculables, y puede pensarse que, si las condiciones de ejercicio difícil de las prácticas corrientes se hubieran prolongado más allá de ciertos límites de tiempo, esas pérdidas habrían sido definitivas y habría nacido una nueva religión, como ha ocurrido de hecho en Francia en combinación con el viejo catolicismo. De ello se deducen determinadas necesidades para todo movimiento cultural que tienda a sustituir el sentido común y las viejas concepciones del mundo en general: 1) no cansarse nunca de repetir los propios argumentos (variando literariamente su forma); la repetición es el medio didáctico más eficaz para actuar sobre la mentalidad popular; 2) trabajar constantemente para elevar intelectualmente estratos populares cada vez más amplios, o sea, para dar personalidad al amorfo elemento de masa, lo cual quiere decir trabajar para suscitar élites de intelectuales de un tipo nuevo, que surjan directamente de la masa y se mantengan en contacto con ella para convertirse en las «ballenas» de la faja. Esta segunda necesidad, si se satisface, es la que realmente modifica el «panorama ideológico» de una época. Por otra parte, esas élites no pueden constituirse ni desarrollarse sin que en su interior se verifique una jerarquización de autoridad y de competencia intelectuales, la cual puede culminar en un gran filósofo individual, si éste es capaz de revivir concretamente las exigencias de la maciza comunidad ideológica, de comprender que ésta no puede tener la agilidad de movimientos propia de un cerebro individual, y si, por tanto, consigue elaborar formalmente la doctrina colectiva del modo más fiel y adecuado a las maneras de pensar de un pensador colectivo.

Es evidente que una construcción de masa de ese género no puede ocurrir «arbitrariamente», en torno a una ideología cualquiera, por la voluntad formalmente constructiva de una personalidad o de un grupo que se lo proponga por fanatismo de sus propias convicciones filosóficas o religiosas. La adhesión de masa a una ideología y la falta de esa adhesión es el modo en el cual se verifica la crítica real de la racionalidad y la historicidad de las maneras de pensar. Las construcciones arbitrarias quedan eliminadas más o menos rápidamente de la competición histórica, aunque a veces, por una combinación de circunstancias inmediatas favorables, llegan a gozar de alguna popularidad, mientras que las construcciones que corresponden a las exigencias de un período histórico complejo y orgánico acababan siempre por imponerse y prevalecer, aunque atravesasen mu-

chas fases intermedias en las cuales su afirmación no se produce sino en combinaciones más o menos extravagantes y abigarradas.

Estos desarrollos plantean muchos problemas, los más importantes de los cuales se resumen en el modo y la cualidad de las relaciones entre los varios estratos intelectualmente cualificados, o sea, en la importancia y la función que debe y puede tener la aportación creadora de los grupos superiores, en conexión con la capacidad orgánica de discusión y de desarrollo de nuevos conceptos críticos por parte de los estratos intelectualmente subordinados. Se trata, esto es, de fijar los límites de la libertad de discusión y de propaganda, libertad que no debe entenderse en el sentido administrativo y policíaco, sino en el sentido de autolímite que los dirigentes ponen a su propia actividad, o sea, en el sentido propio de la fijación de una orientación de la política cultural. Dicho de otro modo, ¿quién determinará los «derechos de la ciencia» y los límites de la investigación científica? ¿Podrán propiamente fijarse esos derechos y esos límites? Parece necesario que el esfuerzo de investigación de nuevas verdades y de formulaciones mejores, más coherentes y más claras, de las mismas verdades, se entregue a la libre iniciativa de los científicos, aunque éstos vuelvan a poner constantemente en discusión los principios mismos que más esenciales parecen. Por lo demás, no será difícil aclarar cuándo esas iniciativas de discusión tienen motivos interesados y no de carácter científico. Tampoco es imposible pensar que las iniciativas individuales sean disciplinadas y ordenadas, de modo que pasen a través de la criba de academias o institutos culturales de varios géneros, y que no se hagan públicas sino después de haber sido seleccionadas, etc.

Sería interesante estudiar, en concreto, y para un país determinado, la organización cultural que mantiene en movimiento el mundo ideológico, y examinar su funcionamiento práctico. Un estudio de la relación numérica entre el personal profesionalmente dedicado al trabajo cultural activo y la población de los diversos países sería también útil como cálculo aproximado de las fuerzas libres. La escuela en todos sus grados y la Iglesia son las dos mayores organizaciones culturales de cada país, por el número del personal que ocupan. Los periódicos, las revistas, la actividad librera, las instituciones escolares privadas, ya en cuanto integran la escuela de Estado, ya como instituciones de cultura del tipo de las universidades populares. Otras profesiones incorporan a su actividad especializada una fracción cultural nada despreciable, como la de los médicos, la de los oficiales del ejército, la de la magistratura. Pero hay que observar que en todos los países, aunque en medidas diversas, existe una

gran fractura entre las masas populares y los grupos intelectuales, incluso los más numerosos y los más próximos a la periferia nacional, como los maestros y los clérigos. Y que eso ocurre porque, incluso donde los gobernantes lo afirman verbalmente, el Estado como tal no tiene una concepción unitaria, coherente y homogénea, por lo cual los grupos intelectuales están disgregados entre estrato y estrato y hasta en la esfera de cada estrato. La universidad no ejerce ninguna función unificadora, salvo en algunos países; a menudo un pensador libre tiene más influencia que toda la institución universitaria, etc.

A propósito de la función histórica cumplida por la concepción fatalista de la filosofía de la práctica podría pronunciarse un elogio fúnebre de la misma, reivindicando su utilidad durante un cierto período histórico, pero sosteniendo, precisamente por eso, la necesidad de enterrarla con todos los honores correspondientes. Aquella función determinista podría verdaderamente compararse con la de la teoría de la gracia y de la predestinación en los comienzos del mundo moderno, la cual ha culminado luego en la filosofía clásica alemana y en su concepción de la libertad como consciencia de la necesidad. Esa doctrina ha sido un sucedáneo popular del grito «¡Dios lo quiere!», pero incluso en este plano primitivo y elemental la concepción fatalista de la filosofía de la práctica era un comienzo de concepción más moderna y más fecunda que la contenida en el «¡Dios lo quiere!», o en la teoría de la gracia. ¿Es posible que, «formalmente», una nueva concepción se presente con ropaje distinto del grosero y crudo de una plebe? Y, sin embargo, el historiador, con toda la perspectiva necesaria, consigue identificar y entender que los comienzos de un mundo nuevo, siempre ásperos y pedregosos, son superiores al declinar de un mundo en agonía y a los cantos del cisne que éste produce. (C. XVIII; I. M. S. 5-20) \*.

✱

\* La decadencia del «fatalismo» y del «mecanicismo» indican un gran cambio histórico; de aquí la gran impresión que produce el estudio-resumen de Mirskij. Recuerdos que ha suscitado: recordar la discusión con el abogado Mario Trozzi en Florencia, en noviembre de 1917, y la primera insinuación de bergsonismo, de voluntarismo, etc. Podría pintarse un cuadro semiserio del modo como realmente se presentaba esa concepción. Recordar también la discusión con el profesor Presutti en Roma, en junio de 1924. Comparación con el capitán Giulietti hecha por G. M. Serrati y que, para él, era decisiva y una condena capital. Para Serrati, Giulietti era como el confuciano para el taoísta, el chino del sur, mercader activo y trabajador, para el mandarín del norte que miraba, con supremo desprecio de iluminado y de sabio para el cual la vida no tiene ya misterios, a esos hombrecillos del sur que creían poder forzar la «vía»

**Antonio Labriola.** Sería muy útil un resumen objetivo y sistemático (aunque fuera de tipo escolar analítico) de todas las publicaciones de Antonio Labriola sobre la filosofía de la práctica, para sustituir los volúmenes agotados. Un trabajo así es preliminar para cualquier iniciativa orientada a volver a poner en circulación la posición filosófica de Labriola, que es muy poco conocida fuera de un ambiente reducido. Es asombroso que en sus *Memorias* Leone Bronstein<sup>140</sup> hable del «dilettantismo» de Labriola. No se comprende ese juicio (a menos que quiera significar la separación de teoría y práctica en la persona de Labriola; pero no parece ser ése el sentido) sino como reflejo inconsciente de la pedantería pseudocientífica del grupo intelectual alemán que tanta influencia tuvo en Rusia. En realidad, Labriola, al afirmar que la filosofía de la práctica es independiente de toda otra corriente filosófica, es autosuficiente, resulta ser el único que ha intentado construir científicamente la filosofía de la práctica.

La tendencia dominante se ha manifestado en dos corrientes principales:

1) La llamada ortodoxa, representada por Plejánov (cfr. sus *Problemas fundamentales*), que en realidad, y a pesar de sus protestas, recae en el materialismo vulgar. No se ha planteado bien el problema de los «orígenes» del pensamiento del fundador de la filosofía de la práctica: un estudio cuidadoso de la cultura filosófica de M. (y del ambiente filosófico general en el cual se formó directa e indirectamente) es, sin duda, necesario, pero como premisa del estudio, mucho más importante, de su filosofía propia y «original», que no puede agotarse con algunas «fuentes» ni con su «cultura» personal: hay que tener ante todo en cuenta su actividad creadora y constructiva. El modo como Plejánov plantea el problema es típicamente propio del método positivista y muestra sus escasas capacidades especulativas e historiográficas.

2) La tendencia «ortodoxa» ha determinado su contraria: la que consiste en vincular la filosofía de la práctica con el kan-

con sus movimientos agitados de hormigas. Discurso de Claudio Treves sobre la expiación. Había en ese discurso cierto espíritu de profeta bíblico: los que habían querido y hecho la guerra, los que habían sacado al mundo de sus goznes y eran, por tanto, responsables del desorden de la postguerra, debían espiar cargando con la responsabilidad de dicho desorden. Habían pecado de «voluntarismo», debían ser castigados por su pecado, etcétera. El discurso tenía una cierta grandeza sacerdotal, un rugido de maldiciones destinadas a petrificar de miedo, pero que en realidad fueron de gran consuelo, porque indicaban que el enterrador no estaba aún dispuesto y que Lázaro podía resucitar.

<sup>140</sup> Trotski.

tismo u otras tendencias filosóficas no positivas ni materialistas, hasta llegar a la conclusión «agnóstica» de Otto Bauer, que en su librito sobre la «Religión» escribe que el marxismo puede sostenerse por e integrarse en cualquier filosofía, también, por tanto, en el tomismo. Esta segunda no es, pues, una tendencia en sentido estricto, sino un conjunto de todas las tendencias que no aceptan la llamada «ortodoxia» de la pedantería alemana; incluye hasta la tendencia freudiana de De Man.

¿Por qué han tenido tan escasa fortuna Labriola y su planteamiento del problema filosófico? Puede decirse a este respecto lo que Rosa<sup>141</sup> dijo acerca de la economía crítica y de sus problemas superiores: en el período romántico de la lucha, del *Sturm und Drang* popular, todo el interés se orienta hacia las armas más inmediatas, hacia los problemas de táctica en la política y hacia los problemas culturales menores en el campo filosófico. Pero a partir del momento en que un grupo subalterno se hace realmente autónomo y hegemónico, suscitando un nuevo tipo de Estado, nace concretamente la exigencia de construir un nuevo orden intelectual y moral, o sea, un nuevo tipo de sociedad, y, por tanto, también la exigencia de elaborar los conceptos más universales, las armas ideológicas más finas y decisivas. Por eso es necesario volver a poner en circulación el pensamiento de Antonio Labriola, y hacer que predomine su planteamiento del problema filosófico. Así puede plantearse la lucha por una cultura superior autónoma; la parte positiva de la lucha que negativa y polémicamente se manifiesta con las a-privativas y con los anti- (anticlericalismo, ateísmo, etc.). Se da una forma moderna y actual al humanismo laico tradicional que debe ser la base ética del nuevo tipo de Estado. (C. XVIII; I. M. S. 78-81)\*.

★

**Discusiones prolijas, cortar un cabello en cuatro, etc.** Es una actitud de intelectual la de aburrirse con las discusiones demasiado largas que se desmigajan analíticamente en los detalles más diminutos y no parecen dispuestas a terminar hasta que los contrincantes han llegado a un acuerdo perfecto sobre todo el plano de fricción o, por lo menos, hasta que las opiniones discrepantes se han enfrentado totalmente. El intelectual profe-

<sup>141</sup> Rosa Luxemburg.

\* El tratamiento analítico y sistemático de la concepción filosófica de Antonio Labriola podría convertirse en la sección filosófica de una revista de tipo medio (*Voce, Leonardo, Ordine Nuovo*). Sería necesario reunir una bibliografía internacional sobre Labriola (*Neue Zeit, etc.*).

sional cree suficiente un acuerdo sumario acerca de los principios generales, acerca de las directivas fundamentales, porque presupone que el trabajo individual de reflexión llevará luego, necesariamente, a un acuerdo acerca de las «minucias»; por eso en las discusiones entre intelectuales se suele proceder por alusiones rápidas: se tantea, por así decirlo, la formación cultural del otro, su «lenguaje», y una vez comprobado que todos se encuentran en un terreno común, con un lenguaje común y con comunes modos de razonar, se sigue adelante expeditivamente. Pero la cuestión esencial consiste precisamente en esto: en que las discusiones no se producen entre intelectuales profesionales, sino que hay que crear previamente un terreno cultural común, un lenguaje común, modos comunes de razonar entre personas que no son intelectuales profesionales, que no han adquirido aún la costumbre y la disciplina mental necesarias para relacionar rápidamente conceptos aparentemente *disparata*, o, a la inversa, para analizar rápidamente, descomponer, intuir, descubrir diferencias esenciales entre conceptos aparentemente análogos.

Ya se ha aludido en otro apunte a la íntima debilidad de la formación hablada de la cultura y a los inconvenientes de la conversación o diálogo respecto de lo escrito: pero aquellas observaciones, aunque justas en sí mismas, tienen que integrarse con las que se acaban de exponer, o sea, con la consciencia de que para difundir orgánicamente una nueva forma cultural es necesaria la palabra hablada, la discusión minuciosa y «pedante». Justa proporción entre la palabra hablada y la escrita. Esto tiene que observarse en las relaciones entre los intelectuales profesionales y los no formados como intelectuales, que es el problema de la escuela en todos sus grados, desde la elemental hasta la universitaria.

El que no es un técnico del trabajo intelectual tropieza, en su trabajo «personal» con los libros, con dificultades que le detienen y, a menudo, le impiden seguir adelante, porque es incapaz de resolver aquellas inmediatamente, lo cual es, en cambio, posible en el curso de la discusión oral. Se observará que —dejando aparte la mala fe— las discusiones por escrito se prolongan por esa razón normal: una incomprensión exige dilucidaciones, y en el curso de la polémica se multiplican las dificultades de la comprensión y la explicación. (C. XXII; PP 191-192.)



**Cuestiones de método.** Si se quiere estudiar el nacimiento de una concepción del mundo nunca expuesta sistemáticamente

por su fundador (y cuya coherencia esencial tiene que buscarse no en cada escrito ni en cada serie de escritos, sino en el desarrollo entero del variado trabajo intelectual que contiene implícitos los elementos de la concepción) hay que realizar previamente un trabajo filológico minucioso, con el máximo escrúpulo de exactitud, de honradez científica, de lealtad intelectual, de eliminación de todo concepto previo, apriorismo o partidismo. Hay que reconstruir, antes que nada, el proceso de desarrollo intelectual del pensador considerado, para identificar los elementos que han llegado a ser estables y «permanentes», o sea, que han sido tomados como pensamiento propio, distinto de y superior al «material» anteriormente estudiado y que ha servido de estímulo; sólo estos elementos son momentos esenciales del proceso de desarrollo. Esta selección puede hacerse para períodos más o menos largos, apreciados desde dentro, y no por noticias externas (aunque también éstas pueden utilizarse), y motiva una serie de «residuos», de doctrinas y teorías parciales por las cuales el pensador puede haber tenido en algunos momentos cierta simpatía, hasta el punto de aceptarlas provisionalmente y utilizarlas para su trabajo crítico o de creación histórica y científica.

Es común observación de todo estudioso, a título de experiencia personal, que toda nueva teoría estudiada con «heroico furor» (o sea, cuando no se estudia por mera curiosidad exterior, sino por un interés profundo) y durante cierto tiempo, especialmente cuando se es joven, atrae por sí misma, se adueña de toda la personalidad, y luego queda limitada por la teoría posteriormente estudiada, hasta que se impone un equilibrio crítico y se estudia con profundidad, sin rendirse en seguida al atractivo del sistema o del autor estudiados. Esta serie de observaciones se imponen aún más cuando el pensador estudiado es más bien impulsivo, de carácter polémico, y carece de espíritu de sistema: cuando se trata de una personalidad en la cual la actividad teórica y la práctica están indisolublemente entrelazadas, cuando se trata de una inteligencia en creación continua y en movimiento perpetuo que siente vigorosamente la autocrítica del modo más despiadado y consecuente.

Dadas esas premisas, el trabajo tiene que proceder según estas líneas: 1) la reconstrucción de la biografía, no sólo por lo que hace a la actividad práctica, sino también y especialmente en lo que respecta a la actividad intelectual; 2) el registro de todas las obras, incluso las más despreciables, en un orden cronológico, con una división según los motivos intrínsecos: obras de la formación intelectual, de la madurez, de la época de posesión y aplicación del nuevo modo de pensar y de concebir la

vida y el mundo. La búsqueda del *leit-motiv*, del ritmo del pensamiento en desarrollo, tiene que ser más importante que las afirmaciones casuales y los aforismos sueltos.

Ese trabajo preliminar posibilita toda investigación ulterior. Entre las obras del pensador estudiado hay que distinguir, además, las que él mismo ha terminado y publicado de las que ha dejado inéditas, por no estar consumadas, y luego han sido publicadas por algún amigo o discípulo, no sin revisiones, reconstrucciones, cortes, etc., o sea, no sin una intervención activa del editor. Es evidente que el contenido de estas obras póstumas tiene que tomarse con mucha discreción y cautela, porque no se puede considerar definitivo, sino sólo como material todavía en elaboración, todavía provisional; no se puede excluir que esas obras, especialmente si han pasado mucho tiempo en período de elaboración sin que el autor se decidiera nunca a terminarlas, habrían sido parcial o totalmente repudiadas por el autor mismo, y consideradas no-satisfactorias.

En el particular caso del fundador de la filosofía de la práctica, la obra literaria puede dividirse en estas secciones: 1) trabajos publicados bajo la responsabilidad directa del autor: entre ellos hay que considerar, de modo general, no sólo los materialmente entregados a la imprenta, sino también los «publicados» o puestos en circulación de cualquier forma por el autor mismo, como las cartas, las circulares, etc. (un ejemplo típico es la *Crítica al programa de Gotha*, y otro la correspondencia); 2) las obras no impresas bajo la responsabilidad directa del autor, sino por otros, póstumamente; para empezar, sería bueno disponer del texto diplomático de éstas, cosa que se está haciendo, o, por lo menos, una descripción minuciosa del texto original, hecha con criterios científicos.

Ambas secciones deberían reconstruirse por períodos cronológico-críticos, de modo que se puedan enunciar comparaciones válidas, y no puramente mecánicas y arbitrarias.

Habría que estudiar y analizar cuidadosamente el trabajo de elaboración realizado por el autor sobre el material de las obras que él mismo ha publicado luego: este estudio daría por lo menos indicios y criterios para estimar críticamente la viabilidad de las redacciones realizadas por otros en las obras póstumas. Cuanto más se aleje del texto definitivo de un autor el material preparatorio de las obras que él mismo ha publicado, tanto menos fiable será la redacción, por otro escritor, de un material del mismo tipo. Una obra no puede identificarse nunca con el material en bruto recogido para su redacción: la selección definitiva, la disposición de los elementos componentes, el peso mayor o menor dado a tal o cual de los elementos recogidos en

el período preparatorio, son precisamente lo que constituye la obra definitiva.

También el estudio de la correspondencia tiene que hacerse con ciertas cautelas: una afirmación tajante hecha en una carta no se repetiría acaso en un libro. La vivacidad estilística de las cartas, aunque a menudo es artísticamente más eficaz que el estilo más comedido y ponderado de un libro, conduce otras veces a deficiencias de la argumentación; en las cartas, igual que en los discursos y en la conversación, se producen más a menudo errores lógicos; la mayor rapidez del pensamiento va a menudo en perjuicio de su solidez.

Sólo en segundo término aparece la aportación de otras personas, que pueden dar elementos documentales, en el estudio de un pensamiento original e innovador. Así es, al menos, en principio, como método, como debe plantearse la cuestión de las relaciones de homogeneidad entre los dos fundadores de la filosofía de la práctica. La afirmación de uno y otro respecto de su recíproco acuerdo no vale más que para el tema dado en cada caso. Ni siquiera el hecho de que el uno haya escrito algún capítulo para un libro escrito por el otro es una razón perentoria para considerar todo el libro como resultado de un acuerdo perfecto. No hay que subestimar la aportación del segundo<sup>142</sup>, pero tampoco hay que identificar al segundo con el primero, ni hay que pensar que todo lo que el segundo ha atribuido al primero sea absolutamente auténtico y sin infiltraciones. Es verdad que el segundo ha dado prueba de un desinterés y de una falta de vanidad personal únicos en la historia de la literatura; pero no se trata de eso, ni de poner en duda la absoluta honradez científica del segundo. Se trata de que el segundo no es el primero, y que para conocer al primero hay que buscarlo precisamente en sus obras auténticas, publicadas bajo su responsabilidad directa. De estas observaciones se siguen bastantes advertencias de método y algunas indicaciones para investigaciones laterales. Por ejemplo, ¿qué valor tiene el libro de Rodolfo Mondolfo sobre el *Materialismo storico di F. E.*<sup>143</sup>, editado por Formiggini en 1912? Sorel (en una carta a Croce) pone en duda que se pueda estudiar un tema así, dada la escasa capacidad de pensamiento original de Engels, y repite a menudo que no hay que confundir a los dos fundadores de la

<sup>142</sup> «El primero» es Marx; «el segundo» es Engels. Probablemente está Gramsci pensando en el *Anti-Dühring*, de Engels, uno de cuyos capítulos es de Marx y en cuyo prólogo Engels declara que leyó a Marx todo el manuscrito.

<sup>143</sup> F. E. = Friedrich Engels.

filosofía de la práctica. A parte de la cuestión planteada por Sorel, parece que el hecho mismo de que (se suponga) se afirme una escasa capacidad teórica del segundo de los dos amigos (por lo menos, una posición subalterna respecto del primero) impone averiguar a quién corresponde el pensamiento original, etcétera. En realidad nunca se ha hecho (aparte el libro de Mondolfo) una investigación sistemática de este tipo en el mundo de la cultura, o aun más: las exposiciones del segundo, algunas relativamente sistemáticas, están ya en primer plano, como fuente auténtica y hasta única fuente auténtica. Por eso parece muy útil el volumen de Mondolfo, al menos por la orientación que señala. (C. XXII; I. M. S. 76-79.)

\*

**La formación de los intelectuales.** ¿Son los intelectuales un grupo social autónomo e independiente, o bien tiene cada grupo social su categoría propia especializada de intelectuales? El problema es complejo por las varias formas que ha tomado hasta ahora el proceso histórico real de formación de las diversas categorías intelectuales.

Las más importantes de esas formas son dos:

1) Todo grupo social, como nace en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea al mismo tiempo y orgánicamente una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y consciencia de su propia función, no sólo en el campo económico, sino también en el social y político: el empresario capitalista crea consigo mismo el técnico industrial, el científico de la economía política, el organizador de una nueva cultura, de un nuevo derecho, etc. Hay que observar el hecho de que el empresario representa una elaboración social superior, ya caracterizada por una cierta capacidad dirigente y técnica (o sea, intelectual): ha de tener, además, una cierta capacidad técnica fuera de la esfera limitada de su actividad y de su iniciativa, o sea, también en otras esferas: en aquellas, por lo menos, más próximas a la producción económica (tiene que ser un organizador de masas de hombres; tiene que ser un organizador de la «confianza» de los sujetos que ahorran en su empresa, de los compradores de su mercancía, etc.).

Una *élite*, al menos, de los empresarios, si no todos, ha de tener una capacidad de organización de la sociedad en general, en todo su complejo organismo de servicios, hasta llegar al organismo estatal, por la necesidad de crear las condiciones más favorables a la expansión de su propia clase; o ha de tener al

menos la capacidad de escoger los «administradores» (empleados especializados) a los que confiar esa actividad organizativa de las relaciones generales exteriores a la empresa. Puede observarse que los intelectuales «orgánicos» producidos por cada nueva clase al constituirse ella misma en su progresivo desarrollo son en su mayor parte «especializaciones» de aspectos parciales de la actividad primitiva del tipo social nuevo sacado a la luz por la nueva clase\*.

También los señores feudales poseían una particular capacidad técnica, que era la militar, y precisamente la crisis del feudalismo empieza en el momento en que la aristocracia pierde el monopolio de la capacidad técnico-militar. Pero la formación de los intelectuales en el mundo feudal y en el anterior mundo clásico es una cuestión que hay que estudiar aparte: esa formación y elaboración procede por vías y modos que hay que estudiar concretamente. Así hay que observar que la masa de los campesinos, aunque tenga una función esencial en el mundo de la producción, no elabora intelectuales «orgánicos» propios suyos ni se «asimila» nunca una capa de intelectuales «tradicionales», aunque estos grupos sociales toman muchos de sus intelectuales de la masa de los campesinos, y gran parte de los intelectuales tradicionales son de origen campesino.

2) Pero todo grupo social «esencial», al surgir en la historia a partir de la estructura anterior y como expresión de un desarrollo de ésta (de esta estructura), ha encontrado, al menos en la historia hasta el momento ocurrida, categorías intelectuales preexistentes y que hasta parecían representar una continuidad histórica ininterrumpida, a pesar de los cambios más complicados y radicales de las formas sociales y políticas.

La más típica de estas categorías intelectuales es la de los clérigos, monopolizadores durante mucho tiempo (durante toda una fase histórica que se caracteriza incluso, en parte, por ese monopolio) de algunos servicios importantes: la ideología religiosa, o sea, la filosofía y la ciencia de la época, con la escuela, la instrucción, la moral, la justicia, la beneficencia, la asistencia, etc. La categoría de los eclesiásticos puede considerarse

\* Los *Elementi di scienza politica*, de Mosca (nueva edición, aumentada, de 1923), deben examinarse ya bajo esta rúbrica. La llamada «clase política» de Mosca no es sino la categoría intelectual del grupo social dominante; el concepto de «clase política» de Mosca tiene que relacionarse con el concepto de *élite* de Pareto, que es otro intento de interpretar el fenómeno histórico de los intelectuales y su función en la vida estatal y social. El libro de Mosca es un enorme cajón de sastre de carácter sociológico-positivista, a lo que se añade la tendenciosidad de la política inmediata, lo cual lo hace menos indigesto y más vivo literariamente.

como la categoría intelectual orgánicamente vinculada a la aristocracia de la tierra: estaba jurídicamente equiparada a la aristocracia, con la que se repartía el ejercicio de la propiedad feudal de la tierra y el uso de los privilegios estatales dimanantes de la propiedad\*. Pero el monopolio de las sobreestructuras por parte de los clérigos\*\* no se ha ejercido nunca sin luchas y limitaciones, y así se ha producido el nacimiento —en varias formas que hay que investigar y estudiar concretamente— de otras categorías, favorecidas y ampliadas por el reforzamiento del poder central del monarca hasta el absolutismo. Así se va formando la aristocracia de la toga, con sus privilegios propios, y una capa de administradores, etc., científicos, teóricos, filósofos no eclesiásticos, etc.

Dado que esas varias categorías de intelectuales tradicionales sienten con «espíritu de cuerpo» su ininterrumpida continuidad histórica y su «calificación», se presentan ellos mismos como autónomos e independientes del grupo social dominante. Esta autoafirmación no carece de consecuencias en el terreno ideológico y político, las cuales son de mucho alcance: toda la filosofía idealista puede relacionarse fácilmente con esa posición adoptada por el complejo social de los intelectuales, y se puede entender como la expresión de la utopía social por la cual los intelectuales se creen «independientes», autónomos, revestidos de sus caracteres propios, etc.

Pero obsérvese que si el Papa y la alta jerarquía de la Iglesia se creen más vinculados a Cristo y a los apóstoles que a los senadores Agnelli y Benni<sup>14</sup>, no puede decirse lo mismo de Gentile y Croce, por ejemplo: Croce sobre todo se siente intensa-

\* Para una categoría de estos intelectuales, tal vez la más importante después de la «eclesiástica» por el prestigio y la función social que ha tenido en las sociedades primitivas —la categoría de los médicos en sentido amplio, o sea, de todos los que «luchan» o parecen luchar contra la muerte y las enfermedades— habrá que ver la *Storia della medicina*, de Arturo Castiglioni. Recordar que ha habido una conexión entre la religión y la medicina, y que sigue existiendo en algunas zonas; hospitales en manos del clero por lo que hace a ciertas funciones organizativas, aparte de que donde aparece el médico aparece el sacerdote (exorcismos, asistencias varias, etc.).—Muchas grandes figuras religiosas eran y fueron entendidas como grandes «terapeutas»: la idea del milagro, hasta la resurrección de muertos. También de los reyes se siguió creyendo durante mucho tiempo que curaban mediante la imposición de las manos, etc.

\*\* De aquí en muchas lenguas de origen neolatino o influidas profundamente por las lenguas neolatinas a través del latín eclesiástico, la acepción general de «intelectual» o «especialista», que tiene la palabra «clérigo», con su correlativo «laico», en el sentido de profano, no especialista.

<sup>14</sup> Poderosos industriales (Agnelli, de la Fiat).

mente vinculado con Aristóteles y Platón, pero nunca esconde, sino al contrario, que está vinculado a los senadores Agnelli y Benni, y precisamente en esto hay que ver el carácter más destacado de la filosofía de Croce.

¿Cuáles son los límites «máximos» de la acepción de «intelectual»? ¿Puede hallarse un criterio unitario para caracterizar por igual todas las varias y diversas actividades intelectuales y para distinguirlas al mismo tiempo y de un modo esencial de las actividades de los demás grupos sociales? El error metódico más frecuente me parece consistir en buscar ese criterio de distinción en el núcleo intrínseco de las actividades intelectuales, en vez de verlo en el conjunto del sistema de relaciones en el cual dichas actividades (y, por tanto, los grupos que las personifican) se encuentran en el complejo general de las relaciones sociales. Pues el obrero o proletario, por ejemplo, no se caracteriza específicamente por el trabajo manual o instrumental, sino por ese trabajo en determinadas condiciones y en determinadas relaciones sociales (aparte del hecho de que no existe ningún trabajo puramente físico, y que la misma expresión de Taylor, «gorila amaestrado», es una mera metáfora para indicar un límite en cierta dirección: en cualquier trabajo físico, incluso en el más mecánico y degradado, hay un mínimo de calificación técnica, o sea, un mínimo de actividad intelectual creadora). Y ya se ha observado que el empresario, por su misma función, ha de tener en cierta medida algunas calificaciones de carácter intelectual, aunque su figura social no está determinada por ellas, sino por las relaciones sociales generales que caracterizan, precisamente, la posición del empresario en la industria.

Por eso podría decirse que todos los hombres son intelectuales; pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales\*.

Cuando se distingue entre intelectuales y no-intelectuales se refiere uno en realidad y exclusivamente a la función social inmediata de la categoría profesional de los intelectuales, o sea, se piensa en la dirección en que gravita el peso mayor de la actividad profesional específica; en la elaboración intelectual o en el esfuerzo nervioso-muscular. Eso significa que, aunque se puede hablar de intelectuales, no se puede hablar de no-intelectuales, porque no existen los no-intelectuales. Pero tampoco la relación entre esfuerzo de elaboración intelectual-cerebral y esfuerzo nervioso-muscular es siempre igual; por eso hay varios

\* Del mismo modo, no se dirá que todos los hombres son cocineros y sastres por el hecho de que cada cual puede freírse en algún momento un par de huevos, o coserse un desgarrón de la chaqueta.

grados de actividad intelectual específica. No hay actividad humana de la que pueda excluirse toda intervención intelectual: no se puede separar al *homo faber* del *homo sapiens*. Al cabo, todo hombre, fuera de su profesión, despliega alguna actividad intelectual, es un «filósofo», un artista, un hombre de buen gusto, participa de una concepción del mundo, tiene una línea consciente de conducta moral y contribuye, por tanto, a sostener o a modificar una concepción del mundo, o sea, a suscitar nuevos modos de pensar.

El problema de la creación de una nueva capa intelectual consiste, por tanto, en elaborar críticamente la actividad intelectual que existe en cada individuo con cierto grado de desarrollo, modificando su relación con el esfuerzo nervioso-muscular en busca de un nuevo equilibrio, y consiguiendo que el mismo esfuerzo nervioso-muscular, en cuanto elemento de actividad práctica general que innova constantemente el mundo físico y social, se convierta en fundamento de una concepción del mundo nueva e integral. El tipo tradicional y vulgarizado del intelectual es el ofrecido por el literato, el filósofo, el artista. Por eso los periodistas, que se consideran literatos, filósofos y artistas, se consideran también como los «verdaderos» intelectuales. Pero en el mundo moderno la base del nuevo tipo de intelectual debe darla la educación técnica, íntimamente relacionada con el trabajo industrial, incluso el más primitivo y carente de calificación.

Sobre esa base trabajó *L'Ordine Nuovo*, semanario, para desarrollar ciertas formas de nueva intelectualidad y para determinar los nuevos conceptos, y no fue ésa una de las menores razones de su éxito, porque ese planteamiento correspondía a aspiraciones latentes y concordaba con el desarrollo de las formas reales de la vida. El modo de ser del nuevo intelectual no puede ya consistir en la elocuencia, motor exterior y momentáneo de los afectos y las pasiones, sino en el mezclarse activo en la vida práctica, como constructor, organizador, «persuasor permanente» precisamente por no ser puro orador, y, sin embargo, superior al espíritu abstracto matemático; de la técnica-trabajo pasa a la técnica-ciencia y a la concepción humanista histórica, sin la cual se sigue siendo «especialista» y no se llega a «dirigente» (especialista + político).

Así se forman históricamente categorías especializadas para el ejercicio de la función intelectual, se forman en conexión con todos los grupos sociales, pero especialmente con los grupos sociales más importantes, y experimentan elaboraciones más amplias y complicadas en relación con el grupo social dominante. Una de las características más salientes de todo grupo que se

desarrolla hacia el dominio es su lucha por la asimilación y la conquista «ideológica» de los intelectuales tradicionales, asimilación y conquista que es tanto más rápida y eficaz cuanto más elabora al mismo tiempo el grupo dado sus propios intelectuales orgánicos.

El enorme desarrollo que han tomado la actividad y la organización de la escuela (en sentido amplio) en las sociedades surgidas del mundo medieval indica la importancia que han llegado a adquirir en el mundo moderno las categorías y las funciones intelectuales; igual que se ha intentado profundizar y dilatar la «intelectualidad» de cada individuo, así también se han intentado multiplicar las especializaciones y refinarlas. Eso se aprecia por los diversos grados de las instituciones de enseñanza, hasta llegar a los organismos que promueven la llamada «cultura superior» en todos los campos de la ciencia y de la técnica.

La escuela es el instrumento para la elaboración de los intelectuales de los diversos grados. La complejidad de la función intelectual en los diversos Estados puede medirse objetivamente por la cantidad de escuelas especializadas y por su jerarquización: cuanto más extensa es el «área» escolar y cuanto más numerosos son los «grados» «verticales» de la enseñanza, tanto más complejo es el mundo cultural, la civilización de un Estado determinado. En la esfera de la técnica industrial puede obtenerse un término de comparación: la industrialización de un país se mide por su equipo para la construcción de máquinas y por su equipo para fabricar instrumentos cada vez más precisos destinados a la construcción de máquinas y de instrumentos para construir máquinas, etc. El país que mejor equipo tiene para construir instrumentos para los gabinetes especializados de los científicos y para construir instrumentos destinados a la verificación de esos instrumentos dichos puede considerarse como el más complicado en el terreno técnico-industrial, como el país más civilizado, etc. Así ocurre también por lo que hace a la preparación de los intelectuales y a las escuelas dedicadas a esa preparación: las escuelas y las instituciones de alta cultura son asimilables. Tampoco en este campo puede separarse la cualidad de la cantidad. A la especialización técnico-cultural más refinada tiene que corresponder la mayor extensión posible de la difusión de la instrucción primaria y la mayor solicitud en favorecer los grados intermedios en el mayor número posible. Como es natural, esa necesidad de crear la más amplia base posible para la selección y la elaboración de las calificaciones intelectuales más altas —o sea, de dar a la cultura y a la técnica superiores una estructura democrática— no carece de inconvenientes: así se crea la posibilidad de grandes crisis de

paro de los estratos medios intelectuales, como efectivamente ocurre en todas las sociedades modernas.

Hay que observar que la elaboración de las capas intelectuales en la realidad concreta no se produce en un terreno democrático abstracto, sino según procesos históricos tradicionales muy concretos. Se han formado capas que tradicionalmente «producen» intelectuales, y éstas son las mismas capas que tradicionalmente se han especializado en el «ahorro», o sea, la burguesía rural pequeña y media y algunos estratos de la burguesía urbana pequeña y media. La varia distribución de los diversos tipos de escuela (clásicos y profesionales) en el territorio «económico» y las varias aspiraciones de las diversas categorías de esas capas determinan o dan forma a la producción de las diversas ramas de especialización intelectual. Así, por ejemplo, en Italia la burguesía rural produce especialmente funcionarios estatales y miembros de las profesiones liberales, mientras que la burguesía urbana produce técnicos para la industria, y por eso la Italia del norte produce especialmente técnicos y la Italia del sur produce especialmente funcionarios y miembros de las profesiones liberales.

La relación entre los intelectuales y el mundo de la producción no es inmediata, como ocurre con los grupos sociales fundamentales, sino que está «mediada», en grados diversos, por todo el tejido social, por el complejo de las sobreestructuras, cuyos «funcionarios» son precisamente los intelectuales. Podría medirse la «organicidad» de los diversos estratos intelectuales, su conexión más o menos íntima con un grupo social fundamental, estableciendo una gradación de las funciones y de las sobreestructuras de abajo a arriba (desde la base estructural hacia arriba). Por ahora es posible fijar dos grandes «planos» sobreestructurales; el que puede llamarse de la «sociedad civil», o sea, del conjunto de los organismos vulgarmente llamados «privados», y el de la «sociedad política o Estado», los cuales corresponden, respectivamente, a la función de «hegemonía» que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y a la de «dominio directo» o de mando, que se expresa en el Estado y en el gobierno «jurídico». Estas funciones son muy precisamente organizativas y conectivas. Los intelectuales son los «gestores» del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político, o sea: 1) del consentimiento «espontáneo», dado por las grandes masas de la población a la orientación impresa a la vida social por el grupo dominante fundamental, consentimiento que nace «históricamente» del prestigio (y, por tanto, de la confianza) que el grupo dominante obtiene de su posición y de su función en el mundo

de la producción; 2) del aparato de coerción estatal, que asegura «legalmente» la disciplina de los grupos que no dan su «consentimiento» ni activamente ni pasivamente; pero el aparato se construye teniendo en cuenta toda la sociedad, en previsión de los momentos de crisis de mando y de crisis de la dirección, en los cuales se disipa el consentimiento espontáneo.

Este planteamiento del problema da como resultado una extensión muy grande del concepto de intelectual, pero sólo así es posible llegar a una aproximación concreta a la realidad. Este modo de plantear la cuestión choca con los prejuicios de casta: es verdad que la misma función organizativa de la hegemonía social y del dominio estatal produce una cierta división del trabajo —y, por tanto, toda una tradición de calificaciones—, en algunas de las cuales no aparece ya ninguna atribución directiva ni organizativa: existe en el aparato de dirección social y estatal toda una serie de empleos de carácter manual e instrumental (de orden y no de concepto, de agente y no de oficial o funcionario, etc.); pero hay que introducir evidentemente esta distinción, como habrá que admitir algunas más. De hecho, la actividad intelectual tiene que dividirse y distinguirse por grados también desde el punto de vista interno, grados que en los momentos de oposición extrema dan una diferencia cualitativa propiamente dicha: en el escalón más alto hay que colocar a los creadores de las varias ciencias: de la filosofía, del arte, etc.; en el más bajo, a los más humildes «administradores» y divulgadores de la riqueza intelectual ya existente, tradicional, acumulada\*.

En el mundo moderno se ha ampliado de un modo inaudito la categoría de los intelectuales así entendida. El sistema social democrático-burgués ha elaborado masas imponentes, no todas justificadas por las necesidades sociales de la producción, aunque lo están por las necesidades políticas del grupo dominante fundamental. De aquí la concepción loriana<sup>145</sup> del «trabajador» improductivo (pero ¿improductivo respecto de quién, y respecto de qué modo de producción?), que podría justificarse parcialmente si se tiene en cuenta que esas masas explotan su posición

\* La organización militar ofrece, también en este caso, un modelo de esas complejas gradaciones: oficiales, jefes, oficiales generales, Estado Mayor, y no hay que olvidar las clases de tropa, cuya importancia real es superior a lo que suele creerse. Es interesante notar que todas esas partes se sienten solidarias, y que los estratos inferiores manifiestan incluso un espíritu de cuerpo más evidente y obtienen de él un «orgullo» que a menudo los expone a chistes y apodosos.

<sup>145</sup> Del socialdemócrata positivista Achille Loria, frecuente objeto de la burla de Gramsci.

para conseguir diezmos ingentes de la renta nacional. La formación de masa ha *standardizado* a los individuos en cuanto a su calificación individual y a su psicología, determinando los mismos fenómenos que en todas las masas *standardizadas*: competición que plantea la necesidad de la organización profesional de defensa, paro, superproducción de las escuelas, emigración, etcétera. (C. XXIX, C. VIII; I. C. 3-10.)

★

**La ciudad y el campo.** De Michelis, «Premesse e contributo allo studio dell'esodo rurale», en la *Nuova Antologia*, 16 de enero de 1930. Artículo interesante desde muchos puntos de vista. De Michelis plantea el problema de un modo bastante realista. Por de pronto, ¿qué es el éxodo rural? Hace doscientos años que se habla de él, y la cuestión no se ha planteado nunca con los términos económicos precisos.

También De Michelis se olvida de dos elementos fundamentales de la cuestión: 1) los lamentos por el éxodo rural tienen una de sus causas en los intereses de los propietarios, que ven cómo se elevan los salarios por la concurrencia de las industrias urbanas y para dar una vida más «legal», menos expuesta, a los abusos y a las arbitrariedades, que son la trama cotidiana de la vida rural; 2) en el caso de Italia no alude a la emigración de los campesinos, que es la forma internacional del éxodo rural hacia los países industriales y una crítica real del régimen agrario italiano, porque el campesino se va a trabajar de campesino a otro sitio, mejorando su tenor de vida. Es justa la observación de De Michelis de que la agricultura no ha sufrido por ese éxodo: 1) porque la población agraria no ha disminuido a *escala internacional* 2) porque la producción no ha disminuido, sino que hay sobreproducción, como lo muestra la crisis de los precios de los productos agrícolas [eso era verdad en las crisis pasadas, o sea, cuando las crisis correspondían a fases de prosperidad industrial; pero hoy, cuando la crisis agraria se suma a la crisis industrial, no puede ya hablarse de sobreproducción, sino de subconsumo]. En el artículo se citan estadísticas que muestran la extensión progresiva de la superficie cultivada con cereales, y aún más de la dedicada a productos para la industria (cáñamo, algodón, etc.), así como el aumento de la producción. El problema se considera desde un punto de vista internacional (para un grupo de veintiún países), o sea, de división internacional del trabajo. (Desde el punto de vista de las varias naciones el problema puede ser distinto, y en eso consiste la crisis actual: es una resistencia reaccionaria a las nuevas relaciones

mundiales, a la intensificación de la importancia del mercado mundial.)

El artículo cita alguna fuente bibliográfica: habrá que repararlo. Termina con un error colosal: según De Michelis, «la formación de las ciudades en tiempos remotos no fue sino el lento y progresivo desprendimiento del oficio, que se separó de la actividad agrícola con la cual se confundía anteriormente, para convertirse ahora en una actividad distinta. El progreso de los próximos decenios consistirá, gracias sobre todo al desarrollo de la energía eléctrica, en devolver el oficio al campo, para volver a reunirlo, en formas nuevas y según procedimientos perfeccionados, con el trabajo propiamente agrícola. Italia se prepara para ser una vez más adelantada y maestra en esta obra redentora de la artesanía rural». De Michelis incurre en muchas confusiones: 1) el nuevo enlace de la ciudad con el campo no puede ocurrir sobre la base de la artesanía, sino sólo sobre la base de la gran industria racionalizada y *standardizada*. La utopía «artesanal» se basa en la industria textil: se pensaba que con la cumplida posibilidad de distribuir la energía eléctrica a distancia sería posible devolver a la familia campesina el telar en la forma mecánica moderna, movido por la electricidad; pero ya hoy un solo obrero mueve (según parece) hasta veinticuatro telares, lo cual plantea nuevos problemas de concurrencia y de capitales ingentes, además de plantearlos de organización en una forma irresoluble para la familia campesina; 2) la utilización industrial del tiempo que el campesino tiene que quedar parado (éste es el problema fundamental de la agricultura moderna, que pone al campesino en condiciones de inferioridad económica frente a la ciudad, la cual «puede» trabajar durante todo el año) no puede conseguirse más que en una economía planificada, muy desarrollada, que sea capaz de mantenerse independiente de las fluctuaciones temporales de la venta que ya se producen y acarrear estaciones muertas también en la industria; 3) la gran concentración de la industria y la producción en serie de piezas intercambiables permite transportar secciones fabriles al campo, descongestionando las grandes ciudades y haciendo más higiénica la vida industrial. No es el artesano el que volverá al campo, sino que volverá a él el obrero más moderno y *standardizado*. (C. XXX; M. 144-145.)

★

**El número y la cualidad en los regímenes representativos.** Uno de los lugares comunes más triviales que se van repitiendo contra el sistema electivo de formación de los órganos estatales

sostiene que «en él es ley suprema el número» y que las «opiniones de un imbécil cualquiera que sepa escribir (y hasta de un analfabeto en algunos países) valen, a los efectos de determinar el curso político del Estado, exactamente igual que las del que dedica sus fuerzas mejores al Estado y a la nación», etc. \* Pero el hecho es que no es en modo alguno verdad que el número sea «ley suprema», ni que el peso de la opinión de cualquier elector sea «exactamente igual». También en este caso los números son un simple valor instrumental, que dan una medida y una relación: nada más. ¿Qué es, por otra parte, lo que se mide? Se mide precisamente la eficacia y la capacidad de expansión y de persuasión de las opiniones de pocos, de las minorías activas, de las *élites*, de las vanguardias, etc., o sea, su racionalidad o historicidad funcional concreta. Eso quiere decir que no es verdad que el peso de las opiniones de los individuos sea «exactamente» igual. Las ideas y las opiniones no «nacem» espontáneamente en el cerebro de cada individuo: han tenido un centro de formación, de irradiación, de difusión, de persuasión, un grupo de hombres o incluso una individualidad singular que las ha elaborado y las ha presentado en la forma política de actualidad. La numeración de los «votos» es la manifestación final de un largo proceso en el cual la influencia mayor pertenece precisamente a los que «dedican sus fuerzas mejores al Estado y a la nación» (cuando de verdad lo hacen). Si este presunto grupo de óptimos, pese a las fuerzas materiales ingentes que posee, no tiene el consentimiento de la mayoría, habrá que juzgarlo inepto o no representante de los intereses «nacionales», los cuales tienen que prevalecer al inducir la voluntad nacional en un sentido y no en otro. «Desgraciadamente», cada uno tiende a confundir su «particularidad» con el interés nacional, y a estimar, por tanto, «horrible», etc., que sea la «ley del número» la que decida; sin duda es mejor hacerse *élite* por decreto. No se trata, por tanto, de que el que tiene «mucho» intelectualmente se sienta reducido al nivel del último analfabeto, sino de que el que presume tener mucho quiere quitar al «cualquiera» incluso la fracción infinitesimal de poder que posee en la decisión del curso de la vida estatal.

Partiendo de la crítica (de origen oligárquico, no de *élite*) al régimen parlamentario (y es notable que no se le critique porque la racionalidad histórica del consentimiento numérico queda sistemáticamente falsificada por la influencia de la riqueza), esas

\* Hay formulaciones numerosas, algunas más afortunadas que la aquí recogida, que es de Mario de Silva en la *Crítica fascista*, del 15 de agosto de 1932; pero el contenido es siempre igual.

afirmaciones triviales se extienden a todo sistema representativo, aunque no sea parlamentario y no esté construido según los cánones de la democracia formal. Tanto menos exactas son entonces esas afirmaciones. En estos otros regímenes el consentimiento no tiene, ni mucho menos, su fase final en el momento del voto. Se supone que el consentimiento ha de ser permanentemente activo, hasta el punto de que los que consienten pueden considerarse como «funcionarios» del Estado, y las elecciones son un modo de alistamiento voluntario de funcionarios estatales de un cierto tipo, sistema que en cierto sentido podría relacionarse (en planos diversos) con el *self government*. Como las elecciones no se basan en programas genéricos y vagos, sino en programas de trabajo concreto inmediato, el que consiente se compromete a hacer algo más que el corriente ciudadano legal, con objeto de realizar aquellos programas: se compromete a ser una vanguardia de trabajo activo y responsable. El elemento de «voluntariedad» en la iniciativa no podría estimularse de ningún otro modo en las grandes muchedumbres, y cuando éstas no se componen ya de ciudadanos amorfos, sino de elementos productivos calificados, se puede apreciar la importancia que puede llegar a tener la manifestación del voto. (C. XXX; M. 80-82) \*

★

**Concepción del derecho.** Una concepción del derecho que ha de ser esencialmente renovadora no puede encontrarse ya de modo íntegro en ninguna doctrina preexistente (tampoco en la doctrina de la escuela llamada positiva, particularmente en la doctrina de Ferri). Si cada Estado tiende a crear y a mantener cierto tipo de civilización y de ciudadano (y, por tanto, de convivencia y de relaciones individuales), y tiende a provocar la desaparición de ciertas costumbres y actitudes y a difundir otras, entonces el derecho será el instrumento de esa finalidad (junto con la escuela y otras instituciones y actividades) y tendrá que ser elaborado para que sea conforme a ese fin, máximamente eficaz y productivo de resultados positivos.

La concepción del derecho tendrá que liberarse de todo residuo de trascendencia y de absoluto; de todo fanatismo moralista, prácticamente; pero me parece que no se puede partir del

\* Estas observaciones podrían desarrollarse más amplia y orgánicamente, poniendo de relieve también otras diferencias entre los varios sistemas electorales, según el cambio de las relaciones generales sociales y políticas: relación entre funcionarios electivos y funcionarios de carrera, etc.

punto de vista según el cual el Estado no «castiga» (si este término se reduce a su significación humana), sino que lucha meramente contra la «peligrosidad» social. En realidad, el Estado debe concebirse como «educador», en cuanto que tiende, precisamente, a crear un nuevo tipo o nivel de civilización. Del hecho de que se opere esencialmente sobre las fuerzas económicas, que se reorganice y desarrolle el aparato de producción económico, que se innove en la estructura, no debe inferirse que los hechos de sobreestructura hayan de abandonarse a sí mismos, a su desarrollo espontáneo, a una germinación casual y esporádica. También en este campo es el Estado un instrumento de «racionalización», de aceleración y de taylorismo, obra según un plan, presiona, incita, solicita y «castiga», puesto que, una vez creadas las condiciones en las cuales es «posible» un determinado modo de vida, la «acción u omisión criminales» han de tener una sanción punitiva de alcance moral, y no sólo un juicio de peligrosidad genérica. El derecho es el aspecto represivo y regresivo de toda la actividad positiva de civilización desarrollada por el Estado. En la concepción del derecho habría que recoger también, incorporándolas a ella, las actividades «de premio» para individuos, grupos, etc.; se premia la actividad laudable y meritoria, igual que se castiga la actividad criminal (y se castiga de modos originales, haciendo que intervenga, como sancionadora, la «opinión pública»). (C. XXX; M. 88-89.)

\*

#### Algunos aspectos teóricos y prácticos del «economicismo».

Economicismo —movimiento teórico por el librecurso—, sindicalismo teórico. Hay que estudiar en qué medida el sindicalismo teórico se ha originado en la filosofía de la práctica y en qué medida se deriva en realidad de las doctrinas económicas del librecurso, o sea, del liberalismo en último análisis. Por eso hay que estudiar si el economicismo, en su forma más consumada, no es de filiación liberal directa y no ha tenido ya, en sus orígenes mismos, sino muy pocas relaciones con la filosofía de la práctica, relaciones, en cualquier caso, sólo extrínsecas y puramente verbales.

Desde este punto de vista hay que considerar la polémica Einaudi-Croce, determinada por el nuevo prólogo (de 1917) al volumen sobre el *Materialismo storico*: la exigencia suscitada por Einaudi de tener en cuenta la literatura histórico-económica suscitada por la economía clásica inglesa puede satisfacerse en este sentido: que esa literatura, por una contaminación superficial de filosofía de la práctica, ha originado el economicismo,

por eso cuando Einaudi critica (de un modo, a decir verdad, impreciso) algunas degeneraciones economicistas está arrojando guijarros a su propio tejado. El nexo entre la ideología librecurso y el sindicalismo teórico es sobre todo evidente en Italia, donde es manifiesta la admiración de sindicalistas como Lanzillo y Cía. por Pareto. La significación de esas dos tendencias es, empero, muy distinta: la primera es característica de un grupo social dominante y dirigente; la segunda, de un grupo todavía subalterno que no ha conquistado aún consciencia de su fuerza y de sus posibilidades y modos de desarrollo, razón por la cual no sabe todavía salir de su fase de primitivismo.

El planteamiento del movimiento librecurso se basa en un error teórico cuyo origen práctico no es difícil de identificar: en la distinción entre sociedad política y sociedad civil, la cual deja de ser una distinción de método y se convierte en y se presenta como una distinción orgánica. Así se afirma que la actividad económica es propia de la sociedad civil, y que el Estado no tiene que intervenir en su regulación. Pero como en la realidad de hecho la sociedad civil y el Estado se identifican, hay que concluir que el mismo librecurso es una «reglamentación» de carácter estatal, introducida y mantenida por vía legislativa y coactiva: es un hecho de voluntad consciente de sus propios fines, y no expresión espontánea automática del hecho económico. Por tanto, el liberalismo económico es un programa político destinado a cambiar, en la medida en que triunfa, el personal dirigente de un Estado y el programa económico del Estado mismo, o sea, a cambiar la distribución de la renta nacional.

Distinto es el caso del sindicalismo teórico en la medida en que se refiere a un grupo subalterno, al cual se impide con esta teoría que llegue a ser jamás dominante, que se desarrolle más allá de la fase económico-corporativa para alzarse a la fase de hegemonía ético-política en la sociedad civil y de dominio en el Estado. Por lo que hace al librecurso, se tiene el caso de una fracción del grupo dirigente que quiere reformar la legislación comercial y sólo indirectamente la industrial (puesto que es innegable que el proteccionismo, especialmente en los países de mercado pobre y reducido, limita la libertad de iniciativa industrial y favorece morbosamente el nacimiento de los monopolios): se trata de una rotación de los partidos dirigentes en el gobierno, no de la fundación y organización de una nueva sociedad política, y aún menos de un nuevo tipo de sociedad civil. En el movimiento del sindicalismo teórico la cuestión se presenta con más complejidad; es innegable que en él la independencia y la autonomía del grupo subalterno, que se pretende

expresar, se sacrifican, en cambio, a la hegemonía intelectual del grupo dominante, porque precisamente el sindicalismo teórico no es sino un aspecto del liberalismo económico, justificado con algunas afirmaciones mutiladas y, por tanto, trivializadas, de la filosofía de la práctica. ¿Por qué y cómo se produce ese sacrificio? Se excluye la transformación del grupo subordinado en grupo dominante ya porque el problema no se plantea siquiera (fabianismo, De Man, una parte considerable del laborismo), ya porque se presenta en formas incongruentes e ineficaces (tendencias socialdemócratas en general), ya porque se afirma el salto inmediato desde el régimen de los grupos hasta el de la perfecta igualdad y de la economía sindical.

Es por lo menos sorprendente la actitud del economicismo ante las expresiones de voluntad, acción e iniciativa política e intelectual, como si esas expresiones no fueran también una emanación orgánica de necesidades económicas, y hasta la única expresión eficaz de la economía; así también es incongruente que el planteamiento concreto de la cuestión hegemónica se interprete como un hecho que subordina al grupo hegemónico. El hecho de la hegemonía presupone, sin duda, que se tengan en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales se ejercerá la hegemonía, que se constituya un cierto equilibrio de compromiso, o sea, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo, pero también es indudable que tales sacrificios y el mencionado compromiso no pueden referirse a lo esencial, porque si la hegemonía es ético-política no puede no ser también económica, no puede no tener su fundamento en la función decisiva que ejerce el grupo dirigente en el núcleo decisivo de la actividad económica.

El economicismo se presenta bajo muchas otras formas, además del librecambismo y del sindicalismo teórico. Le pertenecen todas las formas del abstencionismo electoral (ejemplo típico: el abstencionismo de los clericales italianos después de 1870, que se fue atenuando progresivamente a partir de 1900, hasta llegar a 1919 y a la formación del Partito Popolare: la distinción orgánica que hacían los clericales entre la Italia real y la Italia legal era una reproducción de la distinción entre mundo económico y mundo político-legal), las cuales son muchas, en el sentido de que puede haber semiabstencionismo, un cuarto de abstencionismo, etc. Se relaciona con el abstencionismo la fórmula «cuanto peor, tanto mejor», y la fórmula de la llamada «intransigencia» parlamentaria de algunas fracciones de diputados. No siempre es el economicismo contrario a la acción política y al partido político, aunque éste se considera mero organismo educativo de tipo sindical. Un punto de referencia para el es-

tudio del economicismo y para comprender las relaciones entre la estructura y las sobreestructuras es aquel paso de la *Miseria de la filosofía* en el que se dice que una fase importante del desarrollo de un grupo social es aquella en la cual los componentes de un sindicato no luchan ya sólo por sus intereses económicos, sino por la defensa y el desarrollo de la organización misma \*. Hay que recordar, junto con eso, la afirmación de Engels de que la economía no es el motor de la historia sino «en último análisis» (en las dos cartas sobre la filosofía de la práctica publicadas también en italiano), lo cual tiene que relacionarse directamente con el paso del prólogo a la *Crítica de la economía política*, en el que se dice que los hombres toman conciencia de los conflictos que se realizan en el mundo económico en el terreno de las ideologías.

En varias ocasiones se afirma en estos apuntes que la filosofía de la práctica está mucho más difundida de lo que se admite. La afirmación es exacta si se entiende que lo difundido es el economicismo histórico, como llama ahora el profesor Loria a sus concepciones más o menos desmadejadas, y que, por tanto, el ambiente cultural ha cambiado completamente desde los tiempos en que la filosofía de la práctica empezó sus luchas; podría decirse, con terminología crociana, que la más grande herejía nacida en el seno de la «religión de la libertad» ha sufrido también ella, como la religión ortodoxa, una degeneración, se ha difundido como «superstición», o sea: ha entrado en combinación con el liberalismo económico y ha producido el economicismo. Hay que examinar, sin embargo, si, mientras la religión ortodoxa se ha enquistado ya definitivamente, la superstición herética no conserva siempre un fermento que le permitirá renacer como religión superior, o sea, si no son fácilmente liquidables las escorias de superstición.

\* Ver la afirmación exacta; la *Miseria de la filosofía* es un momento esencial de la formación de la filosofía de la práctica; puede considerarse como el desarrollo de las *Tesis sobre Feuerbach*, mientras que *La Sagrada Familia* es una fase intermedia e indistinta, de carácter ocasional, como se desprende de los párrafos dedicados a Proudhon y especialmente al materialismo francés. El párrafo sobre el materialismo francés es, más que otra cosa, un capítulo de historia de la cultura, y no un párrafo teórico, como se interpreta a menudo, y como historia de la cultura es admirable. Recordar la observación de que la crítica contenida en la *Miseria de la filosofía* contra Proudhon y su interpretación de la dialéctica hegeliana puede aplicarse a Gioberti y al hegelianismo de los liberales moderados italianos en general. El paralelo Proudhon-Gioberti, a pesar de que representen fases histórico-políticas no homogéneas, o hasta por eso mismo, puede ser interesante y fecundo.

Algunos puntos característicos del economicismo histórico: 1) en la investigación de los nexos históricos no se distingue entre lo que es «relativamente permanente» y lo que es fluctuación ocasional, y así se entiende por hecho económico el interés personal o de un grupo pequeño, en sentido inmediato y «sórdidamente judaico». O sea: no se tienen en cuenta las formaciones de la clase económica, con todas las relaciones inherentes, sino que se toma el interés bruto y usurario, especialmente cuando coincide con formas delictivas contempladas por los códigos penales; 2) la doctrina por la cual el desarrollo económico se reduce a la sucesión de los cambios técnicos ocurridos en el instrumento de trabajo. El profesor Loria ha hecho una exposición brillantísima de esta doctrina, aplicada en su artículo a la influencia social del avión; el artículo se publicó en la *Rassegna contemporanea* de 1912<sup>146</sup>; 3) la doctrina por la cual el desarrollo económico e histórico se pone en dependencia directa de los cambios de algún elemento importante de la producción, como el descubrimiento de una nueva materia prima, de un nuevo combustible, etc., el cual acarrea la aplicación de nuevos métodos en la construcción y la manipulación de las máquinas. En estos últimos tiempos se ha producido toda una literatura sobre el petróleo: puede verse como típico un artículo de Antonino Laviosa en la *Nuova Antologia*, del 16 de mayo de 1929. El descubrimiento de nuevos combustibles y de nuevas energías motoras, como el de nuevas materias primas para transformar, tiene, sin duda, gran importancia, porque puede alterar las posiciones de los diversos Estados; pero no determina el movimiento histórico, etc.

A menudo se combate el economicismo histórico creyendo que se está combatiendo contra el materialismo histórico. Este es el caso, por ejemplo, de un artículo del *Avenir*, de París, del 10 de octubre de 1930, recogido en la *Rassegna Settimanale della Stampa Estera*, del 21 de octubre de 1930, págs. 2303-2304, y que se cita aquí por típico: «Hace mucho tiempo, y sobre todo después de la guerra, se nos dice que las cuestiones de interés dominan a los pueblos y llevan el mundo adelante. Son los marxistas los que han inventado esta tesis, bajo el nombre, un poco doctrinario, de «materialismo histórico». En el marxismo puro los hombres, tomados en masa, no obedecen a las pasiones, sino a las necesidades económicas. La política es una pasión. La patria es una pasión. Estas dos exigentes ideas no

<sup>146</sup> La tesis de Loria acerca de la función social del avión se basaba en la posibilidad de resolver el problema del hambre con grandes cacerías de aves mediante redes.

tienen en la historia más que una función aparente, porque en realidad la vida de los pueblos, en el curso de los siglos, se explica por un juego cambiante y siempre renovado de causas de orden material. La economía lo es todo. Muchos filósofos y economistas «burgueses» han recogido esa copla. Nos explican orgullosamente con los precios del trigo, del petróleo o del caucho la gran política internacional. Se las ingenian para demostrarnos que toda la diplomacia está dominada por cuestiones de tarifas aduaneras y precios de coste. Estas explicaciones están en auge. Tienen una pequeña apariencia científica y proceden de una especie de escepticismo superior que quiere dárselas de elegancia suprema. ¿La pasión en política internacional? ¿El sentimiento en asuntos nacionales? ¡Vamos hombre! Eso es pasto para la gente común. Los grandes espíritus, los iniciados, saben que todo está dominado por el dar y el tener. Ahora bien, ésa es una pseudoverdad absoluta. Es completamente falso que los pueblos no se dejen guiar más que por consideraciones de interés, y es completamente verdad que obedecen sobre todo a consideraciones dictadas por un deseo y una fe ardiente de prestigio. El que no entienda eso no entiende nada.» La continuación del artículo (titulado «La manía del prestigio») ejemplifica con la política alemana y la italiana la tesis, pues esas políticas serían de «prestigio», no dictadas por intereses materiales. El artículo contiene en poco espacio una gran parte de los motivos más vulgares de polémica contra la filosofía de la práctica, pero en realidad la polémica no afecta más que al economicismo tonto del tipo del de Loria. Por otra parte, el escritor no anda muy sólido en su tema ni siquiera desde otros puntos de vista: no comprende que las «pasiones» pueden ser simples sinónimos de los intereses económicos, ni que es difícil sostener que la actividad política sea un estado permanente de exasperación pasional y de espasmo; precisamente la política francesa se presenta como una «racionalidad» sistemática y coherente, o sea, depurada de todo elemento pasional, etc.

En la forma de la superstición economicista, que es la más difundida, la filosofía de la práctica pierde una gran parte de su expansividad cultural en la esfera superior del grupo intelectual, aunque la consiga en las masas populares y entre los intelectuales de perra gorda, los cuales no deciden nunca cansar el cerebro, pero gustan de parecer listísimos, etc. Como escribió Engels, es muy cómodo para muchos creer en la posibilidad de conseguir a bajo precio y sin ningún esfuerzo, al por mayor, toda la historia y toda la sabiduría política y filosófica concentrada en alguna fórmula. Una vez olvidado que la tesis según la cual los hombres consiguen en el terreno de

las ideologías consciencia de los conflictos fundamentales no es una tesis de carácter psicológico o moralista, sino de carácter gnoseológico orgánico, se produce la *forma mentis* que considera la política, y por tanto la historia, como un continuo *marché de dupes*, un juego de ilusionismos y de prestidigitaciones. La actividad «crítica» se reduce así al desenmascaramiento de trucos, a suscitar escándalos, a presentar las cuentas a los hombres representativos.

Así se olvida que siendo o queriendo ser el «economicismo» también un canon objetivo de interpretación (objetivo-científico), la investigación en el sentido de los intereses inmediatos tendría que ser válida para todos los aspectos de la historia, para los hombres que representan la «tesis» igual que para los que representan la «antítesis». Se ha olvidado, además, otra proposición de la filosofía de la práctica: la que dice que las «creencias populares» o las creencias del tipo de las creencias populares tienen la validez de las fuerzas materiales. Los errores de interpretación en el sentido de la búsqueda de intereses «sórdidamente judaicos» han sido a veces groseros y cómicos y han reaccionado así negativamente sobre el prestigio de la doctrina originaria. Por eso hay que combatir el economicismo no sólo en la teoría de la historiografía, sino también, y especialmente, en la teoría y la práctica de la política. En este campo la lucha puede y debe conducirse desarrollando el concepto de hegemonía, tal como se ha dirigido prácticamente en el desarrollo de la teoría del partido político y en el desarrollo práctico de la vida de determinados partidos políticos (la lucha contra la teoría de la llamada revolución permanente, a la que se contraponía el concepto de dictadura democrático-revolucionaria, la importancia del apoyo dado a las ideologías tipo constituyente, etc.). Podría hacerse un estudio de los juicios emitidos a medida que se desarrollaban algunos movimientos políticos, tomando como tipo el movimiento boulangierista (de 1886 a 1890, aproximadamente) o el proceso Dreyfus, o incluso el golpe de Estado del 2 de diciembre (un análisis del libro clásico sobre el 2 de diciembre<sup>147</sup>, para estudiar la importancia relativa que se da en él al hecho económico inmediato, y qué lugar ocupa, en cambio, el estudio concreto de las «ideologías»). Frente a esos acontecimientos, el economicismo se plantea la pregunta: ¿A quién beneficia inmediatamente la iniciativa en cuestión? Y contesta con un razonamiento tan simplista cuanto paralogico. Beneficia inmediatamente a una determinada fracción del grupo dominante, y para no equivocarse en esa elec-

<sup>147</sup> El 18 Brumario de Luis Napoleón, de Karl Marx.

ción señala a la fracción que manifiestamente tiene una función progresiva y de control sobre el conjunto de las fuerzas económicas. Así se puede estar seguro de evitar el error, porque necesariamente, si el movimiento examinado llega al poder, la fracción progresiva del grupo dominante acabará por controlar, a la corta o a la larga, el nuevo gobierno, y por hacer de él un instrumento para utilizar en beneficio propio el aparato estatal.

Se trata, pues, de una infalibilidad muy barata y que no sólo carece de significación teórica, sino que tiene, además, muy poco alcance político y escasísima eficacia práctica: en general, no produce más que sermones moralistas y cuestiones personales interminables. Cuando se produce un movimiento de tipo boulangierista el análisis tiene que verificarse de un modo realista, según las líneas siguientes: 1) contenido social de la masa que se adhiere al movimiento; 2) ¿qué función tenía esa masa en el equilibrio de fuerzas que va transformándose, como muestra por su mismo nacer el nuevo movimiento?; 2) ¿qué significación tienen, política y socialmente, las reivindicaciones que presentan los dirigentes y que consiguen consentimiento?; 4) examen de la conformidad entre los medios y la finalidad propuesta; 5) sólo en último análisis, y presentada en forma política y no moralista, se formula entonces la hipótesis de que ese movimiento se desnaturalizará necesariamente y servirá a fines muy distintos de los que esperan las muchedumbres que lo siguen. El vicio consiste en afirmar previamente esta hipótesis, cuando aún no se tiene ningún elemento concreto (o sea, que parezca como tal con la evidencia del sentido común y no mediante un análisis «científico» esotérico) para fundarla, de tal modo que la hipótesis parece no ser más que una acusación moralista de doblez y mala fe o de poca inteligencia, de estupidez (para los que siguen el movimiento). La lucha política se convierte así en una serie de hechos personales entre los que ya se las saben todas, porque tienen el duendecillo bien guardado en la lámpara, y el burlado por los propios dirigentes y que no quiere convencerse de su incurable estulticia. Por otra parte, mientras esos movimientos no lleguen al poder, siempre puede pensarse que fracasarán, y algunos han fracasado efectivamente (el mismo boulangierismo, que fracasó como tal y luego ha quedado definitivamente aplastado por el movimiento Dreyfus; o el movimiento de Georges Valois; o el del general Gaida); la investigación debe, por tanto, buscar la identificación de los elementos de fuerza, pero también la de los elementos de debilidad que contienen en su interior; la hipótesis «economicista» afirma un elemento inmediato de fuerza, a saber: la disponibilidad de cierta aportación financiera directa o indirecta

(un gran periódico que apoye el movimiento es también una aportación financiera indirecta, y no pasa de ahí. Es demasiado poco. También en este caso el análisis de los diversos grados de correlación de fuerzas tiene que culminar en la esfera de la hegemonía y de las relaciones ético-políticas.

Un elemento que hay que añadir como ejemplificación de las teorías llamadas de la intransigencia es el de la rígida aversión de principio a los llamados compromisos, la cual tiene como manifestación secundaria lo que podría llamarse el «miedo a los peligros». Está claro que la aversión de principio a los compromisos está unida con el economicismo, porque la concepción en la que esa aversión se funda tiene que ser la convicción férrea de que existen para el desarrollo histórico leyes objetivas del mismo carácter de las leyes naturales, y, además, la persuasión de un finalismo teleológico análogo al religioso: como las condiciones favorables tendrán que producirse fatalmente y como ellas determinarán, de un modo más bien misterioso, acontecimientos palingénéticos, es no sólo inútil, sino incluso perjudicial, toda la iniciativa voluntaria que tienda a predisponer dichas situaciones según un plan. Junto a esas convicciones fatalistas los intransigentes tienen, por otra parte, la tendencia a confiar «luego», ciegamente y sin criterios, en la virtud reguladora de las armas, lo cual no carece de cierta lógica y coherencia, porque están pensando que la intervención de la voluntad es útil para la destrucción, no para la reconstrucción (la cual, en realidad, está ya en acto en el momento mismo de la destrucción). La destrucción se concibe así mecánicamente, no como destrucción-reconstrucción. Esos modos de pensar no tienen en cuenta el factor «tiempo», y no tienen en cuenta, en último análisis, ni la misma «economía», en el sentido de que no comprenden cómo los hechos ideológicos de masa van siempre retrasados respecto de los fenómenos económicos de masa, y cómo, por tanto, en ciertos momentos el empuje automático debido al factor económico se frena, se detiene o hasta queda momentáneamente destruido por elementos ideológicos tradicionales; por eso tiene que haber una lucha consciente y preparada para hacer «comprender» las exigencias de la posición económica de masa que pueden contradecirse con las directivas de los jefes tradicionales. Una iniciativa política adecuada es siempre necesaria para liberar el empuje económico de los obstáculos de la política tradicional, para cambiar, esto es, la dirección política de ciertas fuerzas que es necesario absorber para realizar un bloque histórico económico-político nuevo, sin contradicciones internas, y como dos fuerzas «semejantes» no pueden fundirse en un organismo nuevo sino a través de una

serie de compromisos o por la fuerza de las armas, poniéndolas en un plano de alianza o subordinando la una a la otra mediante la coerción, la cuestión consiste en saber si se tiene esa fuerza coactiva y si es «productiva» emplearla. Si la unión de dos fuerzas es necesaria para vencer a una tercera, el recurso a las armas (si es que de verdad se tiene esa posibilidad) es pura hipótesis metódica, y la única posibilidad concreta es el compromiso, porque la fuerza se puede utilizar contra los enemigos, pero no contra una parte de sí mismos que se quiere asimilar rápidamente y de la que se necesita «buena voluntad» y entusiasmo. (C. XXX; M. 29-37; son dos apuntes.)

\*

**Análisis de las situaciones. Correlaciones de fuerzas.** El estudio de cómo hay que analizar las «situaciones» o sea, de cómo hay que establecer los diversos grados de correlaciones de fuerzas, puede prestarse a una exposición elemental de ciencia y arte políticos, entendida como un conjunto de cánones prácticos de investigación y de observaciones particulares útiles para despertar el interés por la realidad de hecho y para suscitar intuiciones políticas más rigurosas y vigorosas. Al mismo tiempo hay que exponer lo que se debe entender en política por estrategia y por táctica, por «plan» estratégico, por propaganda y por agitación, por orgánica, o ciencia de la organización y de la administración en política.

Los elementos de observación empírica que comúnmente se exponen en confusión en los tratados de ciencia política (se puede tomar como ejemplar la obra de G. Mosca, *Elementi di scienza politica*) tendrían que situarse, en la medida en que no sean cuestiones abstractas o en el aire, en los varios grados de correlaciones de fuerzas, empezando por las correlaciones de las fuerzas internacionales (en esta sección habría que colocar las notas escritas acerca de lo que es una gran potencia, las agrupaciones de Estados en sistemas hegemónicos y, por tanto, acerca del concepto de independencia y de soberanía por lo que hace a las potencias pequeñas y medias), para pasar a las correlaciones objetivas sociales, o sea, al grado de desarrollo de las fuerzas productivas, a las correlaciones de fuerza política y de partido (sistemas hegemónicos en el interior de los Estados) y a las correlaciones políticas inmediatas (o sea, potencialmente militares).

Las relaciones internacionales, ¿son (lógicamente) anteriores o posteriores a las correlaciones sociales fundamentales? Posteriores, sin duda. Toda innovación orgánica en la estructura

modifica orgánicamente las correlaciones *absolutas y relativas* en el campo internacional, a través de sus expresiones técnico-militares. También la posición geográfica de un Estado nacional es posterior y no anterior (lógicamente) a las innovaciones estructurales, aunque reaccione sobre ellas en cierta medida (precisamente en la medida en la cual las sobreestructuras reaccionan sobre la estructura, la política sobre la economía, etc.). Por otra parte, las relaciones internacionales reaccionan pasiva y activamente sobre las correlaciones políticas (de hegemonía de los partidos). Cuanto más subordinada está la vida económica inmediata de una nación a las relaciones internacionales, tanto más representa un partido esa situación y la aprovecha para impedir la llegada de los partidos adversarios al poder (recuérdese el famoso discurso de Nitti sobre la Revolución italiana *técnicamente* imposible). Desde esa serie de hechos se puede llegar a la conclusión de que a menudo el llamado «partido del extranjero» no es precisamente el que se indica como tal, sino el partido más nacionalista, el cual, en realidad, más que representar las fuerzas vitales del país, representa la subordinación y sometimiento económico a las naciones o a un grupo de naciones hegemónicas\*.

El problema de las relaciones entre la estructura y las sobreestructuras es el que hay que plantear y resolver exactamente para llegar a un análisis acertado de las fuerzas que operan en la historia de un cierto período, y para determinar su correlación. Hay que moverse en el ámbito de dos principios: 1) el de que ninguna sociedad se plantea tareas para cuya solución no existan ya las condiciones necesarias y suficientes, o no estén, al menos, en vías de aparición o desarrollo; 2) el de que ninguna sociedad se disuelve ni puede ser sustituida si primero no ha desarrollado todas las formas de vida implícitas en sus relaciones\*\*. De la reflexión sobre esos dos cánones se

\* Una alusión a este elemento internacional «represivo» de las energías internas se encuentra en los artículos publicados por G. Volpe en el *Corriere della Sera* del 22 y el 23 de marzo de 1932.

\*\* «Una formación social no perece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas para las cuales es aún suficiente y nuevas y más altas relaciones de producción hayan ocupado su lugar, ni antes de que las condiciones materiales de existencia de estas últimas hayan germinado en el seno mismo de la vieja sociedad. Por eso la humanidad se plantea siempre y sólo las tareas que puede resolver; si se observan las cosas atentamente, se hallará siempre que la tarea misma no surge sino donde las condiciones materiales de su solución existen ya o se encuentran al menos en proceso de formación» (MARX, *Introducción a la Crítica de la economía política*).

puede llegar al desarrollo de toda una serie de otros principios de metodología histórica. Por de pronto, en el estudio de una estructura hay que distinguir entre los movimientos orgánicos (relativamente permanentes) y los movimientos que pueden llamarse «de coyuntura» (y que se presentan como ocasionales, inmediatos, casi accidentales). Los fenómenos de coyuntura dependen también, por supuesto, de movimientos orgánicos, pero su significación no tiene gran alcance histórico; producen una crítica política minuta, al día, que afecta a pequeños grupos dirigentes y a las personalidades inmediatamente responsables del poder. Los fenómenos orgánicos producen una crítica histórico-social que afecta a las grandes agrupaciones, más allá de las personas inmediatamente responsables y más allá del personal dirigente. Al estudiar un período histórico se presenta la gran importancia de esta distinción. Se tiene, por ejemplo, una crisis que a veces se prolonga durante decenios. Esa excepcional duración significa que se han revelado en la estructura contradicciones insanables (las cuales han llegado a madurez), y que las fuerzas políticas que actúan positivamente para la conservación y la defensa de la estructura misma se esfuerzan por sanarlas y superarlas dentro de ciertos límites. Esos esfuerzos incesantes y perseverantes (puesto que ninguna forma social confesará nunca que está superada) constituyen el terreno de lo «ocasional», en el cual se organizan las fuerzas antagónicas que tienden a demostrar (demostración que, en último análisis, sólo se consigue y es «verdadera» si se convierte en nueva realidad, si las fuerzas antagónicas triunfan, pero que en lo inmediato se desarrolla a través de una serie de polémicas ideológicas, religiosas, filosóficas, políticas, jurídicas, etc., cuya concreción puede estimarse por la medida en la que consiguen ser convincentes y alteran la disposición preexistente de las fuerzas sociales) que existen ya las condiciones necesarias y suficientes para que puedan, y por tanto deban, resolver históricamente determinados problemas («deban», porque todo incumplimiento del deber histórico aumenta el desorden existente y prepara catástrofes más graves).

El error en que a menudo se cae en los análisis histórico-políticos consiste en no saber hallar una relación justa entre lo que es orgánico y lo que es ocasional: así se llega a exponer como inmediatamente activas causas que lo son, en cambio, mediatamente, o a afirmar que las causas inmediatas son las causas eficientes únicas; en el primer caso se tiene el exceso de «economicismo» o de doctrinarismo pedante; en el otro, el exceso de «ideologismo»; en un caso se sobrestiman las causas mecánicas, en el otro se exalta el elemento individualista

e individual. La distinción entre «movimientos» y hechos orgánicos y movimientos y hechos «coyunturales» u ocasionales tiene que aplicarse a todos los tipos de situación, no sólo a aquellos en los cuales ocurre un desarrollo regresivo o de crisis aguda, sino también a aquellos otros en los cuales se verifica un desarrollo progresivo y de prosperidad, así como a los de estancamiento de las fuerzas productivas. Difícilmente se establecerá de un modo exacto el nexo dialéctico entre los dos órdenes de movimiento y, por tanto, de investigación; y si el error es ya grave en la historiografía, lo será aún más en el arte político, cuando no se trata de reconstruir la historia pasada, sino de construir la presente y la futura\*; los propios deseos y las propias pasiones inferiores son la causa del error, porque sustituyen al análisis objetivo e imparcial, y eso ocurre no como «medio» consciente para estimular la acción, sino como autoengaño. También en este caso muerde la víbora al charlatán, o sea, el demagogo es la primera víctima de su demagogia.

Estos criterios metodológicos pueden cobrar visible y didácticamente toda su significación cuando se aplican al examen de hechos históricos concretos. Podría hacerse útilmente para los acontecimientos ocurridos en Francia entre 1789 y 1870. Me parece que, para mayor claridad de la exposición, es necesario abarcar todo ese período. Pues, efectivamente, sólo en 1870-71, con el intento de la Comuna, se agotan históricamente todos los gérmenes nacidos en 1789, o sea, no sólo que la nueva clase que lucha por el poder derrota a los representantes de la vieja sociedad que no quiere confesarse decididamente superada, sino que además derrota a los grupos novísimos que consideran ya superada la nueva estructura nacida de la transformación iniciada en 1789, y así prueba que es vital frente a lo viejo y frente a lo novísimo. Además, en 1870-71 pierde eficacia el con-

\* El no haber considerado el momento inmediato de las «correlaciones» de fuerza está relacionado con los residuos de la concepción liberal vulgar, de la cual es una manifestación el sindicalismo que creía ser más adelantado mientras estaba dando un paso atrás. La concepción liberal vulgar, en efecto, al dar importancia a la correlación de las fuerzas políticas organizadas en las varias formas de partidos (lectores de periódicos, elecciones parlamentarias y locales, organizaciones de masa de los partidos y de los sindicatos en sentido estricto), estaba más adelantada que el sindicalismo, el cual concedía importancia primordial a la relación fundamental económico-social y sólo a ella. La concepción liberal vulgar tenía en cuenta implícitamente también esa relación (como se manifiesta en tantos indicios), pero insistía más en la correlación de las fuerzas políticas, que era expresión de la otra, y, en realidad, la contenía. Estos residuos de la concepción liberal vulgar se pueden identificar en toda una serie de estudios que se consideran dependientes de la filosofía de la práctica y han producido formas infantiles de optimismo y de estupidez.

junto de principios de estrategia y táctica política nacidos prácticamente en 1789 y desarrollados ideológicamente en torno al 48 (los que se resumen en la fórmula de la «revolución permanente»); sería interesante estudiar qué parte de esa fórmula pasó a la estrategia de Mazzini —por ejemplo, por lo que hace a la insurrección de Milán de 1853—, y si ello ocurrió conscientemente o no). Un elemento que muestra el acierto de este punto de vista es el hecho de que los historiadores no están nada concordes (y es imposible que lo estén) al fijar los límites del grupo de acontecimientos que constituye la Revolución francesa. Para algunos (Salvemini, por ejemplo), la Revolución se consuma en Valmy: Francia ha creado el nuevo Estado y ha sabido organizar la fuerza político-militar que afirma y defiende la soberanía territorial del mismo. Para otros, la Revolución continúa hasta Termidor, y hasta hablan de varias revoluciones (el 10 de agosto sería una revolución independiente, etc.)\*. El modo de interpretar Termidor y la obra de Napoleón ofrece las contradicciones más ásperas: ¿se trata de revolución o de contrarrevolución? Para otros, la historia de la Revolución continúa hasta 1830, 1848, 1870 e incluso hasta la Guerra Mundial de 1914. Hay una parte de verdad en cada uno de esos modos de ver las cosas. Realmente las contradicciones internas de la estructura social francesa que se desarrollan a partir de 1789 no encuentran una composición relativa hasta la tercera República, y entonces Francia tiene sesenta años de vida política equilibrada después de ochenta de agitaciones de onda cada vez más larga: 1789, 1794, 1799, 1804, 1815, 1830, 1848, 1870. Precisamente el estudio de esas «ondas» de diversa oscilación permite reconstruir las relaciones entre la estructura y las sobreestructuras, por una parte, y, por otra, entre el desarrollo del movimiento orgánico y el movimiento coyuntural de la estructura. Puede decirse, por de pronto, que la mediación dialéctica entre los dos principios metodológicos enunciados al comienzo de este apunte se puede descubrir en la fórmula político-histórica de la revolución permanente.

La cuestión que suele llamarse de las correlaciones de fuerza es un aspecto del mismo problema. A menudo se lee, en las narraciones históricas, la expresión genérica «correlaciones de fuerzas favorables, desfavorables a tal o cual tendencia». Así, abstractamente, esta formulación no explica nada, o casi nada, porque se limita a repetir el hecho que hay que explicar, presentándolo una vez como hecho y otra como ley abstracta y

\* Cfr. *La Révolution française*, de A. Mathiez, en la colección A. Colin.

como explicación. El error teórico consiste, pues, en dar un canon de investigación y de interpretación como si él fuera la «causa histórica».

En la «correlación de fuerzas» hay que distinguir, por de pronto, varios momentos o grados, que son fundamentalmente éstos:

1) Una correlación de fuerzas sociales estrechamente ligada a la estructura, objetiva, independiente de la voluntad de los hombres, y que puede medirse con los sistemas de las ciencias exactas o físicas. Sobre la base del grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción se tienen las agrupaciones sociales, cada una de las cuales representa una función y ocupa una posición dada en la producción misma. Esta correlación existe, simplemente: es una realidad rebelde; nadie puede modificar el número de las empresas o de sus empleados, el número de las ciudades con la correspondiente población urbana, etc. Esta división estratégica fundamental permite estudiar si en la sociedad existen las condiciones necesarias y suficientes para una transformación, o sea, permite controlar el grado de realismo y de actuabilidad de las diversas ideologías nacidas en su mismo terreno, en el terreno de las contradicciones que la división ha engendrado durante su desarrollo.

2) Un momento ulterior es la correlación de las fuerzas políticas, esto es: la estimación del grado de homogeneidad, de autoconsciencia y de organización alcanzado por los varios grupos sociales. Este momento puede analizarse a su vez distinguiendo en él varios grados que corresponden a los diversos momentos de la consciencia política colectiva tal como se han manifestado hasta ahora en la historia. El primero y más elemental es el económico-corporativo: un comerciante siente que debe ser solidario con otro comerciante, un fabricante con otro fabricante, etc., pero el comerciante no se siente aún solidario con el fabricante; o sea: se siente la unidad homogénea y el deber de organizarla, la unidad del grupo profesional, pero todavía no la del grupo social más amplio. Un segundo momento es aquel en el cual se conquista la consciencia de la solidaridad de intereses de todos los miembros del grupo social, pero todavía en el terreno meramente económico. Ya en este momento se plantea la cuestión del Estado, pero sólo en el sentido de aspirar a conseguir una igualdad jurídico-política con los grupos dominantes, pues lo que se reivindica es el derecho a participar en la legislación y en la administración, y acaso el de modificarlas y reformarlas, pero en los marcos fundamentales existentes. Un tercer momento es aquel en el cual se llega a la consciencia de que los mismos intereses corporativos propios, en su

desarrollo actual y futuro, superan el ambiente corporativo, de grupo meramente económico, y pueden y deben convertirse en los intereses de otros grupos subordinados. Esta es la fase más estrictamente política, la cual indica el paso claro de la estructura a la esfera de las sobreestructuras complejas; es la fase en la cual las ideologías antes germinadas se hacen «partido», chocan y entran en lucha, hasta que una sola de ellas, o, por lo menos, una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse por toda el área social, determinando, además de la unidad de los fines económicos y políticos, también la unidad intelectual y moral, planteando todas las cuestiones en torno a las cuales hierve la lucha no ya en un plano corporativo, sino en un plano «universal», y creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados. El Estado se concibe, sin duda, como organismo propio de un grupo, destinado a crear las condiciones favorables a la máxima expansión de ese grupo; pero ese desarrollo y esa expansión se conciben y se presentan como la fuerza motora de una expansión universal, de un desarrollo de todas las energías «nacionales», o sea: el grupo dominante se coordina concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados, y la vida estatal se concibe como un continuo formarse y superarse de equilibrios inestables (dentro del ámbito de la ley) entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados, equilibrios en los cuales los intereses del grupo dominante prevalecen, pero hasta cierto punto, no hasta el nudo interés económico-corporativo.

En la historia real esos momentos se implican recíprocamente, horizontal y verticalmente, por así decirlo, o sea, según las actividades económicas sociales (horizontales) y según los territorios (verticales), combinándose y escindiéndose por modos varios; cada una de esas combinaciones puede representarse en una propia expresión organizada económica y política. Pero aún hay que tener en cuenta que con esas relaciones internas de un Estado-nación se entrelazan las relaciones internacionales, creando nuevas combinaciones originales e históricamente concretas. Una ideología nacida en un país desarrollado se difunde en países menos desarrollados, incidiendo en el juego local de combinaciones\*.

\* La religión, por ejemplo, ha sido siempre una fuente de esas combinaciones ideológico-políticas nacionales e internacionales, y, con la religión, también las demás formaciones internacionales, la masonería, el Rotary Club, los hebreos, la diplomacia de carrera, que sugieren expedientes políticos de orígenes históricos diversos y los llevan al triunfo en determinados países, funcionando como partido político internacional que

Esta correlación entre fuerzas internacionales y fuerzas nacionales se complica todavía más por la existencia, dentro de cada Estado, de numerosas secciones territoriales de varia estructura y diversas correlaciones de fuerzas de todos los grados (así, por ejemplo, la Vendée estaba aliada con las fuerzas internacionales reaccionarias y las representaba en el seno de la unidad territorial francesa, y Lyon representaba, en la Revolución, un particular nudo de correlaciones, etc.).

3) El tercer momento es el de la correlación de las fuerzas militares, que es el inmediatamente decisivo en cada caso. (El desarrollo histórico oscila constantemente entre el primer y el tercer momento, con la mediación del segundo.) Pero tampoco éste es indistinto ni identificable inmediatamente de una forma esquemática, sino que también en él se pueden distinguir dos grados: el militar en sentido estricto, o técnico-militar, y el grado que puede llamarse político-militar. En el desarrollo de la historia esos dos grados se han presentado con una gran variedad de combinaciones. Un ejemplo típico, que puede servir como paradigma-límite, es el de la relación de opresión militar de un Estado sobre una nación que esté intentando conseguir su independencia estatal. La relación no es puramente militar, sino político-militar, y, efectivamente, un tipo de opresión así sería inexplicable sin el estado de disgregación social del pueblo oprimido y sin la pasividad de su mayoría; por tanto, no podrá conseguirse la independencia con fuerzas puramente militares, sino que harán falta fuerzas militares y político-militares. Pues si la nación oprimida tuviera que esperar, para empezar la lucha por la independencia, a que el Estado hegemónico le permitiera organizarse su propio ejército en el sentido estricto y técnico de la palabra, podría echarse a dormir (puede ocurrir que la reivindicación de contar con un propio ejército sea admitida por la nación hegemónica, pero eso significará que una gran parte de la lucha habrá sido ya combatida y ganada en el terreno político-militar). La nación oprimida opondrá, por tanto, inicialmente a la fuerza militar hegemónica una fuerza sólo «político-militar», esto es, le opondrá una forma de acción política que tenga la virtud de determinar reflejos de carácter militar, en el sentido: 1) de que tenga eficacia suficiente para disgregar in-

actúa en cada nación con todas sus fuerzas internacionales concentradas; una religión, masonería, el Rotary, los hebreos, etc., pueden incluirse en la categoría «intelectuales», cuya función consiste, a escala internacional, en mediar entre los extremos, «socializar» los hallazgos técnicos que permiten funcionar a las actividades de dirección, arbitrar compromisos y vías de salida entre las soluciones extremas.

timamente la eficacia bélica de la nación hegemónica, y 2) que obligue a la fuerza militar hegemónica a diluirse y dispersarse por un gran territorio, anulando así su eficacia bélica. En el *Risorgimento* italiano puede observarse la desastrosa falta de dirección político-militar, especialmente en el Partido d'Azione (por incapacidad congénita), pero también en el partido piemontés-moderado, igual antes que después de 1848, y no por incapacidad, ciertamente, sino por «maltusianismo económico-político», o sea, porque no quería aludir siquiera a la posibilidad de una reforma agraria ni convocar una asamblea nacional constituyente, sino que tendía simplemente a conseguir que la monarquía piemontesa se extendiera por toda Italia sin condiciones ni limitaciones de origen popular, con la mera sanción de los plebiscitos regionales.

Otra cuestión relacionada con las anteriores consiste en ver si las crisis históricas fundamentales están determinadas inmediatamente por las crisis económicas. La respuesta a esta cuestión está implícitamente contenida en los párrafos anteriores, donde se tratan cuestiones que son otra manera de presentar la ahora suscitada; pero siempre es necesario, por razones didácticas y dado el público particular, examinar cada modo de presentarse una misma cuestión, como si fuera un problema independiente y nuevo. Puede excluirse que las crisis económicas inmediatas produzcan por sí mismas acontecimientos fundamentales; sólo pueden crear un terreno más favorable para la difusión de ciertos modos de pensar, de plantear y de resolver las cuestiones que afectan a todo el desarrollo ulterior de la vida estatal. Por lo demás, todas las afirmaciones relativas a los períodos de crisis o de prosperidad pueden provocar juicios unilaterales. En su compendio de historia de la Revolución francesa, Mathiez, oponiéndose a la historia vulgar tradicional que «descubre» apriorísticamente una crisis en coincidencia con las grandes rupturas del equilibrio social, afirma que hacia 1789 la situación económica era más bien buena en lo inmediato, por lo cual no se puede decir que la catástrofe del Estado absoluto se haya debido a una crisis de pauperización. Hay que observar que el Estado estaba sometido a una crisis financiera mortal, por lo que se planteaba la cuestión de cuál de los tres órdenes sociales privilegiados iba a tener que soportar los sacrificios y los pesos inevitables para poner de nuevo a flote las haciendas estatal y real. Además, aunque la posición económica de la burguesía era sin duda floreciente, no ocurría, por supuesto, lo mismo por lo que hace a la situación de las clases populares de la ciudad y del campo, las últimas de las cuales estaban atormentadas por una miseria endémica. En cualquier caso, la ruptura del equilibrio de fuerzas

no ocurrió por causas mecánicas inmediatas de pauperización del grupo social que estaba interesado en romper el equilibrio y que de hecho lo rompió, sino que ocurrió en el marco de conflictos superiores al mundo económico inmediato, relacionados con el «prestigio» de clase (intereses económicos futuros) y con una exasperación del sentimiento de independencia, de autonomía y de poder. La particular cuestión del malestar o bienestar económico como causa de nuevas realidades históricas es un aspecto parcial del problema de la correlación de fuerzas en sus varios grados. Pueden producirse novedades ya porque una situación de bienestar quede amenazada por el nudo egoísmo de un grupo adversario, ya porque el malestar se haya hecho intolerable y no se vea en la vieja sociedad ninguna fuerza capaz de mitigarlo y de restablecer una normalidad con medios legales. Por tanto, se puede decir que todos esos elementos son manifestación concreta de las fluctuaciones de coyuntura del conjunto de las correlaciones sociales de fuerza, en cuyo terreno se produce el paso de esas correlaciones sociales a correlaciones políticas de fuerza, para culminar en las correlaciones militares decisivas.

Si ese proceso de desarrollo se detiene en un determinado momento (y se trata esencialmente de un proceso que tiene por actores a los hombres, a la voluntad y la capacidad de los hombres), la situación dada es inactiva y pueden producirse conclusiones contradictorias: la vieja sociedad resiste y se asegura un período de «respiro», exterminando físicamente a la *élite* adversaria y aterrorizando a las masas de reserva; o bien se produce la destrucción recíproca de las fuerzas en conflicto, con la instauración de la paz de los cementerios, que puede incluso estar bajo la vigilancia de un centinela extranjero.

Pero la observación más importante que hay que hacer a propósito de todo análisis concreto de las correlaciones de fuerzas es la siguiente: que esos análisis no pueden ni deben ser fines de sí mismos (a menos que se esté escribiendo un capítulo de historia pasada), sino que sólo cobran significación si sirven para justificar una actividad práctica, una iniciativa de la voluntad. Los análisis muestran cuáles son los puntos de menor resistencia a los que pueden aplicarse con más fruto las fuerzas de la voluntad, sugieren las operaciones tácticas inmediatas, indican cómo se puede plantear mejor una campaña de agitación política, qué lenguaje será mejor comprendido por las muchedumbres, etcétera. El elemento decisivo de toda situación es la fuerza permanentemente organizada y predispuesta desde mucho tiempo antes, la cual puede ser lanzada hacia adelante cuando se juzga que una situación es favorable (y será favorable sólo en

la medida en que exista una fuerza así y esté llena de ardor combativo); por eso la tarea esencial consiste en curarse sistemática y pacientemente de formar, desarrollar, homogeneizar cada vez más y hacer cada vez más compacta y consciente de sí misma a esa fuerza. Esto se comprueba en la historia militar y en la atención con la cual se ha preparado siempre a los ejércitos para empezar una guerra en cualquier momento. Los grandes Estados han sido grandes precisamente porque estaban en cualquier momento preparados para intervenir eficazmente en las coyunturas internacionales favorables, y éstas eran favorables para ellos porque los grandes Estados tenían la posibilidad concreta de insertarse eficazmente en ellas. (C. XXX; M. 40-50; son dos apuntes.)

✱

A propósito de las comparaciones entre los conceptos de guerra de movimiento y guerra de posición en el arte militar y los conceptos correlativos en el arte político, hay que recordar el librito de Rosa<sup>148</sup>, traducido al italiano en 1919 por C. Alessandri (tradujo del francés).

En el librito se teorizan un poco precipitada y hasta superficialmente las experiencias históricas de 1905: pues Rosa descuidó los elementos «voluntarios» y organizativos que en aquellos acontecimientos fueron mucho más numerosos y eficaces de lo que ella tenía a creer, por cierto prejuicio suyo «economicista» y espontaneista. De todos modos, ese librito (y otros ensayos de la misma autora) es uno de los documentos más significativos de la teorización de la guerra de movimiento aplicada al arte político. El elemento económico inmediato (crisis, etcétera) se considera como la artillería de cerco que abre en la guerra una brecha en la defensa enemiga, rotura suficiente para que las tropas propias irruman dentro y obtengan un éxito definitivo (estratégico) o, por lo menos, un éxito importante según la orientación de la línea estratégica. Como es natural, en la ciencia histórica la eficacia del elemento económico inmediato se considera mucho más compleja que la de la artillería pesada en la guerra de maniobra o movimiento, porque este elemento se concebía como origen de un efecto doble: 1) el de abrir brecha en la defensa enemiga tras haber desorganizado al enemigo mismo, haciéndole perder la confianza en sí, en sus fuerzas y en su porvenir; 2) el de organizar vertiginosamente las tropas propias, crear los cuadros o, por lo menos, poner inmediatamente en su puesto de encuadramiento de las tropas

<sup>148</sup> Rosa Luxemburg, *La huelga general*.

dispersas a los cuadros propios (elaborados hasta entonces por el proceso histórico general); 3) el de crear inmediatamente la concentración ideológica de identidad con la finalidad buscada. Era ésta una forma de férreo determinismo economicista, con el agravante de que sus efectos se creían rapidísimos en el tiempo y en el espacio; por eso se trataba de un misticismo histórico propiamente dicho, expectativa de una especie de fulguración milagrosa.

La observación del general Krasnov en su novela, según la cual la Entente (que no deseaba una victoria de la Rusia imperial para que no se resolviera definitivamente a favor del zarismo la cuestión oriental) impuso al Estado Mayor ruso la guerra de trincheras (absurda, dada la enorme extensión del frente desde el Báltico al Mar Negro, con grandes zonas pantanosas y de bosque), mientras que la única posibilidad era la guerra de maniobra, es una afirmación pura y simplemente estúpida. En realidad el ejército ruso intentó la guerra de movimiento y de rotura del frente, sobre todo en el sector austríaco (pero también en la Prusia oriental), y tuvo éxitos brillantísimos, aunque efímeros. La verdad es que no se puede elegir la forma de guerra que se quiere practicar, a menos que uno tenga desde el primer momento una superioridad aplastante sobre el enemigo, y son sabidas las enormes pérdidas que costó la obstinación de los Estados Mayores en no reconocer que la guerra de posiciones quedaba «impuesta» por la correlación general de las fuerzas en pugna. Pues la guerra de posiciones no consta sólo, en efecto, de las trincheras propiamente dichas, sino de todo el sistema organizativo e industrial del territorio que se encuentra a espaldas del ejército de combate, y la imponen especialmente el tiro rápido de los cañones, de las ametralladoras, de los mosquetones, y la concentración de armas en un determinado punto, así como la abundancia de suministro, que permite sustituir rápidamente el material perdido a raíz de un hundimiento del frente y una retirada. Otro elemento es la gran masa de hombres que intervienen en las formaciones de primera línea, de valor muy desigual y que, precisamente por eso, tienen que actuar como masa. Así se ha visto cómo en el frente oriental una cosa era irrumpir en el sector alemán y otra irrumpir en el austríaco, y que incluso en el sector austríaco, una vez reforzado por tropas alemanas elegidas y mandado por alemanes, la táctica de asalto se saldó con un desastre. Lo mismo se vio en la guerra polaca de 1920, cuando el avance que parecía irresistible fue detenido ante Varsovia por el general Weygand al llegarse a la línea mandada por oficiales franceses. Los mismos técnicos militares, ahora obsesionados por la guerra de posición

igual que antes lo estaban por la de movimiento, niegan que este tipo tenga que considerarse eliminado de la ciencia de la guerra; sólo que en las guerras entre los Estados más adelantados industrialmente y en civilización, la guerra de movimiento tiene que considerarse como reducida ya a una función táctica más que estratégica, o sea, a la posición en que antes se encontraba la guerra de asedio respecto de la de maniobra.

La misma reducción hay que practicar en el arte y en la ciencia de la política, al menos por lo que hace a los Estados más adelantados, en los cuales la «sociedad civil» se ha convertido en una estructura muy compleja y resistente a los «asaltos» catastróficos del elemento económico inmediato (crisis, depresiones, etc.): las sobreestructuras de la sociedad civil son como el sistema de trincheras de la guerra moderna. Así como en ésta ocurría que un encarnizado ataque artillero parecía haber destruido todo el sistema defensivo del adversario, cuando en realidad no había destruido más que la superficie externa, de modo que en el momento del asalto los asaltantes se encontraban con una línea defensiva todavía eficaz, así también ocurre en la política durante las grandes crisis económicas; ni las tropas asaltantes pueden, por efecto mero de la crisis, organizarse fulminantemente en el tiempo y en el espacio ni —aun menos— adquieren por la crisis espíritu agresivo, y en el otro lado, los asaltados no se desmoralizan ni abandonan las defensas, aunque se encuentren entre ruinas, ni pierden la confianza en su propia fuerza y en su propio porvenir. Es verdad que las cosas no quedan como estaban antes de la crisis económica, pero no se tiene ya el elemento de rapidez, de aceleración de tiempo, de marcha progresiva definitiva, como lo esperarían los estrategas del cadornismo político<sup>149</sup>.

El último hecho de este tipo en la historia de la política han sido los acontecimientos de 1917. Ellos han marcado un giro histórico decisivo en el arte y en la ciencia de la política. Se trata, pues, de estudiar con «profundidad» cuáles son los elementos de la sociedad civil que corresponden a los sistemas de defensa de la guerra de posición. Se escribe aquí intencionadamente «con profundidad», porque esas cuestiones han sido ya

<sup>149</sup> El general Cadorna fue el jefe del Estado Mayor del Ejército italiano durante la Primera Guerra Mundial. La crítica militar posterior ha tendido a salvar las concepciones estratégicas del general, probablemente por motivos políticos. Gramsci aplica el término «cadornismo político» a la visión mística, extremista y economicista de la huelga general porque se atiene, verosimilmente, a la estimación popular de la estrategia de Cadorna como una irresponsable expectativa, a la vez eufórica e inerte, de la autodestrucción (batalla de Caporetto).

estudiadas, pero desde puntos de vista superficiales y triviales, al modo cómo ciertos historiadores del vestido estudian las extravagancias de la moda femenina, o bien desde un punto de vista «racionalista», o sea, con la convicción de que ciertos fenómenos se destruyen en cuanto que se explican «con realismo», como si fueran supersticiones populares (las cuales, por lo demás, tampoco se destruyen con sólo explicarlas). (C. XXX; M. 65-67.)

\*

**Filosofía e historia.** Qué hay que entender por filosofía, por filosofía en una época histórica, y cuál es la importancia y la significación de las filosofías de los filósofos en cada una de esas épocas históricas. Admitiendo la definición de la religión propuesta por Croce, o sea, la idea de una concepción del mundo que llega a ser norma de vida, como norma de vida no puede entenderse en sentido libresco, sino como actuada en la vida práctica, se puede decir que la mayor parte de los hombres son filósofos, en cuanto que actúan prácticamente y su actuar práctico (las líneas directrices de su conducta) contiene implícitamente una concepción del mundo, una filosofía. La historia de la filosofía tal como corrientemente se entiende, o sea, como historia de las filosofías de los filósofos, es la historia de los intentos y de las iniciativas ideológicas de una determinada clase de personas para cambiar, corregir y perfeccionar las concepciones del mundo existentes en cada época determinada, y para modificar, por tanto, las normas de conducta coherentes con ellas, o sea, para alterar la actividad práctica en su conjunto. Desde el punto de vista que nos interesa, el estudio de la historia y de la lógica de las varias filosofías de los filósofos no es suficiente. Al menos como orientación metódica, hay que llamar la atención sobre las demás partes de la historia de la filosofía, o sea, sobre las concepciones del mundo de las grandes masas, de los grupos dirigentes más restringidos (o intelectuales) y, por último, sobre los vínculos entre esos varios complejos culturales y la filosofía de los filósofos. La filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, ni la de tal o cual grupo de intelectuales, ni la de tal o cual gran parte de las masas populares: es una combinación de todos esos elementos, que culmina en una dirección determinada a lo largo de la cual ésa su culminación se hace norma de acción colectiva, o sea, se hace «historia» concreta y completa (integral).

La filosofía de una época histórica no es, pues, más que la «historia» de esa misma época, la masa de variaciones que el grupo dirigente ha conseguido determinar en la realidad ante-

rior; historia y filosofía son inseparables en este sentido, forman un «bloque». Pero se pueden «distinguir» los elementos filosóficos propiamente dichos, y en sus diversos grados: como filosofía de los filósofos, como concepciones de los grupos dirigentes (cultura filosófica) y como religiones de las grandes masas, y se puede ver que cada uno de esos grados presenta formas diversas de «combinación» ideológica. (C. XXXIII; I. M. S. 21-22.)

\*

A pesar de todo, a pesar de la elaboración experimentada en estos últimos años, ¿puede decirse que no haya restos de la filosofía de la práctica en la concepción de Croce? \* ¿Verdaderamente no hay ya en el historicismo de Croce ninguna influencia de su experiencia intelectual de los años que van de 1890 a 1900? La posición de Croce a este respecto se desprende de varios escritos; son de especial interés el prólogo de 1917 a la nueva edición del *Materialismo storico*, la sección dedicada al materialismo histórico en la *Storia della Storiografia italiana nel secolo XIX* y el *Contributo alla Critica di me stesso*. Pero, aunque interesa lo que Croce piensa de sí mismo, eso no es suficiente ni agota la cuestión.

Según Croce, su actitud respecto de la filosofía de la práctica es la de un desarrollo ulterior (una superación) por el cual la filosofía de la práctica se ha convertido en un momento de una concepción más elaborada; pero el valor de esa experiencia sería sólo negativo, en el sentido de que habría contribuido a destruir prejuicios, residuos pasionales, etc. Por utilizar una metáfora tomada del lenguaje de la física: la filosofía de la práctica habría actuado en la mentalidad de Croce como un

\* Sobre los «residuos» o supervivencias (que en realidad son elaboraciones que tienen su peculiar organicidad) de la doctrina de la filosofía de la práctica en la filosofía de Croce se está constituyendo una cierta literatura; cfr., por ejemplo, el ensayo de Enzo Tagliacozzo, «In memoria di Antonio Labriola» (*Nuova Italia*, 20 de diciembre de 1934, 20 de enero de 1935, especialmente la segunda entrega), y el ensayo de Edmondo Cione «La logica dello Storicismo», Napoli, 1933. (Por una reseña de este ensayo, publicada en la *Nuova Rivista Storica*, enero-febrero de 1935, página 132-134, parece que para Cione Croce no se libera completamente de las supervivencias de la filosofía de la práctica hasta la *Storia d'Europa*. Hay que ver éste y otros ensayos de Cione. En una reseña de algunas publicaciones de Guido Calogero (*Critica*, mayo de 1935), Croce alude al hecho de que Calogero llama «filosofía de la práctica» a una interpretación suya del actualismo gentiliano. Cuestiones de terminología (pero acaso no sólo de terminología), que es necesario aclarar

cuerpo catalítico, que es necesario para obtener el nuevo producto, pero del cual no queda huella alguna en el producto mismo. ¿Es eso verdad? A mí me parece que bajo la forma y el lenguaje especulativos es posible rastrear más de un elemento de la filosofía de la práctica en la concepción de Croce. Tal vez pudiera decirse más, y este estudio sería de grandísima significación histórica e intelectual en la época presente, esto es: así como la filosofía de la práctica ha sido la traducción del hegelianismo a un lenguaje historicista, así también la filosofía de Croce es en medida muy notable una retraducción del historicismo realista de la filosofía de la práctica a un lenguaje especulativo. En febrero de 1917 y en una breve nota que precedía a la reproducción del escrito de Croce, *Religione e serenità*, recientemente aparecido entonces en la *Critica*, yo escribí que al modo como el hegelianismo había sido la premisa de la filosofía de la práctica en el siglo XIX, en los orígenes de la civilización contemporánea, así también la filosofía crociana podía ser la premisa de un resurgir de la filosofía de la práctica en nuestros días, para nuestra generación. La cuestión estaba simplemente aludida, de una forma sin duda primitiva y desde luego inadecuada, porque en aquella época no tenía yo claro el concepto de la unidad entre la teoría y la práctica, entre la filosofía y la política, y yo era tendencialmente más bien crociano. Pero ahora, aunque no sea con la madurez y la capacidad que serían necesarias para este asunto, me parece que hay que recoger esa posición y presentarla en forma más elaborada críticamente. O sea: hay que volver a hacer para la concepción filosófica de Croce la misma reducción que los primeros teóricos de la filosofía de la práctica hicieron con la concepción hegeliana. Este es el único modo históricamente fecundo de determinar una recuperación adecuada de la filosofía de la práctica, de levantar esta concepción, que se ha ido «vulgarizando» por las necesidades de la vida práctica inmediata, a la altura que ha de alcanzar para la solución de las tareas, mucho más complejas, que le propone el desarrollo actual de la lucha, o sea, a la altura de la creación de una nueva cultura integral que tenga los caracteres de masa de la Reforma protestante y de la Ilustración francesa y tenga los caracteres de clasicidad de la cultura griega y del Renacimiento italiano, una cultura que, recogiendo las palabras de Carducci, haga la síntesis de Maximiliano Robespierre y Manuel Kant, de la política y de la filosofía, en una unidad dialéctica intrínseca a un grupo social no sólo francés o alemán, sino europeo y mundial.

Es necesario que la herencia de la filosofía clásica alemana no sea sólo objeto de inventario, sino que vuelva a ser viva y

activa, y para conseguir eso hay que pasar cuentas con la filosofía de Croce; esto quiere decir que, para nosotros los italianos, ser herederos de la filosofía clásica alemana significa ser herederos de la filosofía crociana, la cual representa el momento mundial actual de la filosofía clásica alemana.

Croce combate con demasiado encarnizamiento la filosofía de la práctica, y recurre en su lucha a aliados paradójicos, como el mediocrísimo De Man. Ese encarnizamiento es sospechoso, y puede revelarse como una coartada para negarse a esa rendición de cuentas. Pero hay que llegar a ésta, y del modo más amplio y profundo posible. Un trabajo de ese género, un *Anti-Croce* que pudiera tener en la atmósfera de la cultura moderna la significación y la importancia que ha tenido el *Anti-Dühring* para la generación anterior a la Primera Guerra Mundial, merecería que un entero grupo de hombres le dedicase diez años de actividad.

*Nota I.* Las huellas de la filosofía de la práctica pueden encontrarse especialmente en la solución dada por Croce a problemas particulares. Un ejemplo típico me parece ser la doctrina del origen práctico del error. En general, se puede decir que la polémica contra la filosofía del acto puro de Giovanni Gentile ha obligado a Croce a un mayor realismo y a sentir cierto fastidio, o impaciencia al menos, por las exageraciones del lenguaje especulativo, hecho ya jerga y «ábrete sésamo» por los hermanitos mínimos actualistas.

*Nota II.* Pero la filosofía de Croce, a pesar de todo, no puede examinarse con independencia de la de Gentile. Un *Anti-Croce* tiene que ser también un *Anti-Gentile*; el actualismo gentiliano dará los efectos de claroscuro al cuadro, necesarios para un mayor relieve. (C. XXXIII; I. M. S. 198-200.)

\*

**Nexo entre filosofía, religión, ideología (en el sentido crociano).** Si ha de entenderse por religión una concepción del mundo (una filosofía) con una norma de conducta conforme a ella, ¿qué diferencia puede haber entre religión e ideología (o instrumento de acción), y, en último análisis, entre ideología y filosofía? ¿Existe o puede existir filosofía sin una voluntad moral conforme con ella? ¿Pueden concebirse, o haber sido concebidos, como separados los dos aspectos de la religiosidad, la filosofía y la norma de conducta? Y si la filosofía y la moral son siempre unitarias, ¿por qué ha de ser la filosofía lógicamente anterior a la práctica, y no al revés? ¿O no es un absurdo ese planteamiento, y en realidad hay que concluir que la «historicidad» de la filosofía significa pura y simplemente su «practicidad»? Tal vez pueda decirse que Croce ha rozado el

problema en las *Conversazioni critiche* (I, págs. 298-299-300), donde, analizando algunas de las glosas a Feuerbach, llega a la conclusión de que en ellas, y «ante la filosofía preexistente», toman la palabra «no ya otros filósofos, como uno esperaría, sino los revolucionarios prácticos», y que Marx «no invertía tanto la filosofía hegeliana cuanto la filosofía en general, toda clase de filosofía, y suplantaba el filosofar por la actividad práctica». ¿Pero no se trata más bien de la reivindicación de una filosofía que produzca una moral concorde, una voluntad actualizadora con la cual se identifique en última instancia, frente a la filosofía «escolástica», puramente teórica y contemplativa? La tesis XI —«Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de varias maneras; ahora se trata de cambiarlo»<sup>150</sup>— no puede interpretarse como un repudio de toda clase de filosofía, sino sólo como hastío de los filósofos y de su psitacismo<sup>151</sup>, y como la afirmación enérgica de una unidad entre la teoría y la práctica. La ineficacia de esa solución crociana puede verse en el hecho de que, incluso admitiendo por hipótesis absurda que Marx quisiera «suplantar» la filosofía en general por la actividad práctica, se podría «esgrimir» el perentorio argumento de que no se puede negar la filosofía si no es filosofando, o sea, volviendo a afirmar lo que se quiere negar, y el mismo Croce, en una nota del volumen *Materialismo storico ed Economia marxistica*, reconoce (había reconocido) explícitamente como justa la exigencia de construir una filosofía de la práctica, exigencia formulada por Antonio Labriola.

Esa interpretación de las *Tesis sobre Feuerbach* como reivindicación de unidad entre la teoría y la práctica y, por tanto, como identificación de la filosofía con lo que Croce llama ahora religión (concepción del mundo con una norma de conducta concorde) —lo cual no es en sustancia sino la afirmación de la historicidad de la filosofía formulada desde el punto de vista de una inmanencia absoluta, de una «terrenalidad absoluta»— puede, además, justificarse con la famosa proposición según la cual «el movimiento obrero alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana», la cual no significa, como escribe Croce, «heredero que no continuaría ya la obra de su predecesor, sino que emprendería otra de *naturaleza diversa y contraria*», sino precisamente que el «heredero» continúa al predecesor, pero lo continúa «prácticamente», porque de la mera contemplación ha obtenido una voluntad activa, transformadora del mundo, y en esa actividad práctica está contenido también el «conocimien-

<sup>150</sup> Gramsci cita de memoria.

<sup>151</sup> Psitakós (griego) = loro.

to», el cual es «conocimiento real» y no «escolástica». De ello se infiere también que el carácter de la filosofía de la práctica es especialmente ser una concepción de masa, una cultura de masa, y de «masa que opera unitariamente», o sea, que tiene normas de conducta no sólo universales en la idea, sino también «generalizadas» en la realidad social. Y la actividad del filósofo «individual» no puede, por tanto, entenderse más que en función de esa unidad social, o sea, también ella como política, como función de dirección política.

También desde este punto de vista se aprecia lo bien que ha sabido Croce beneficiarse de su estudio de la filosofía de la práctica. ¿Qué es, en efecto, la tesis crociana de la identidad de filosofía e historia, sino un modo, el modo crociano, de presentar el mismo problema planteado por las *Tesis sobre Feuerbach* y confirmado por Engels en su opúsculo sobre ese filósofo? Para Engels «historia» es práctica (el experimento, la industria); para Croce «historia» es todavía un concepto especulativo; o sea: Croce ha vuelto a recorrer al revés el camino: desde la filosofía especulativa se había llegado a una filosofía «concreta e histórica», la filosofía de la práctica; Croce ha vuelto a traducir a lenguaje especulativo las conquistas progresivas de la filosofía de la práctica, y lo mejor de su pensamiento se encuentra en esa retraducción.

Se puede estudiar con mayor exactitud y precisión la significación que la filosofía de la práctica ha dado a la tesis hegeliana de que la filosofía se convierte en la historia de la filosofía, la tesis, esto es, de la historicidad de la filosofía. Eso acarrea la consecuencia de que hay que negar la «filosofía absoluta», o abstracta y especulativa, o sea, la filosofía que nace de las filosofías anteriores y hereda sus «problemas supremos», según se los llama, o aunque no sea más que el «problema filosófico», que se convierte, por tanto, en un problema de historia, en el problema de cómo nacen y se desarrollan los problemas determinados de la filosofía. La precedencia pasa a la práctica, a la historia real de los cambios de las relaciones sociales, de los cuales (y, por tanto, de la economía en último análisis) surgen (o se manifiestan) los problemas que el filósofo se plantea y elabora.

Por el concepto más amplio de historicidad de la filosofía —por la idea de que una filosofía es «histórica» en cuanto se difunde, en cuanto se convierte en concepción de la realidad por una masa social (con una ética concorde)— se comprende que la filosofía de la práctica a pesar de la «sorpresa» y del «escándalo» de Croce, estudie «en los filósofos precisamente (!) aquello que no es filosófico, las tendencias prácticas y los efec-

tos sociales y de clase que aquellos representan. De aquí que en el materialismo del siglo XVIII descubriera la vida francesa de entonces, orientada enteramente al presente inmediato, a la comodidad y la utilidad, y en Hegel el Estado prusiano, y en Feuerbach los ideales de la vida moderna, a cuya altura no se había levantado aún la sociedad germánica, y en Stirner el alma de los tenderos, y en Schopenhauer la de los pequeños burgeses, y así sucesivamente».

Pero ¿no era eso precisamente una «historización» de las respectivas filosofías, una búsqueda del nexo histórico entre los filósofos y la realidad histórica que los movía? Se podrá decir, y efectivamente se dice: ¿pero no es la «filosofía» precisamente lo que «queda» después de ese análisis por el cual se identifica lo que es «social» en la obra del filósofo? Por de pronto, hay que plantear esta reivindicación y justificarla mentalmente. Después de haber precisado lo que es social o «histórico» en una determinada filosofía, lo que corresponde a una exigencia de la vida práctica, a una exigencia que no sea arbitraria y fantástica (y desde luego que no es siempre fácil practicar una identificación así, especialmente si se intenta de un modo inmediato, o sea, sin perspectiva suficiente), habrá que estimar ese «residuo», que tampoco será tan grande como a primera vista pudiera parecer si se planteara el problema partiendo del prejuicio crociano según el cual la cuestión misma es una futilidad o un escándalo. Es evidente sin más que un filósofo «individuo» concibe una exigencia histórica de un modo individual y personal, y que la particular personalidad del filósofo incide profundamente en la concreta forma expresiva de su filosofía. También hay que conceder sin más que esos caracteres individuales tienen importancia. Pero ¿qué significación tendrá esa importancia? No será puramente instrumental y funcional, pues si es verdad que la filosofía no se desarrolla a partir de otra filosofía, sino que es una continua solución de problemas propuestos por el desarrollo histórico, no lo es menos que todo filósofo tiene que atender a los filósofos que le han precedido, y a menudo actúa incluso como si su filosofía fuera una polémica o un desarrollo de las filosofías anteriores, de las concretas obras individuales de los filósofos precedentes. Tal vez «beneficie» incluso el proponer un descubrimiento propio de la verdad como si fuera un desarrollo de una tesis anterior de otro filósofo, porque da fuerza el insertarse en el particular proceso de despliegue de la particular ciencia en la que se trabaja.

En cualquier caso, se ve cuál es el nexo teórico por el que la filosofía de la práctica, aun continuando el hegelianismo, lo «invierte» sin querer por ello «suplantar», como cree Croce,

toda clase de filosofía. Si la filosofía es historia de la filosofía, si la filosofía es «historia», si la filosofía se desarrolla porque se desarrolla la historia general del mundo (o sea, las relaciones sociales en que viven los hombres) y no porque a un gran filósofo suceda otro filósofo todavía más grande, y así sucesivamente, está claro que trabajando prácticamente para hacer historia se hace también filosofía «implícita», que será «explícita» en cuanto los filósofos la elaboren coherentemente y se susciten problemas de conocimiento que, además de la forma «práctica» de solución, encontrarán antes o después la forma teórica de resolución por obra de especialistas, luego de haber hallado inmediatamente la forma ingenua del sentido común popular, o sea, de los agentes prácticos de las transformaciones históricas. Los crocianos no entienden este modo de plantear la cuestión, como se aprecia por su asombro \* ante ciertos acontecimientos: «... se presenta el hecho paradójico de una ideología miserable y áridamente materialista que produce en la práctica una pasión del ideal, un fuego de renovación \*\* al que no se puede negar una cierta (!) sinceridad», y por la explicación abstracta a la cual recurren: «Todo eso es verdad de un modo general (!), y es providencial, porque muestra que la humanidad tiene grandes recursos interiores que actúan en el momento mismo en que una razón superficial pretende negarlos», junto con los corrientes jueguecitos de dialéctica formal: «La religión del materialismo, por el hecho mismo de ser religión, no es ya materia (?); el interés económico, cuando se eleva a ética, deja de ser mera economía». Estos trinos de De Ruggiero, ¿son una vulgaridad o hay que relacionarlos con la proposición crociana de que toda filosofía en cuanto tal no es sino idealismo? Pero, sentada esa tesis, ¿por qué emprender tantas batallas de palabras? ¿Será sólo por una cuestión de terminología? (C. XXXIII; I. M. S. 231-235) \*\*\*.

\*

\* Cfr. reseña por De Ruggiero del libro de Arthur Feiler en la *Critica* del 20 de marzo de 1932.

\*\* Masaryk reconoce en su libro de memorias (*La Résurrection d'un Etat, Souvenirs et réflexions*, 1914-1918, París, Plon) la aportación positiva del materialismo histórico, a través de la obra del grupo que lo encarna, en la determinación de una nueva actitud ante la vida, activa, de iniciativa y empresa, en el campo, esto es, en el cual él mismo había teorizado antes la necesidad de una reforma religiosa.

\*\*\* A la indicación de De Ruggiero pueden hacerse otras observaciones críticas que no estarán fuera de lugar en estos apuntes sobre Croce: 1) que estos filósofos especulativos, cuando no saben explicar un hecho, recurren en seguida a la socorrida astucia de la providencia, la cual, naturalmente, lo explica todo; 2) que lo único «superficial» es la infor-

**Religión, filosofía, política.** El discurso de Croce en la sección de Estética del Congreso filosófico de Oxford (resumido en la *Nuova Italia* del 20 de octubre de 1930) desarrolla de una forma extrema las tesis sobre la filosofía de la práctica expuestas en la *Storia della Storiografia italiana nel secolo XIX*. Este reciente punto de vista crítico de Croce sobre la filosofía de la práctica (que innova completamente el sostenido en su volumen *Materialismo storico ed Economia marxistica*), ¿cómo puede juzgarse críticamente? Habrá que juzgarlo no como juicio de filósofo, sino como acto político de alcance práctico inmediato.

Es verdad que se ha formado en la filosofía de la práctica una corriente inferior, la cual puede considerarse respecto de la concepción de los fundadores de la doctrina como el catolicismo popular respecto del teológico o del catolicismo de los intelectuales: del mismo modo que el catolicismo popular puede traducirse a un lenguaje de paganismo o de religiones inferiores al catolicismo, por las supersticiones y las brujerías que las dominaban o las dominan, así también la inferior filosofía de la práctica puede traducirse a un lenguaje «teológico» o trascendental, o sea, propio de las filosofías prekantianas y precartesianas. Croce se comporta como los anticlericales masones y racionalistas vulgares que combaten precisamente el catolicismo con esas comparaciones y con esas traducciones del catolicismo vulgar a un lenguaje «fetichista». Croce cae en la misma posición intelectualista que Sorel reprochaba a Clemenceau: juzgar un movimiento histórico por su literatura de propaganda, y no comprender que también unos folletos vulgares pueden ser expresión de movimientos sumamente importantes y vitales\*.

mación «filológica» de De Ruggiero, el cual se avergonzaría de no conocer todos los documentos relativos a un hecho minúsculo de la historia de la filosofía, pero, en cambio, no se preocupa por informarse más sustanciosamente de acontecimientos tan gigantescos como los aludidos en su reseña. La situación de la que habla De Ruggiero, eso de que una ideología «miseramente», etc., produce en la práctica una pasión del ideal, etc., no es, además, nueva en la historia: baste con recordar la teoría de la predestinación y de la gracia, característica del calvinismo, y su producción de una amplia expansión del espíritu de iniciativa. Dicho en un lenguaje religioso, es el mismo hecho al que alude De Ruggiero, sin conseguir penetrar en él, acaso por su mentalidad que es todavía fundamentalmente católica y antidialéctica. Cfr. cómo el católico Jemolo, en su *Storia del Giansenismo in Italia*, no consigue tampoco comprender esta conversión activista de la teoría de la gracia, ignora toda la literatura al respecto y se pregunta de dónde sacó Anzilotti semejante extravagancia.

\* A este juicio de Sorel sobre Clemenceau hay que agregar el de Croce sobre Giovanni Botero en el volumen *Storia dell'età barocca in*

¿Es para una filosofía una fuerza o una debilidad el haber rebasado los comunes límites de las restringidas capas intelectuales y difundirse en las grandes masas, aunque sea adaptándose a la mentalidad de éstas y perdiendo poco o mucho de su nervio? ¿Y qué significa el hecho de una concepción del mundo que de este modo se difunde y arraiga y tiene constantemente momentos de renovación y de nuevo esplendor intelectual? Es una manía de intelectuales fosilizados el creer que una concepción del mundo puede quedar destruida por críticas de carácter racional: ¿cuántas veces se ha hablado de «crisis» de la filosofía de la práctica? ¿Y qué significa esa crisis permanente? ¿No significa tal vez la vida misma, la cual procede por negaciones de negaciones? Ahora bien: ¿qué es lo que ha conservado la fuerza para las sucesivas renovaciones teóricas, si no la fidelidad de las masas populares que habían hecho suya la concepción, aunque fuera en formas supersticiosas y primitivas? A menudo se habla de que, en algunos países, la falta de una oportuna reforma religiosa ha sido causa de involución en todos los campos de la vida civil, y sin embargo no se observa que precisamente la difusión de la filosofía de la práctica es la gran reforma de los tiempos modernos, una reforma intelectual y moral que realiza a escala nacional lo que el liberalismo no ha conseguido hacer más que para reducidas capas de la población. Precisamente el análisis que ha hecho Croce de las religiones en la *Storia di Europa* y el concepto de religión por él elaborado sirve para comprender mejor la significación histórica de la filosofía de la práctica y las razones de su resistencia a todos los ataques y a todas las deserciones.

La posición de Croce es la del hombre del Renacimiento respecto de la Reforma protestante, con la diferencia de que Croce repite una posición que históricamente ha resultado ser falsa y reaccionaria, y cuyo carácter falso y reaccionario ha contri-

*Italia.* Croce reconoce que los moralistas del siglo XVII, por pequeña que fuera su estatura en comparación con Maquiavelo, «representaban en la filosofía política un estadio ulterior y superior». Es, en efecto, un prejuicio de intelectuales el medir los movimientos históricos y políticos con el metro del intelectualismo, de la originalidad, de la «genialidad», o sea, de la consumada expresión literaria y de las grandes personalidades brillantes, en vez de hacerlo con el de la necesidad histórica y el arte político, esto es, con el de la capacidad concreta y actual de adecuar el medio al fin. Este prejuicio es también popular en ciertos estadios de la organización política (estadio de los hombres carismáticos), y se confunde a menudo con el prejuicio del «orador»; el hombre político tiene que ser un gran orador o un gran intelectual, ha de tener el «carisma» del genio, etc. Así se llega al estadio inferior de ciertas regiones campesinas o de negros, en las cuales para tener seguidores era necesario tener barba.

buido a mostrar él mismo \*. Puede entenderse que Erasmo dijera de Lutero: «Donde aparece Lutero, muere la cultura». Pero no se entiende que Croce repita hoy la posición de Erasmo, porque Croce ha visto cómo de la primitiva grosería intelectual del hombre de la Reforma nació de todos modos la filosofía clásica alemana y el amplio movimiento cultural del que se ha originado el mundo moderno. Además, todo el estudio que en la *Storia di Europa* hace Croce del concepto de religión es una crítica implícita de las ideologías pequeño-burguesas (Oriani, Missiroli, Gobetti, Dorso, etc.) que explican las debilidades del organismo nacional y estatal italiano por la falta de una Reforma religiosa entendida en un sentido estrechamente confesional. Ampliando y precisando el concepto de religión, Croce muestra el carácter mecánico, esquemático y abstracto de esas ideologías, que no eran más que construcciones de literatos. Pero precisamente por eso es más grave la acusación que hay que dirigirle de no haber comprendido, que la filosofía de la práctica, con su amplio movimiento de masas, ha representado y representa concretamente un proceso histórico semejante al de la Reforma, en contraposición con el liberalismo, que reproduce un Renacimiento estrechamente reducido a pocos grupos intelectuales y que, llegado cierto momento, ha capitulado ante el catolicismo, hasta el punto de que el único partido liberal eficaz llegó a ser el Partito Popolare, o sea, una nueva forma de catolicismo liberal.

Croce reprocha a la filosofía de la práctica su «cientificismo», su superstición «materialista», un presunto volver a la «Edad Media intelectual». Son los reproches que Erasmo dirigía al luteranismo en el lenguaje de su época. El hombre del Renacimiento y el hombre creado por el desarrollo de la Reforma se han fundido en el intelectual moderno del tipo de Croce; pero, mientras que el tipo en cuestión sería incomprensible sin la Reforma, él mismo no consigue ya comprender el proceso histórico por el cual se llegó necesariamente del «medieval» Lutero a Hegel, y por eso, puesto ante la gran reforma intelectual y moral representada por la difusión de la filosofía de la práctica, este tipo de intelectual reproduce mecánicamente la actitud de Erasmo.

Esta posición de Croce se puede estudiar con mucha precisión en su actitud práctica respecto de la religión confesional. Croce es esencialmente anticonfesional (no podemos decir antirreligioso, a causa de su definición del hecho religioso), y

\* Y sus discípulos: Cfr., especialmente, el volumen de De Ruggiero sobre *Rinascimento e Riforma*.

para un amplio grupo de intelectuales italianos y europeos su filosofía, especialmente en sus manifestaciones menos sistemáticas (como las reseñas, las notas, etc., recogidas en volúmenes como *Cultura e vita morale*, *Conversazioni critiche*, *Frammenti di Etica*, etc.), ha sido una verdadera reforma intelectual y moral de tipo renacentista. «Vivir sin religión» (y se entiende sin confesión religiosa) fue el jugo que obtuvo Sorel de la lectura de Croce \*. Pero Croce no ha «ido al pueblo», no ha querido convertirse en un elemento nacional (como tampoco lo hicieron los hombres del Renacimiento, a diferencia de los luteranos y de los calvinistas), no ha querido crear un ejército de discípulos que, en lugar suyo (suponiendo que él hubiera querido reservar su energía para la creación de una alta cultura), pudieran popularizar su filosofía, intentando convertirla en un elemento educador ya a partir de la escuela elemental (y educativo, por tanto, ya para el simple obrero y el campesino, o sea, para el simple hombre del pueblo). Tal vez fuera eso imposible, pero valía la pena intentarlo, y el no haberlo intentado significa también algo.

En algún libro ha escrito Croce cosas de este tenor: «No se puede arrebatar la religión al hombre del pueblo sin sustituirla inmediatamente con algo que satisfaga las mismas exigencias por las cuales nació y todavía subsiste la religión». Hay una verdad en esa afirmación, pero ¿no contiene, además, una confesión de la impotencia de la filosofía idealista para convertirse en una concepción del mundo integral (y nacional)? \*\*. Efectivamente: ¿cómo se podría destruir la religión en la consciencia del hombre del pueblo sin sustituirla al mismo tiempo? ¿Es en este caso posible destruir sin crear? Es imposible. El mismo anticlericalismo masónico-vulgar sustituye la religión que destruye (en cuanto realmente la destruye) por una nueva concepción, y si esta nueva concepción es grosera y baja, eso significa que la religión sustituida era realmente todavía más grosera y más baja. Por tanto, la afirmación de Croce no puede ser más que un modo hipócrita de volver a presentar el viejo principio de que la religión es necesaria para el pueblo. Gentile, menos hipócrita y más consecuentemente, ha vuelto a introducir la enseñanza [de la religión] en las escuelas elementales (y la cosa ha ido más allá de lo que quería el mismo Gentile: se ha extendido la enseñanza religiosa también a las escuelas medias) y ha justificado su acto con la concepción hegeliana de la religión como filosofía de la infancia de la humanidad, concepción que

\* Cfr. *Lettere di G. Sorel a B. Croce*, publicadas en la *Critica* de 1927 y siguientes.

\*\* 'Nacional' es, en mi opinión, errata o lapsus por 'racional'. (*N. del T.*)

se ha convertido en un puro sofisma al aplicarla a los tiempos actuales, y en un modo de prestar servicio al clericalismo\*.

Hay que recordar el «fragmento de Ética» dedicado a la religión. ¿Por qué no ha sido desarrollado? Tal vez porque era imposible desarrollarlo. La concepción dualista y de la «objetividad del mundo externo», tal como se ha arraigado en el pueblo por obra de las religiones y de las filosofías tradicionales hechas «sentido común», no puede desarraigarse y sustituirse más que por obra de una nueva concepción del mundo que se presente en íntima fusión con un programa político y con una concepción de la historia que el pueblo reconozca como expresión de sus necesidades vitales. No es posible pensar en la vida y en la difusión de una filosofía que no sea al mismo tiempo política actual, íntimamente ligada a la actividad preponderante en la vida de las clases populares, ligada al trabajo, y que no se presente, por tanto, dentro de ciertos límites, como necesariamente enlazada con la ciencia. Posiblemente esta nueva concepción tome al principio formas supersticiosas y primitivas, como las de las religiones mitológicas, pero la concepción encontrará en sí misma y en las fuerzas intelectuales que el pueblo segregará de su seno los elementos para superar esa fase primitiva. Esta concepción relaciona al hombre con la naturaleza por medio de la técnica, y mantiene la superioridad del hombre y la exalta en el trabajo creador, con lo que exalta el espíritu y la historia. (C. XXXIII; I. M. S. 223-227; es aproximadamente, la mitad primera del apunte)\*\*.

★

**Apéndice<sup>153</sup>. El conocimiento filosófico como acto práctico, de voluntad.** Se puede estudiar este problema especialmente en Croce, pero también, en general, en los filósofos idealistas, porque éstos insisten especialmente en la vida íntima del individuo-hombre, en los hechos y las actividades espirituales. En Croce, por la gran importancia que tiene en su sistema la teoría del arte, la estética. En la actividad espiritual y, por tomar

\* Hay que estudiar el programa escolar de Croce, derrotado por las vicisitudes parlamentarias del gobierno Giolitti en 1920-21, pero que respecto de la religión no era, si recuerdo bien, muy distinto de lo que ha sido el programa Gentile.

\*\* Véase el artículo de M. Missiroli sobre la ciencia, publicado por O. N. con comentario de P. T.<sup>152</sup>.

<sup>152</sup> O. N. = L. O. N.; P. T. = Palmiro Togliatti.

<sup>153</sup> «Apéndice» a los apuntes sobre Croce del cuaderno XXXIII, que son los más ordenados por Gramsci mismo.

un ejemplo claro, en la teoría del arte (pero también en la ciencia económica, para la cual el punto de partida del planteamiento de este problema puede ser el ensayo «Le due scienze mondane-L'Estetica e l'Economica», publicado por Croce en la *Critica* del 20 de noviembre de 1931), las teorías de los filósofos ¿descubren verdades hasta entonces ignoradas, o bien «inventan», «crean» esquemas mentales, nexos lógicos que *mutan* la realidad espiritual hasta entonces existente, históricamente concreta como *cultura* difusa de un grupo de intelectuales, de una clase, de una civilización? Este es uno de tantos modos de plantear la cuestión de la llamada «realidad del mundo externo» y de la realidad, simplemente. ¿Existe una «realidad» externa al pensador individual (el punto de vista del solipsismo puede ser didácticamente útil, las robinsonadas filosóficas pueden ser tan útiles prácticamente, si se utilizan con discreción y agudeza, como las robinsonadas económicas), desconocida (o sea, no conocida aún, pero no por ello «incognoscible», nouménica) en sentido histórico, y que resulta «descubierta» (en sentido etimológico), o bien no se «descubre» en el mundo espiritual nada (o sea, no se revela nada), sino que se «inventa» y se «impone» algo al mundo de la cultura? (C. XXXIII; I. M. S. 253-254.)

★

**Filosofía «creadora».** ¿Qué es la filosofía? ¿Una actividad puramente receptiva, o a lo más ordenadora, o bien una actividad absolutamente creadora? Hay que definir qué se entiende por «receptivo», «ordenador», «creador». «Receptivo» implica la certeza de un mundo externo absolutamente inmutable, que existe «en general», objetivamente en el sentido vulgar del término. «Ordenador» se acerca a «receptivo»: aunque implica una actividad del pensamiento, esta actividad es limitada y estrecha. Pero ¿qué quiere decir «creador»? ¿Significará que el mundo externo es creación del pensamiento? Pero ¿del pensamiento de quién? Se puede caer en el solipsismo, y de hecho toda forma de idealismo cae en el solipsismo, necesariamente. Para evitar el solipsismo y, al mismo tiempo, las concepciones mecanicistas implícitas en la concepción del pensamiento como actividad receptiva y ordenadora, hay que plantear la cuestión «historicísticamente», y, del mismo modo, poner en la base de la filosofía la «voluntad» (en último análisis, la actividad práctica o política), pero una voluntad racional, no arbitraria, que se realice en cuanto corresponde a necesidades objetivas históricas, o sea, en cuanto esa voluntad es la historia universal misma en el

momento de su actuación progresiva; si esta voluntad está inicialmente representada por un solo individuo, su racionalidad queda documentada por el hecho de que sea acogida por el gran número, y acogida permanentemente, o sea, convirtiéndose en una cultura, en un «buen sentido», en una concepción del mundo con una ética concorde con su estructura. Hasta la filosofía clásica alemana, la filosofía se ha concebido como conocimiento de un mecanismo que funciona objetivamente, fuera del hombre. La filosofía clásica alemana introdujo el concepto de «creatividad» del pensamiento, pero en un sentido especulativo e idealista. Parece que sólo la filosofía de la práctica ha conseguido que el pensamiento dé un paso adelante, sobre la base de la filosofía clásica alemana, evitando toda tendencia al solipsismo, historizando el pensamiento en cuanto lo toma como concepción del mundo, como «buen sentido» difundido por el gran número (y esa difusión no sería imaginable sin racionalidad o historicidad), y difundido de tal manera que se convierta en norma activa de conducta. *Creador* tiene, pues, que entenderse en el sentido «relativo» del pensamiento que modifica el modo de sentir del mayor número y, por tanto, la realidad misma, la cual no puede pensarse sin ese mayor número. *Creador* también en el sentido de que enseña que no existe una «realidad» por sí, en sí y para sí, sino en relación histórica con los hombres que la modifican, etc. (C. XXXIII; I. M. S. 22-23.)

★

**La discusión científica.** En el planteamiento de los problemas histórico-críticos no hay que concebir la discusión científica como un proceso judicial en el cual hay un acusado y un fiscal que, por obligación de su ministerio, tiene que demostrar que el acusado es culpable y digno de que se le retire de la circulación. En la discusión científica, puesto que se supone que el interés es la búsqueda de la verdad y el progreso de la ciencia, resulta más «avanzado» el que se sitúa en el punto de vista de que el adversario puede estar expresando una exigencia que hay que incorporar, aunque sea como momento subordinado, a la construcción propia. Comprender y valorar con realismo las posiciones y las razones del adversario (y a veces es adversario todo el pensamiento del pasado) significa precisamente haberse liberado de la prisión de las ideologías (en sentido peyorativo, de ciego fanatismo ideológico), o sea, situarse en un punto de vista «crítico», que es el único fecundo en la investigación científica. (C. XXXIII; I. M. S. 21.)

★

**¿Qué es el hombre?** Esta es la pregunta primera y principal de la filosofía. ¿Cómo contestarla? La definición puede hallarse en el hombre mismo, o sea, en cada individuo. Pero, ¿es correcta? En cada hombre puede hallarse lo que es cada «hombre individual». Pero no nos interesa lo que es cada hombre individual, lo cual, por lo demás, significa qué es cada hombre individual en cada momento singular. Si pensamos en ello veremos que al plantearnos la pregunta de qué es el hombre queremos decir: ¿qué puede llegar a ser el hombre? O sea, si el hombre puede dominar su destino, puede «hacerse», puede crearse una vida. Decimos, pues, que el hombre es un proceso, y precisamente el proceso de sus actos. Si pensamos en ello, veremos que la misma pregunta ¿qué es el hombre? no es una pregunta abstracta u «objetiva». Ha nacido porque hemos reflexionado acerca de nosotros mismos y acerca de los demás, y queremos saber, respecto de eso que hemos reflexionado y visto, qué somos y qué podemos llegar a ser, si somos, realmente y dentro de qué límites, «forjadores de nosotros mismos», de nuestra vida, de nuestro destino. Y eso queremos saberlo «hoy», en las condiciones dadas hoy, las de la vida «de hoy», y no de una vida cualquiera y un hombre cualquiera.

La pregunta nace, recibe su contenido, partiendo de modos especiales, determinados, de considerar la vida y el hombre: el más importante de esos modos es la «religión», y una determinada religión: el catolicismo. En realidad, al preguntarnos «qué es el hombre», qué importancia tiene su voluntad y su concreta actividad en la creación de sí mismo y de la vida que vive, queremos decir: «¿es el catolicismo una concepción exacta del hombre y de la vida? ¿Nos equivocamos o estamos en lo cierto al hacer del catolicismo una norma de vida?» Todos tienen la vaga intuición de que se equivocan al hacer del catolicismo una norma de vida, hasta el punto de que nadie se atiene al catolicismo como norma de vida, ni siquiera los que se declaran católicos. Un católico integral, o sea, uno que aplicara a cada acto de la vida las normas católicas, resultaría un monstruo, y esto es, bien pensado, la crítica más rigurosa y perentoria del catolicismo en sí.

Los católicos dirán que ninguna otra concepción se cumple escrupulosamente, y tendrán razón; pero eso sólo prueba que no existe de hecho, históricamente, un modo de concebir y de obrar igual para todos los hombres, y nada más; la observación no es ninguna razón favorable al catolicismo, pese a que este modo de pensar y de obrar está organizado con esa finalidad desde hace siglos, cosa que no le ha ocurrido aún a ninguna otra religión con los mismos medios y el mismo espíritu de

sistema, la misma continuidad y la misma centralización. Desde el punto de vista «filosófico», lo que no satisface en el catolicismo es el hecho de que, a pesar de todo, sitúa la causa del mal en el hombre individuo mismo, o sea, concibe al hombre como un individuo perfectamente definido y delimitado. Todas las filosofías que han existido hasta ahora reproducen, según puede decirse, esta posición del catolicismo, o sea, conciben el hombre como individuo limitado a su individualidad, y el espíritu como esa individualidad. En este punto hay que reformar el concepto de hombre. Esto es: hay que concebir el hombre como una serie de relaciones activas (un proceso) en la cual, aunque la individualidad tiene la máxima importancia, no es el único elemento de necesaria consideración. La humanidad que se refleja en cada individualidad está compuesta de varios elementos: 1) el individuo; 2) los demás hombres; 3) la naturaleza. Pero los elementos 2.º y 3.º no son tan sencillos como puede parecer. El individuo entra en relación con los demás hombres no por yuxtaposición, sino orgánicamente, en cuanto forma parte de organismos, desde los más simples hasta los más complejos. Así tampoco entra el hombre en relación con la naturaleza de un modo simple, por el hecho de ser naturaleza él mismo, sino activamente, por medio del trabajo y de la técnica. Además: estas relaciones no son mecánicas. Son activas y conscientes, o sea, corresponden a un grado mayor o menor de inteligencia o comprensión que tiene de ellas el individuo humano. Por eso se puede decir que cada cual se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida en que cambia y modifica todo el complejo de relaciones de las cuales él es el centro de anudamiento. En este sentido el filósofo real es y no puede no ser sino el político, esto es, el hombre activo que modifica el ambiente, entendiendo por ambiente el conjunto de las relaciones en las que interviene cada individuo. Si la individualidad propia es el conjunto de estas relaciones, hacerse una personalidad significa entonces adquirir consciencia de tales relaciones, y modificarse la personalidad significa modificar el conjunto de esas relaciones.

Pero, como se ha dicho, esas relaciones no son simples. Por de pronto, algunas de ellas son necesarias, y otras son voluntarias. Además, tener consciencia más o menos profunda de ellas (o sea, conocer más o menos el modo cómo se pueden modificar) las modifica ya. Las mismas relaciones necesarias, en cuanto conocidas en su necesidad, cambian de aspecto y de importancia. El conocimiento es poder en ese sentido. Pero el problema es complejo también en otro aspecto: que no basta con conocer el conjunto de las relaciones en cuanto existen en un

momento dado y como sistema dado, sino que hay que conocerlas también genéticamente, en su modo de formación, porque cada individuo es, además de la síntesis de las relaciones existentes, también la de la historia de esas relaciones: es el resumen de todo el pasado. Se dirá que lo que cada individuo puede cambiar es muy poco, por razón de sus fuerzas. Eso es verdad hasta cierto punto. Como el individuo puede asociarse con todos los que quieren el mismo cambio, si ese cambio es racional el individuo puede multiplicarse por un número imponente de veces y obtener un cambio mucho más radical de lo que a primera vista puede parecer el máximo posible.

Las sociedades de que puede formar parte un individuo son muy numerosas, más de lo que puede parecer. A través de esas «sociedades» es el individuo parte del género humano. Así también son múltiples los modos en los cuales el individuo entra en relación con la naturaleza, porque ha de entenderse por técnica no sólo el conjunto de las nociones científicas aplicadas industrialmente, que es lo que por regla general se entiende, sino también los instrumentos «mentales», el conocimiento filosófico.

Es un lugar común que el hombre no puede concebirse sino como viviendo en sociedad; pero no se infieren de ese lugar común todas las consecuencias necesarias individuales; también es un lugar común que una determinada sociedad humana presupone una determinada sociedad de las cosas, y que la sociedad humana es posible sólo en la medida en que existe una determinada sociedad de las cosas. Es verdad que hasta ahora se ha dado a esos organismos supraindividuales una significación mecanicista y determinista (tanto a la *societas hominum* cuanto a la *societas rerum*): eso explica la reacción. Hay que elaborar una doctrina en la cual todas esas relaciones sean activas y en movimiento, dejando en claro que la sede de esa actividad es la consciencia del hombre individual que conoce, quiere, admira, crea, en cuanto ya conoce, quiere, admira, etc., y se concibe no aislado, sino rico en posibilidades que le ofrecen los demás hombres y la sociedad de las cosas, de la cual no puede dejar de tener cierto conocimiento. (Del mismo modo que todo hombre es filósofo, así también todo hombre es científico, etc.) (C. XXXIII; I. M. S. 27-30.)

★

**Puntos de meditación acerca de la economía.** Plantear el problema de si puede existir una ciencia económica y en qué sentido. Puede ocurrir que la ciencia económica sea una ciencia *sui generis*, aún más: la única en su especie. Se puede estudiar

en cuántos sentidos se utiliza la palabra ciencia en las varias corrientes filosóficas, y si alguno de estos sentidos se puede aplicar a las investigaciones económicas.

A mí me parece que la ciencia económica es sustantiva, o sea, es una ciencia única, porque no se puede negar que es ciencia, y no sólo en el sentido «metodológico», esto es, no sólo en el sentido de que sus procedimientos son científicos y rigurosos. Me parece también que no puede acercarse demasiado la economía a la matemática, aunque de todas las ciencias la matemática es tal vez la más próxima a la economía. De todos modos, la economía no puede considerarse como una ciencia natural (cualquiera que sea el modo de concebir la naturaleza y el mundo externo, subjetivista u objetivista), ni una ciencia «histórica» en el sentido corriente de la palabra, etc. Uno de los prejuicios contra los cuales tal vez sea necesario luchar todavía es que, para ser una «ciencia», una investigación tenga que agruparse con otras investigaciones dentro de un tipo, y que ese «tipo» es la «ciencia». Puede, por el contrario, ocurrir que la agrupación sea imposible; o aún más: que una investigación sea «ciencia» en un determinado período histórico y no en otro; en efecto, otro prejuicio piensa que si una investigación es «ciencia» habría podido serlo siempre y siempre lo será. (No lo fue porque faltaron «científicos», no la materia de la ciencia.)

Hay que examinar esos elementos críticos por lo que hace a la economía: ha habido un período en el cual no podía haber «ciencia» no sólo porque faltaran los científicos, sino porque faltaban ciertos presupuestos que crean esa «regularidad» o «automatismo» cuyo estudio da precisamente origen a la investigación científica. Pero la regularidad o el automatismo pueden ser de tipos diversos en tiempos diversos, y eso creará tipos diversos de «ciencia». No hay que creer que, por haber existido siempre una «vida económica», tenga que haber existido siempre la posibilidad de una «ciencia económica», del mismo modo que por haber existido siempre un movimiento de los astros ha existido siempre la «posibilidad» de una astronomía, aunque los astrónomos se llamaran astrólogos, etc. El elemento «perturbador» en la economía es la voluntad humana, voluntad colectiva de varia actitud según las condiciones generales en que viven los hombres, esto es, variamente «conspirativa» y organizada.

★

En la *Riforma Sociale* de marzo-abril de 1933 hay una reseña firmada con tres asteriscos de *An essay on the nature and significance of economic science*, por Lionel Robbins, profesor de

Economía en la Universidad de Londres \*. También el autor de la reseña se plantea la pregunta «¿Qué es la ciencia económica?» Y rectifica en parte y en parte acepta o completa los conceptos expuestos por Robbins.

Parece que el libro corresponde a la exigencia presentada por Croce en sus ensayos de antes de 1900 de la necesidad de anteponer a los tratados de economía un prólogo teórico en el que se expongan los conceptos y los métodos propios de la economía misma; pero la correspondencia debe buscarse con discreción: no parece que Robbins tenga el rigor filosófico que pedía Croce, sino que parece más bien un «empírico» y un lógico formal. El libro puede ser interesante, como ensayo más reciente en esta línea de investigaciones, debida a la insatisfacción que a menudo se nota en los economistas a propósito de las definiciones de su ciencia y de los límites que se le suelen poner. También para Robbins la «economía» acaba por tener una significación «amplísima y muy genérica», que coincide mal con los problemas concretos que los economistas estudian realmente, y que coincide más bien con lo que Croce llama una «categoría del espíritu», el «momento práctico» o económico, o sea, la relación racional del medio al fin. Robbins «examina cuáles son las condiciones que caracterizan la actividad humana estudiada por los economistas, y llega a concluir que son: 1) la diversidad de los fines; 2) la insuficiencia de los medios; 3) la posibilidad de usos alternativos. A consecuencia de ello define la economía como la ciencia que estudia el modo de comportarse de los hombres como relación entre los fines y medios escasos que tienen usos alternativos».

Parece que Robbins quiere liberar la economía del llamado principio «hedonístico» y separar claramente la economía de la psicología, «rechazando los últimos residuos de la vieja asociación del utilitarismo con la economía» (lo cual significa probablemente que Robbins ha elaborado un nuevo concepto de utilidad distinto y más amplio que el tradicional). Aparte de toda apreciación sobre la sustancia misma del asunto, hay que subrayar que los economistas modernos dedican atentos estudios al continuo perfeccionamiento de los instrumentos lógicos de su ciencia, hasta el punto de que puede decirse que una gran parte del prestigio de que gozan los economistas se debe a su rigor formal, a la exactitud de la expresión, etc. No se tiene la misma tendencia en la economía crítica, la cual utiliza demasiado a menudo expresiones estereotipadas y se expresa con un tono de superioridad al que no corresponde el valor de la

\* London, Macmillan and Co., 1932, págs. XII, 141.

exposición: da la impresión de una arrogancia tediosa y nada más, y por eso parece útil subrayar este aspecto de los estudios económicos y de la literatura económica\*.

Hay que estudiar si el planteamiento que Robbins da al problema económico no es, en general, una demolición de la teoría marginalista, aunque parece que dice que es posible construir sobre el análisis marginalista «la teoría económica general de un modo perfectamente unitario» (o sea, abandonando plenamente el dualismo todavía sostenido por Marshall en los criterios de explicación del valor, esto es, el doble juego de la utilidad marginal y del coste de producción). En realidad, si las valoraciones individuales son la única fuente de explicación de los fenómenos económicos, ¿qué significa que el campo de la economía ha sido separado del de la psicología y el utilitarismo? Por lo que hace a la necesidad de una introducción metódico-filosófica a los tratados de economía, recordar el ejemplo del prólogo al primer volumen de la *Economía crítica* y el volumen de *Crítica de la Economía política*: los dos son acaso demasiado breves y descarnados, pero se acepta el principio; por lo demás, en el cuerpo de los volúmenes se encuentran muchas indicaciones metódicas filosóficas. (C. XXXIII; I. M. S. 261-263; son dos apuntes.)

\*

#### Inmanencia especulativa e inmanencia historicista o realista.

Se afirma que la filosofía de la práctica ha nacido en el terreno del desarrollo máximo de la cultura de la primera mitad del siglo XIX, cultura representada por la filosofía clásica alemana, por la economía clásica inglesa y por la literatura y la práctica política francesas. En los orígenes de la filosofía de la práctica se encuentran esos tres movimientos culturales. Pero ¿en qué sentido hay que entender esa afirmación? ¿Que cada uno de esos movimientos ha contribuido a elaborar respectivamente la filosofía, la economía y la política de la filosofía de la práctica? ¿O que la filosofía de la práctica ha elaborado sintéticamente los tres movimientos, o sea, la entera cultura de la época, y que en la síntesis nueva, cualquiera que sea el momento en el cual se la examine, momento teórico, económico o político, se encuentra como «momento» preparatorio cada uno de los tres movimientos? Esto último es lo que me parece. Y el momento sintético unitario me parece identificable en el nuevo concepto

\* En la *Riforma Sociale* las publicaciones del tipo de éstas de Robbins se reseñan o indican siempre, y no será difícil tener una bibliografía de ellas.

de inmanencia que, partiendo de su forma especulativa, ofrecida por la filosofía clásica alemana, se ha traducido a una forma historicista con la ayuda de la política francesa y de la economía clásica inglesa.

Por lo que hace a las relaciones de identidad sustancial entre el lenguaje filosófico alemán y el lenguaje político francés, véanse las notas anteriores. Pero me parece que hay que hacer una investigación de las más interesantes y fecundas a propósito de las relaciones entre la filosofía alemana, la política francesa y la economía clásica inglesa. En cierto sentido me parece que se puede decir que la filosofía de la práctica es igual a Hegel más David Ricardo. El problema tiene que presentarse inicialmente así: los nuevos cánones introducidos por Ricardo en la ciencia económica, ¿tienen que considerarse como valores puramente instrumentales (como un nuevo capítulo de la lógica formal, para entendernos) o han tenido una significación de innovación filosófica? El descubrimiento del principio lógico formal de la «ley de tendencia», que lleva a definir científicamente los conceptos, fundamentales en la economía, de *homo oeconomicus* y de «mercado determinado», ¿no habrá sido un descubrimiento de valor incluso gnoseológico? ¿No implica precisamente una nueva «inmanencia», una nueva concepción de la «necesidad» y de la libertad, etc.? Me parece que esta traducción es obra de la filosofía de la práctica, la cual ha universalizado los descubrimientos de Ricardo, ampliándolos adecuadamente a toda la historia y obteniendo así de ellos, originalmente, una nueva concepción del mundo.

Habrà que estudiar toda una serie de cuestiones: 1) recoger los principios científico-formales de Ricardo en su forma de cánones empíricos; 2) buscar el origen histórico de esas principios ricardianos que están relacionados con el nacimiento de la ciencia económica misma, o sea, con el desarrollo de la burguesía como clase «concretamente mundial», y con la formación, por tanto, de un mercado mundial ya lo suficientemente «denso» de movimientos complejos como para poder aislar y estudiar en él leyes de regularidades necesarias, o sea, leyes de tendencia, que son leyes no en el sentido del naturalismo y del determinismo especulativo, sino en sentido «historicista», en cuanto se verifica el «mercado determinado», o sea, un ambiente orgánicamente vivo y conexo en sus movimientos de desarrollo. (La economía estudia esas leyes de tendencia en cuanto expresiones *cuantitativas* de los fenómenos; en el paso de la economía a la historia general el concepto de cantidad se integra con el de cualidad y con la dialéctica de la cantidad que se hace

alidad) \*; 3) poner a Ricardo en relación con Hegel y Robespierre; 4) cómo la filosofía de la práctica ha llegado desde la síntesis de esas tres corrientes vivas hasta la nueva concepción de la inmanencia, depurada de todo resto de trascendencia y de teología.

Junto a la investigación indicada hay que situar la referente a la actitud de la filosofía de la práctica respecto de la continuación actual de la filosofía clásica alemana representada por la moderna filosofía idealista italiana de Croce y de Gentile. ¿Cómo hay que entender la proposición de Engels acerca de la herencia de la filosofía clásica alemana? ¿Hay que entenderla como un círculo histórico ya cerrado, en el cual la absorción de la parte vital del hegelianismo se ha cumplido ya definitivamente, de una vez para siempre, o se puede entender como un proceso histórico todavía en movimiento, por lo cual se reproduce una necesidad nueva de síntesis cultural filosófica? A mí me parece justa la segunda respuesta; en realidad se reproduce aún la posición recíprocamente unilateral, criticada en la primera tesis sobre Feuerbach, entre materialismo e idealismo, y como entonces, aunque en un momento superior, es necesaria la síntesis en un momento de superior desarrollo de la filosofía de la práctica. (C. XXXIII; I. M. S. 90-91.)

\*

**La caída<sup>154</sup> tendencial de la tasa de beneficio.** En el escrito acerca de la caída tendencial de la tasa de beneficio hay que registrar un error fundamental de Croce. Este problema está ya planteado en el primer volumen del *Capital*, donde se habla de la plusvalía relativa; en el mismo punto se observa que en este proceso se manifiesta una contradicción, o sea: mientras que, por un lado, el progreso técnico permite una dilatación de la plusvalía, por la otra determina, a causa del cambio que introduce en la composición del capital, la caída tendencial de la tasa de beneficio, y esto se demuestra en el tercer volumen del *Capital*: Croce presenta como objeción a la teoría expuesta en el tercer volumen la parte del estudio del tema contenida en el volumen primero, o sea: expone como objeción a la ley tendencial de la caída de la tasa de beneficio la demostración de la existencia de una plusvalía relativa debida al progreso técnico, pero sin aludir en absoluto al volumen primero, como

\* Cantidad = necesidad; cualidad = libertad. La dialéctica (el nexo dialéctico) cantidad-cualidad es idéntica a la de necesidad-libertad.

<sup>154</sup> = disminución.

si la objeción procediera de su cerebro, o como si fuera, incluso, una cuestión de sentido común.

En cualquier caso, hay que precisar que la cuestión de la ley tendencial de la tasa de beneficio no puede estudiarse solamente en base a la exposición dada en el volumen tercero; este estudio es el aspecto contradictorio del que se da en el volumen primero, y del cual no puede separarse. Además, habrá que determinar tal vez mejor la significación de ley «tendencial»; puesto que toda ley en la Economía política tiene que ser tendencial —dado que se obtiene aislando un determinado número de elementos y pasando, por tanto, por alto las fuerzas contraoperantes— habrá quizá que distinguir un grado mayor o menor de tendencialidad, y mientras que por lo general el adjetivo «tendencial» se entiende como obvio, se insiste, en cambio, en él cuando la tendencialidad se convierte en un carácter orgánicamente importante, como en este caso en que la caída de la tasa de beneficio se presenta como el aspecto contradictorio de otra ley, la de la producción de la plusvalía relativa, y la una tiende a dominar a la otra con la previsión de que la caída de la tasa de beneficio prevalecerá. ¿Cuándo se puede imaginar que la contradicción llegará a un nudo gordiano, irresoluble normalmente y necesitado de la intervención de una espada de Alejandro? Cuando toda la economía mundial sea capitalista y haya conseguido un cierto grado de desarrollo; o sea, cuando la «frontera móvil» del mundo económico capitalista haya alcanzado sus columnas de Hércules. Las fuerzas que contrarrestan la ley tendencial y que se resumen en la producción de una plusvalía relativa creciente tienen sus límites, dados, por ejemplo, técnicamente por la extensión y la resistencia elástica de la materia, y socialmente por la medida soportable de paro en una determinada sociedad. O sea: la contradicción económica se convierte en contradicción política y se resuelve políticamente en una inversión de la práctica\*.

Hay que observar, además, que Croce olvida en su análisis un elemento fundamental de la formación del valor y del beneficio, o sea, el «trabajo socialmente necesario», cuya formación no puede estudiarse ni registrarse en una sola fábrica o empresa. El progreso técnico da precisamente a la empresa individual la *chance* molecular de aumentar la productividad del

\* Acerca del tema de la disminución tendencial de la tasa de beneficio, recordar un trabajo reseñado en el primer año de los *Nuovi Studi* y debido a un economista alemán, discípulo disidente de Franz Oppenheimer, y un volumen, más reciente, de Grossmann, reseñado en la revista *Economía*, de Trieste, y en la *Critique Sociale*, de Lucien Laurat.

trabajo por encima de la media social, y realizar, por tanto, beneficios excepcionales (como se estudia en el primer volumen), pero, en cuanto que el progreso en cuestión se socializa, esa posición inicial se pierde gradualmente y funciona la ley de la media social del trabajo, la cual baja los precios y los beneficios a través de la concurrencia: en este punto se tiene una caída de la tasa de beneficio, porque la composición orgánica del capital se manifiesta desfavorable. Los empresarios tienden a prolongar cuanto les es posible la *chance* inicial, incluso por medio de la intervención legislativa: defensa de las patentes, de los secretos industriales, etc., intervención que, de todas maneras, tiene que ser limitada a algunos aspectos del progreso técnico, aunque sin duda tenga un peso nada despreciable. El medio más eficaz de los empresarios individuales para evitar la ley de la caída consiste en introducir incesantemente nuevas modificaciones progresivas en todos los campos del trabajo y de la producción, sin descuidar las aportaciones mínimas de progreso que, multiplicadas a gran escala en las empresas muy grandes, dan resultados muy apreciables. Toda la actividad industrial de Henry Ford se puede estudiar desde este punto de vista: una lucha continua, incesante, para eludir la ley de la caída de la tasa de beneficio manteniendo una posición de superioridad sobre sus competidores. Ford ha tenido que rebasar el campo estrictamente industrial de la producción para organizar también el transporte y la distribución de su mercancía, determinando así una distribución de la masa de la plusvalía más favorable al industrial productor.

El error de Croce tiene naturaleza varia: parte del presupuesto de que todo progreso técnico determina inmediatamente, como tal, una caída de la tasa de beneficio, cosa errónea, porque *El Capital* afirma sólo que el progreso técnico determina un proceso de desarrollo contradictorio, uno de cuyos aspectos es la caída tendencial. Afirma tener en cuenta todas las premisas teóricas de la economía crítica, pero olvida la ley del trabajo socialmente necesario. Olvida completamente la parte de la cuestión tratada en el volumen primero, lo cual le habría ahorrado toda esta serie de errores; el olvido es tanto más grave cuanto que él mismo reconoce que en el volumen tercero la sección dedicada a la ley de la caída tendencial es incompleta, está sólo esbozada, etc.: razón perentoria para estudiar todo lo que el mismo autor había escrito del mismo tema en otros lugares\*.

\* La cuestión del texto del tercer volumen puede volverse a estudiar ahora que, según creo, se dispone de la edición diplomática del conjunto de apuntes y de notas que habrían servido para la redacción deli-

Es necesario explicitar el acento que ha de tener «tendencial» cuando se refiere a la ley de caída del beneficio. Es evidente que en este caso la tendencialidad no puede referirse sólo a las fuerzas opuestas que actúan en la realidad cada vez que se abstraen de ella algunos elementos aislados para construir una hipótesis lógica. Como la ley es el aspecto contradictorio de otra ley, la de la plusvalía relativa que determina la expansión molecular del sistema de fábrica, o sea, el desarrollo mismo del modo de producción capitalista, no puede tratarse de fuerzas contrarias como las de las hipótesis económicas comunes. En este caso la fuerza contraria se estudia ella misma orgánicamente y produce otra ley no menos orgánica que la de la caída. El significado de «tendencial» debe ser, según parece, de carácter «histórico» real y no metodológico: el término sirve precisamente para indicar ese proceso dialéctico por el cual el empuje molecular progresivo lleva a un resultado tendencialmente catastrófico en el conjunto social, resultado del que parten otros empujes aislados progresivos, en un proceso de superación continua que, sin embargo, no puede preverse que haya de ser infinito aunque se disgregue en un número muy grande de fases intermedias de medida e importancia varias. Por la misma razón no es completamente exacto decir, como hace Croce en el prólogo a la segunda edición de su libro, que la ley relativa a la disminución de la tasa de beneficio, si estuviera establecida de un modo exacto como creía su autor, «significaría, ni más ni menos, el final automático e inminente de la sociedad capitalista». Nada de automático, ni mucho menos de inminente. Esa inferencia de Croce se debe simplemente al error de haber examinado la ley de la caída de la tasa de beneficio aislándola del proceso en el cual ha sido concebida, y aislándola no con fines científicos de mejor exposición, sino como si fuera válida de un modo «absoluto», y no como término dialéctico de un proceso orgánico más amplio. El que muchos hayan interpretado esa ley del mismo modo que Croce no descarga a éste de una cierta responsabilidad científica.

nitiva. No hay que excluir que en la edición tradicional se hayan descuidado pasos que, tras las polémicas ocurridas, podrían tener una importancia mucho mayor que la que pudo imaginar el primer ordenador de los materiales<sup>108</sup>. Un técnico de la economía tendría que recoger, además, la fórmula general de la ley de la caída tendencial, la que fija el momento en el cual la ley misma se verifica, y establecer críticamente toda la serie de pasos que conducen tendencialmente a ella como conclusión lógica.

<sup>108</sup> Engels.

Muchas afirmaciones de la economía crítica han sido «mitificadas» de este modo, y no está dicho que esa formación de mitos no haya tenido su importancia práctica inmediata ni pueda seguir teniéndola. Pero se trata de otro aspecto de la cuestión, que no tiene mucho que ver con el planteamiento científico del problema ni con la deducción lógica; ese otro aspecto podrá examinarse en el terreno de la crítica de los métodos políticos y de los métodos de la política cultural. Es probable que en este terreno se demuestre al final la ineptitud y la naturaleza aún más dañina del método político que consiste en forzar arbitrariamente una tesis científica para obtener de ella un mito popular energético y propulsor; ese método podría compararse con el uso de los estupefacientes, que crean un instante de exaltación de las fuerzas físicas y psíquicas, pero debilitan permanentemente el organismo.

*Nota 1.* La ley tendría que estudiarse sobre la base del taylorismo y del fordismo. ¿No son esos dos métodos de producción y trabajo intentos progresivos de superar la ley tendencial, eludiéndola mediante la multiplicación de las variables en las condiciones del aumento progresivo del capital constante? Las variables son éstas (entre las más importantes; pero a partir de los libros de Ford se podría construir una lista más completa y muy interesante): 1) las máquinas constantemente introducidas son más perfectas y refinadas; 2) los metales más resistentes y de mayor duración; 3) se crea un tipo nuevo de obrero, monopolizado mediante salarios altos; 4) disminución del desecho de materiales de fabricación; 5) utilización cada vez más amplia de subproductos cada vez más numerosos, o sea, ahorro de desechos que antes eran inevitables, ahorro posibilitado por la gran dimensión de la empresa; 6) utilización de las energías caloríficas desperdiciadas: por ejemplo, el calor de los altos hornos, que antes se perdía en la atmósfera, se introduce en sistemas de tuberías y calienta las habitaciones, etc. La selección de un nuevo tipo de obrero posibilita, mediante la racionalización tayloriana de los movimientos, una producción relativa y absolutamente mayor que antes, con la misma fuerza de trabajo. Con cada una de estas innovaciones el industrial pasa de un período de costes crecientes (o sea, de disminución de la tasa de beneficio) a un período de costes decrecientes, en la medida en que consigue disfrutar de un monopolio de iniciativa que puede durar (relativamente) mucho. El monopolio dura mucho también por causa de los altos salarios que estas industrias progresivas «tienen que» dar si quieren formar un personal seleccionado y si quieren disputar a los competidores los obreros mejor predispuestos desde el punto de vista psicológico a las nuevas formas de producción y de trabajo (recordar el hecho análogo del senador Agnelli que, para absorber en la Fiat las demás empresas automovilísticas, comprometió a todos los obreros planchistas de la plaza con altos salarios; las demás fábricas, así privadas de sus secciones especializadas en la producción de guardabarros, intentaron resistir fabricando guar-

dabarrros de contraplacado, pero la innovación fracasó y tuvieron que capitular). La extensión de los nuevos métodos determina una serie de crisis, cada una de las cuales vuelve a plantear los mismos problemas de los costes crecientes y cuyo ciclo puede estimarse como recurrente mientras: 1) no se alcance el límite extremo de resistencia del material; 2) no se alcance el límite en la introducción de nuevas máquinas automáticas, o sea, el límite constituido por la relación última entre hombres y máquinas; 3) no se alcance el límite de saturación industrial mundial, teniendo en cuenta la tasa de aumento de la población (que, por lo demás, disminuye al difundirse el industrialismo) y de la producción para renovar la mercancía de uso y los bienes instrumentales. La ley tendencial de la disminución de la tasa de beneficio estaría, pues, en la base del americanismo, o sea, sería la causa del acelerado ritmo del progreso de los métodos de trabajo y de producción, y de modificación del tipo tradicional de obrero. (C. XXXIII; I. M. S. 211-215; el apunte es completo: no hay nota II.)

★

**La teoría del valor.** Croce sostiene que la teoría del valor no es en la economía crítica una teoría del valor, sino «alguna otra cosa» fundada en una comparación elíptica, esto es, con referencia a una hipotética sociedad futura, etc. Pero la demostración no está conseguida, y su refutación se encuentra implícitamente en el mismo texto de Croce \*. Hay que decir que la ocurrencia de la comparación elíptica es puramente literaria: en realidad, la teoría del valor-trabajo tiene toda una historia que culmina en las doctrinas de Ricardo, y los representantes históricos de esa doctrina no se proponían, ciertamente, hacer comparaciones elípticas \*\*. Hay que ver también si Croce conocía el volumen *Das Mehrwert*, que contiene la exposición del desarrollo histórico de la teoría del valor-trabajo. (Comparación cronológica entre la publicación del *Mehrwert*, póstuma y posterior a los volúmenes segundo y tercero de la *Crítica de la Economía política* <sup>157</sup>, y el ensayo de Croce.)

\* Cfr. el primer capítulo del ensayo *Per la interpretazione e la critica*, etc.

\*\* Esta objeción ha sido formulada por el profesor Graziadei <sup>156</sup> en el librito *Capitale e salario*; habría que ver si ya antes la había presentado alguien, y quién. Es tan obvia que debería venirle a uno en seguida a la pluma.

<sup>156</sup> El miembro más destacado de la derecha del P. C. d'I. después de Angelo Tasca. Expulsado, como éste, por la dirección togliattiana en la fase de lucha contra la derecha (tras la derrota de la izquierda en el Congreso de Lyon). Pero Graziadei, a diferencia de Tasca, volvió a ingresar en el P. C. I. Graziadei era economista, y su tendencia científica irritó siempre a Gramsci, de tan distinta formación intelectual.

<sup>157</sup> *El Capital*.

La cuestión, por tanto, es ésta: el tipo de hipótesis científica propio de la economía crítica, que abstrae no principios económicos del hombre en general, de todos los tiempos y lugares, sino leyes de un determinado tipo de sociedad, ¿es arbitrario o es, por el contrario, más concreto que el tipo de hipótesis de la economía pura? Y, supuesto que un tipo de sociedad se presenta lleno de contradicciones, ¿es correcto abstraer un sólo de los términos de esa contradicción? Por lo demás, toda teoría es una comparación elíptica, puesto que siempre se da en ella una comparación entre los hechos reales y la «hipótesis» depurada de estos hechos. Cuando Croce dice que la teoría del valor no es la «teoría del valor», sino alguna otra cosa, en realidad no destruye la teoría misma, sino que plantea una cuestión formal de nomenclatura: por eso los economistas ortodoxos no quedaron nada satisfechos de su ensayo\*. Así tampoco es válida la observación a propósito del término «plusvalía», el cual expresa con mucha claridad lo que se quiere decir, precisamente por las razones que mueven la crítica de Croce; se trata del descubrimiento de un hecho nuevo, el cual se expresa con un término cuya novedad consiste en una formación precisamente contradictoria respecto de la ciencia tradicional; puede ser justo decir que no existen «plusvalores» en sentido literal, pero el neologismo tiene una significación metafórica, no literal, o sea: es una nueva palabra que no se resuelve en el valor literal de las formas etimológicas originarias.

Además de la objeción de que la teoría del valor tiene su origen en Ricardo, el cual, por supuesto, no se proponía conseguir una comparación elíptica en el sentido en que la piensa Croce, hay que añadir alguna serie más de razonamientos: ¿Era arbitraria la teoría de Ricardo y es arbitraria la solución, más precisa, de la economía crítica? ¿Y en qué punto del razonamiento estaría lo arbitrario o el sofisma?

Habría que estudiar bien la teoría de Ricardo, y especialmente la teoría de Ricardo acerca del Estado como agente económico, como fuerza que tutela el derecho de propiedad, o sea, el monopolio de los medios de producción. Es verdad que el Estado *ut sic* no produce la situación económica, sino que es expresión de ella; pero, de todos modos, se puede hablar del Estado como agente económico en cuanto que el Estado es precisamente sinónimo de esa situación. En efecto, si se estudia la hipótesis económica pura, como quería hacerla Ricardo, ¿no hay que prescindir de esa situación de fuerza representada por los

\* Cfr. en el libro *M. S. E. M.* el artículo en polémica con el profesor Racca.

Estados y por el monopolio legal de la propiedad? La cuestión no es ociosa, como queda probado por los cambios introducidos en la situación de fuerza existente en la sociedad civil desde el nacimiento de las *Trade Unions*, por más que el Estado no haya cambiado de naturaleza. No se trataba, por tanto, en absoluto de una comparación elíptica realizada con vistas a una futura forma social distinta de la estudiada, sino de una teoría resultante de la reducción de la sociedad económica a la pura «economicidad», o sea, al máximo de determinación del «libre juego de las fuerzas económicas», en la cual, siendo la hipótesis básica la del *homo oeconomicus*, había que prescindir de la fuerza dada por el conjunto de una clase organizada en el Estado, de una clase que tenía en el Parlamento su *Trade Union* propia, mientras que los asalariados no podían coaligarse ni imponer la fuerza dada por la colectividad a cada individuo.

Ricardo, como, por lo demás, los otros economistas clásicos, estaba muy libre de prejuicios, y la teoría ricardiana del valor-trabajo no provocó ningún escándalo cuando se formuló\*, porque en aquel momento no representaba ningún peligro, sino que aparecía simplemente como lo que era: una comprobación puramente objetiva y científica. El valor polémico y educativo moral y político, aun sin perder su objetividad, no le vendría sino con la Economía crítica. El problema se relaciona luego con la cuestión fundamental de la ciencia económica «pura», o sea, con la identificación de lo que debe ser el concepto y el hecho históricamente determinados, independientes de los demás conceptos y hechos pertenecientes a otras ciencias: el hecho determinado de la ciencia económica moderna no puede ser sino el de mercancía (producción y distribución de mercancías), y no un concepto filosófico como quería Croce, para el cual hasta el amor es un hecho económico, y toda la «naturaleza» se reduce al concepto de economía.

También habría que observar que, si así quiere decirse, todo el lenguaje es una serie de comparaciones elípticas, que la historia es una comparación implícita entre el pasado y el presente (la actualidad histórica) o entre dos momentos distintos del desarrollo histórico. ¿Y por qué es ilícita la elipsis cuando la comparación se hace con una hipótesis futura, mientras que, en cambio, sería lícita hecha con un dato pasado (el cual, en este caso, se toma precisamente como hipótesis, como punto de referencia útil para comprender mejor el presente)? El mismo Croce, al hablar de las previsiones, sostiene que la previsión no es sino un juicio especial acerca de la actualidad, única que se

\* Cfr. la *Historia de las doctrinas económicas*, de Gide y Ristel.

conoce, porque no se puede, por definición, conocer el porvenir, ya que no existe ni ha existido, y sólo se puede conocer lo existente \*. Se tiene la impresión de que el razonamiento de Croce es más bien de literato y de fabricante de frases efectistas. (C. XXXIII; I. M. S. 208-211.)

\*

**¿Cuándo se puede hablar de comienzo de la ciencia económica? \*\*.** Se puede hablar de él a partir del momento en que se descubrió que la riqueza no consiste en el oro (y, por tanto, aún menos en la posesión del oro), sino que consiste en el trabajo. William Petty \*\*\* barruntó y Cantillon (1730) afirmó explícitamente que la riqueza no consiste en el oro: «... *La richesse en elle-même n'est autre chose que la nourriture, les commodités et les agréments de la vie... le travail de l'homme donne la forme de richesse à tout cela*». Botero se había acercado a una afirmación muy parecida, en un párrafo de su escrito *Delle cause della grandezza delle città*, impreso en 1588 \*\*\*\*: «Y como el arte compite con la naturaleza, me preguntará alguno cuál de las dos cosas importa más para engrandecer o hacer populoso un lugar, si la fecundidad del terreno o la industria del hombre. La industria, sin dudarla. Primero, porque las cosas producidas por la artificiosa mano del hombre son muchas más y de mucho mayor precio que las cosas engendradas por la naturaleza, puesto que la naturaleza da la materia y el asunto, mas la sutileza y el arte del hombre dan la inenarrable variedad de las formas», etc.

Pero, según Einaudi, no se puede reivindicar en favor de Botero ni la teoría de la riqueza-trabajo ni la paternidad de la ciencia económica respecto de Condillac, para el cual «no se trata ya de una comparación destinada a ilustrarnos acerca de cuál de los dos factores, la naturaleza o el trabajo, da el mayor precio a las cosas, como lo entiende Botero, sino de la investigación teórica acerca de *qué es la riqueza*».

\* Cfr. las *Conversazioni critiche*, serie primera, págs. 150-153

\*\* Cfr. Luigi Einaudi, «Di un quesito intorno alla nascita della scienza economica», en la *Riforma Sociale*, marzo-abril de 1932, a propósito de algunas publicaciones de Mario De Bernardi sobre Giovanni Botero.

\*\*\* *A Treatise of taxes and contribution*, 1662, y *Verbum Sapientis*, 1666.

\*\*\*\* Reimpreso ahora por De Bernardi en base a esa edición, que es la príncipe, en los «Testi inediti e rari», publicados bajo la dirección del Instituto Jurídico de la R. Universidad de Turín, Turín, 1930, in-8.º, páginas XII, 84.

Si ése es el punto de partida de la ciencia económica y si de este modo se ha fijado el concepto fundamental de la economía, toda investigación ulterior tendrá que profundizar teóricamente el concepto de «trabajo», el cual no podrá ahogarse en el concepto más genérico de industria y de actividad, sino que tendrá que delimitarse como la actividad humana que es igualmente necesaria en toda forma social. La economía crítica ha realizado esa profundización. (C. XXXIII; I. M. S. 264) \*.

\*

**Acerca del método de la investigación económica.** En el examen de la cuestión del método de la investigación económica y del concepto de abstracción hay que examinar si la observación crítica hecha por Croce a la economía crítica —el que ésta procede a través de «una mezcla continua de deducción teórica y descripción histórica, de nexos lógicos y nexos de hecho» \*\* — no es precisamente uno de los rasgos característicos de la superioridad de la economía crítica sobre la economía pura, y una de las fuerzas que la hacen más fecunda para el progreso científico. Hay que observar, por lo demás, las manifestaciones de insatisfacción y hastío por parte del mismo Croce ante los procedimientos más corrientes de la economía pura, con sus bizantinismos y su manía escolástica de revestir de pomposo ropaje científico las vulgaridades más triviales del sentido común y las generalidades más vacías.

La economía crítica ha buscado una justa proporción entre el método deductivo y el método inductivo, o sea: ha intentado construir hipótesis abstraídas no sobre la base indeterminada de un hombre en general, históricamente indeterminado y que no puede ser reconocido, desde ningún punto de vista, como abstracción hecha a partir de una realidad concreta, sino sobre la realidad de hecho, «descripción histórica», que suministra el presupuesto real para construir hipótesis científicas, o sea, para abstraer el elemento económico, o los aspectos del elemento económico sobre los cuales se quiere llamar la atención y ejercer el examen científico. De ese modo no puede existir el *homo oeconomicus* genérico, sino que se puede abstraer el tipo de cada uno de los agentes o protagonistas de la actividad económica.

\* Habrá que ver *La Storia delle dottrine economiche (Das Mehrwert)*, y, de Cannan, *A Review of economic Theory*.

\*\* *Materialismo Storico ad Economia Marxistica*, 4.ª ed., pág. 160.

ca que se han sucedido en la historia: el capitalista, el trabajador, el esclavo, el dueño de esclavos, el barón feudal, el siervo de la gleba. No es casual que la ciencia económica haya nacido en la edad moderna, cuando la difusión del sistema capitalista ha difundido también un tipo relativamente homogéneo de hombre económico, o sea, ha creado las condiciones reales por las cuales una abstracción científica se hacía relativamente menos arbitraria y menos genéricamente vacía que antes.

La relación entre la economía política y la economía crítica no se ha sabido mantener en sus formas orgánicas e históricamente actuales. ¿En qué se distinguen ambas corrientes de pensamiento por lo que hace al planteamiento del problema económico? ¿Se distinguen actualmente, en el contexto cultural actual, no en el de hace ochenta años? Eso no se aprecia en los manuales de economía crítica (por ejemplo, en el *Précis*<sup>158</sup>), y, sin embargo, éste es el tema que interesa en seguida a los principiantes y el que da la orientación general para toda la investigación posterior. En general, ese punto se da como obvio, y hasta como aceptado sin discusión, cuando ninguna de las dos cosas es verdad. Así ocurre que sólo los espíritus gregarios y que se quedan en realidad tan frescos ante la cuestión se orientan al estudio de los problemas económicos, con lo cual se hace imposible todo desarrollo científico. Lo que llama la atención es esto: que un punto de vista crítico, que requiere el máximo de inteligencia, de falta de prejuicios, de frescura mental y de inventiva científica, se ha convertido en un monopolio de cháchara de cerebros estrechos y mezquinos, que sólo por su posición dogmática consiguen mantener un lugar no, ciertamente, en la ciencia, pero sí en la bibliografía marginal de la ciencia. El peligro más grande en estas cuestiones es una forma de pensamiento osificado: hay que preferir hasta una cierta despreocupación desordenada, antes que la defensa filisteá de posiciones culturales constituidas. (C. XXXIII; I. M. S. 265-266; son dos apuntes.)

\*

«Economía pura» \*. 1) Al releer el libro de Pantaleoni se comprenden mejor los motivos de las abundantes escribidurías de Ugo Spirito.

2) La primera parte del libro, donde se estudia el postu-

<sup>158</sup> El manual de los autores soviéticos Lapidus y Ostrovitianov.

\* *Principi di economia pura*, de M. Pantaleoni, nueva ed., 1931, Treves-Treccani-Tumminelli.

lado hedonístico, podría servir más adecuadamente como introducción a un refinado manual de arte culinaria, o a un manual, todavía más refinado, acerca de las posiciones de los amantes. Es una lástima que los escritores de arte culinario no estudien economía pura, porque con los subsidios de los gabinetes de psicología experimental y con los métodos estadísticos podrían llegar a estudios mucho más completos y sistemáticos que los corrientemente difundidos; lo mismo puede decirse de la actividad científica, más clandestina y esotérica, que se esfuerza por elaborar el arte de los goces sexuales.

3) La filosofía de Pantaleoni es el sensismo del siglo XVII, desarrollado en el positivismo del siglo XIX: su «hombre» es el hombre en general, en sus premisas abstractas, el hombre de la biología, un conjunto de sensaciones dolorosas o placenteras, el cual, empero, se convierte en el hombre de una forma social determinada cada vez que se pasa de lo abstracto a lo concreto, o sea, cada vez que se habla de economía, y no de ciencia natural en general. El libro de Pantaleoni sí que se puede llamar una «obra materialista» en sentido «ortodoxo» y científico.

4) Estos «economistas puros» sitúan el origen de la ciencia económica en el descubrimiento, hecho por Cantillon, de que la riqueza es el trabajo, la industria humana. Pero cuando intentan hacer ciencia ellos mismos, se olvidan de los orígenes y se ahogan en la ideología que fue la primera en desarrollar el descubrimiento inicial con sus métodos propios. No desarrollan de los orígenes el núcleo positivo, sino el aura filosófica vinculada al mundo cultural de la época, aunque este mundo haya sido criticado y superado por la cultura posterior.

5) ¿Con qué habría que sustituir el llamado «postulado hedonístico» de la economía «pura» en una economía crítica e historicista? La descripción del «mercado determinado», o sea, la descripción de la forma social determinada, del todo en contraposición a la parte, del todo que determina en tal o cual medida determinada el automatismo y el conjunto de uniformidades y regularidades que la ciencia económica intenta describir con la mayor exactitud, completitud y precisión. ¿Puede probarse que ese planteamiento de la ciencia económica es superior al de la economía «pura»? Se puede decir que el postulado hedonístico no es abstracto, sino genérico: puede, en efecto, ser premisa no sólo de la economía, sino de toda una serie de operaciones humanas, que no se pueden llamar «económicas» más que ampliando y haciendo enormemente genérica la noción de economía, hasta vaciarla de significación empírica o provocar

su coincidencia con una categoría filosófica, como realmente ha hecho Croce.

Hay que fijar con exactitud el punto en el cual se distingue entre «abstracción» y «generización». Los agentes económicos no pueden someterse a un proceso de abstracción por el cual la hipótesis de homogeneidad resulta ser el hombre biológico; ésa no es una abstracción, sino una generización o «indeterminación». La abstracción lo será siempre de una categoría histórica determinada, vista precisamente en cuanto categoría, y no en cuanto individualidad múltiple. El *homo oeconomicus* está también determinado históricamente, aunque se trate de una determinación global: es una abstracción determinada. En la economía crítica este proceso se realiza poniendo como valor el valor de cambio y no el de uso, y reduciendo, por tanto, el valor de uso al valor de cambio, potencialmente, en el sentido de que una economía de cambio modifica incluso los hábitos fisiológicos y la escala psicológica de los gustos y los grados finales de utilidad, los cuales se presentan así como «sobres-estructuras», y no como datos económicos primarios, objeto de la ciencia económica.

También hay que precisar el concepto de mercado determinado. Cómo ha sido recogido en la economía «pura» y cómo en la economía crítica. Mercado determinado es en la economía pura una abstracción arbitraria, que tiene un valor puramente convencional para fines de análisis pedante y escolástico. Mercado determinado será, en cambio, para la economía crítica el conjunto de las actividades económicas concretas de una forma social determinada, actividades tomadas en sus leyes de uniformidad, o sea, «abstraídas», pero sin que la abstracción deje de estar históricamente determinada. Se abstrae la multiplicidad individual de los agentes económicos de la sociedad moderna cuando se habla de capitalistas, pero es que la abstracción se produce precisamente en el marco histórico de una economía capitalista, y no en el de una genérica actividad económica que abstraiga en sus categorías de todos los agentes económicos aparecidos en la historia mundial, reduciéndolos genérica e indeterminadamente al hombre biológico.

Se puede preguntar si la economía pura es una ciencia o si es «alguna otra cosa», aunque se mueva con un método que, en cuanto método, tiene su rigor científico. La teología muestra que existen actividades de este género. También la teología parte de una cierta serie de hipótesis y luego construye sobre ellas todo un macizo edificio doctrinal sólidamente coherente y rigurosamente deducido. Pero ¿es con eso la teología una

ciencia? Einaudi \* escribe que la economía es «una doctrina que tiene la misma índole de las ciencias matemáticas y físicas (afirmación, obsérvese, que no tiene ningún vínculo necesario con la tesis de que en su estudio es necesario o útil el empleo del instrumento matemático)», pero sería difícil demostrar coherente y rigurosamente esa afirmación. El mismo concepto ha sido formulado por Croce \*\* con las palabras: «La Economía no cambia de naturaleza cualesquiera que sean las ordenaciones sociales, capitalistas o comunistas, cualquiera que sea el curso de la historia, del mismo modo que no cambia de naturaleza la aritmética por el hecho de que varíen las cosas que hay que enumerar». Por de pronto, me parece que no hay que confundir la matemática con la física. Se puede decir que la matemática es una ciencia puramente «instrumental», complementaria de toda una serie de ciencias naturales «cuantitativas», mientras que la física es una ciencia inmediatamente «natural». Con la matemática puede compararse la lógica formal, con la cual, por lo demás, la matemática superior se ha unificado en muchos aspectos. ¿Se puede decir lo mismo de la economía pura? La discusión es aún viva y no parece que esté terminándose. Por lo demás, ya hoy no hay gran compacidad entre los llamados economistas puros. Para algunos la única economía pura es la hipotética, que plantea sus demostraciones empezando por un «suponiendo que»; o sea: es economía pura también la que hace abstractos o generaliza todos los problemas económicos históricamente propuestos. Para otros, en cambio, economía pura es exclusivamente aquella que puede deducirse del principio económico o postulado hedonista, o sea, la que abstrae completamente de toda historicidad y presupone sólo una genérica «naturaleza humana» igual en el tiempo y en el espacio. Pero si se tiene en cuenta la carta abierta de Einaudi a Rodolfo Benini, publicada en los *Nuovi Studi* hace algún tiempo, se aprecia que la posición de los economistas puros es vacilante e insegura. (C. XXXIII; I. M. S. 268-271; son dos apuntes.)

★

**La filosofía de la práctica y la cultura moderna.** La filosofía de la práctica ha sido un momento de la cultura moderna; en cierta medida ha determinado o fecundado algunas corrientes

\* Cfr. «Ancora intorno al modo di scrivere la storia del dogma economico», en *Riforma Sociale* de mayo-junio de 1932.

\*\* *Critica*, enero de 1931.

tes de ella. El estudio de este hecho, muy importante y significativo, ha sido descuidado, o incluso se ignora, por los llamados ortodoxos, y por la razón siguiente: que la combinación filosófica más destacada se ha producido entre la filosofía de la práctica y determinadas tendencias idealistas, lo cual, para los llamados ortodoxos, esencialmente ligados a la particular corriente de cultura del último cuarto del siglo pasado (positivismo, cientificismo), resulta un contrasentido, si no una astucia de charlatanes (aunque, de todos modos, en el ensayo de Plejánov sobre los *Problemas fundamentales* hay alguna alusión a este hecho, pero sin más que rozarlo y sin intentar ninguna explicación crítica). Por eso parece necesario revalorizar el planteamiento del problema tal como lo intentó Antonio Labriola.

Ha ocurrido esto: la filosofía de la práctica ha sufrido realmente una doble revisión, ha sido subsumida en una doble combinación filosófica. Por una parte, algunos de sus elementos, de un modo explícito o implícito, han sido absorbidos por e incorporados a algunas corrientes idealistas (baste citar a Croce, Gentile, Sorel, el mismo Bergson, el pragmatismo); por otra parte, los llamados ortodoxos, preocupados por encontrar una filosofía que fuera, desde su punto de vista muy estrecho, más amplia que una «simple» interpretación de la historia, han creído ser ortodoxos identificándola fundamentalmente con el materialismo tradicional. Otra corriente ha vuelto al kantismo (y se puede citar, además del profesor vienés Max Adler, a los dos profesores italianos Alfredo Poggi y Adelchi Baratono). Se puede observar, en general, que las corrientes que han intentado combinaciones de la filosofía de la práctica con tendencias idealistas son en su mayor parte de intelectuales «puros», mientras que la que se ha constituido en ortodoxia lo era de personalidades más acentuadamente dadas a la actividad práctica y, por tanto, más vinculadas (con vínculos más o menos extrínsecos) a las grandes masas populares (lo cual, por lo demás, no ha impedido a la mayor parte de ellos el hacer cabriolas de no escasa importancia histórico-política).

Esta distinción tiene un gran alcance. Los intelectuales «puros», como elaboradores de las ideologías más difundidas de las clases dominantes, como *leaders* de los grupos intelectuales de sus respectivos países, tenían que servirse al menos de algunos elementos de la filosofía de la práctica para robustecer sus concepciones y moderar el excesivo filosofismo especulativo con el realismo historicista de la nueva teoría, para suministrar nuevas armas al arsenal del grupo al que estaban ligados. Por otra parte, la tendencia ortodoxa tenía que luchar contra la ideología más difundida en las masas populares, que es

el trascendentalismo religioso, y creyó superarlo sólo con el materialismo más crudo y trivial, que era también él un depósito, no poco importante, del sentido común, mantenido en vida, más de lo que se creía y se cree, por la religión misma, la cual tiene en el pueblo una expresión trivial y baja, supersticiosa y de brujería, en la cual la materia tiene una función nada despreciable.

Labriola se distingue de los unos y de los otros por su afirmación (a decir verdad no siempre inequívoca) de que la filosofía de la práctica es una filosofía independiente y original, que tiene en sí misma los elementos de un desarrollo ulterior para convertirse en una filosofía general partiendo de la interpretación de la historia. Hay que trabajar precisamente en este sentido, desarrollando la posición de Antonio Labriola, que los libros de Rodolfo Mondolfo (por lo que recuerdo, al menos) no parecen desarrollar coherentemente\*.

¿Por qué ha tenido la filosofía de la práctica ese destino de servir como elemento de combinación con sus elementos principales, ya en combinaciones con el idealismo, ya con el materialismo filosófico? El trabajo de investigación tiene que ser inevitablemente complejo y delicado: requiere mucha finura de análisis y mucha sobriedad intelectual. Pues es muy fácil dejarse cautivar por parecidos externos y no ver las semejanzas escondidas y los nexos necesarios, pero disimulados. La identificación de los conceptos que la filosofía de la práctica ha «cedido» a las filosofías tradicionales y mediante las cuales éstas han conseguido algunos momentos de rejuvenecimiento tiene que practicarse con mucha cautela crítica, y significa pura y simplemente una elaboración de la historia de la cultura moderna tras la actividad de los fundadores de la filosofía de la práctica.

No es difícil, evidentemente, registrar las absorciones explícitas, aunque incluso éstas deban analizarse críticamente. Un ejemplo claro es la reducción crociana de la filosofía de la práctica a un canon empírico de investigación histórica, concepto que ha penetrado también entre los católicos (cfr. el libro de monseñor Olgiati) y que ha contribuido a crear la escuela historiográfica económico-jurídica italiana, luego difundida también fuera de Italia. Pero la investigación más difícil y delicada es la

\* No parece que Mondolfo haya abandonado completamente el punto de vista fundamental del positivismo, de alumno de Roberto Ardigò. El libro del discípulo de Mondolfo Diambri Palazzi (presentado con prólogo de Mondolfo), acerca de la *Filosofía di Antonio Labriola*, es un documento de la pobreza de conceptos y directivas de la enseñanza universitaria del mismo Mondolfo.

que busca absorciones «implícitas», no confesadas, ocurridas precisamente porque la filosofía de la práctica ha sido un momento de la cultura moderna, una atmósfera difusa que ha modificado los viejos modos de pensar a través de acciones y reacciones no manifiestas ni inmediatas. El estudio de Sorel tiene un interés especial desde este punto de vista, porque a través de Sorel y de su fortuna pueden sorprenderse muchos indicios significativos; lo mismo puede decirse de Croce. Pero el estudio más importante parece ser el de la filosofía bergsoniana y el pragmatismo, para ver en qué medida algunas de sus posiciones serían inconcebibles sin el eslabón histórico que es la filosofía de la práctica.

Otro aspecto de la cuestión es la enseñanza práctica de ciencia política que la filosofía de la práctica ha impartido a los mismos adversarios que la combatían ásperamente por principio, así como los jesuitas combatían teóricamente a Maquiavelo mientras eran en la práctica sus mejores discípulos. En una *Opinione* publicada por Mario Missiroli en la *Stampa*, de la época en que él era corresponsal en Roma (alrededor de 1925), se dice más o menos que habría que estudiar si en la intimidad de su consciencia los industriales más inteligentes no están convencidos de que la *Economía crítica* ha visto muy bien sus asuntos, y si no se sirven ellos mismos de las enseñanzas así recibidas. Todo eso no sería nada sorprendente, porque si el fundador de la filosofía de la práctica ha analizado exactamente la realidad, no ha hecho sino ordenar racional y coherentemente lo que los agentes históricos de esta realidad sentían y sienten confusamente, cosa de lo cual han conseguido más clara consciencia a raíz de la crítica adversaria.

El otro aspecto de la cuestión es todavía más interesante. ¿Por qué también los llamados ortodoxos han «combinado» la filosofía de la práctica con otras filosofías, y sobre todo con una en vez de con otras? La combinación importante en este caso es la ocurrida con el materialismo tradicional; la combinación con el kantismo no ha tenido sino un éxito muy limitado, y sólo en reducidos grupos intelectuales. Sobre este tema hay que estudiar el ensayo de Rosa<sup>159</sup> acerca de los *Progresos y las detenciones en el desarrollo de la filosofía de la práctica*, en el cual observa que las partes constitutivas de esta filosofía se han desarrollado en medidas diversas, pero siempre según las necesidades de la actividad práctica. De este modo los fundadores de la nueva filosofía se habrían anticipado considerablemente a las necesidades de su tiempo, y hasta del inmediata-

<sup>159</sup> Rosa Luxemburg, *Stillstand und Fortschritt im Marxismus*, 1903.

mente posterior, creando un arsenal de armas que todavía no eran utilizables y que sólo con el paso del tiempo podrían limpiarse para el uso. La explicación es un poco capciosa, porque se limita en gran parte a proponer como explicación el hecho mismo que hay que explicar, puesto en una versión abstracta; pero, de todos modos, tiene también algo de verdad en la que habría que profundizar. Parece que hay que buscar una de las razones históricas en el hecho de que la filosofía de la práctica ha tenido que aliarse con tendencias ajenas para combatir los residuos del mundo precapitalista en las masas populares, especialmente en el terreno religioso.

La filosofía de la práctica tenía dos tareas: combatir las ideologías modernas en su forma más refinada, para poder constituir su propio grupo de intelectuales independientes, y educar a las masas populares, cuya cultura era medieval. Esta segunda tarea, que era fundamental por el carácter de la nueva filosofía, ha absorbido todas las energías, no sólo cuantitativamente, sino también cualitativamente; por razones «didácticas», la nueva filosofía se ha combinado en una forma de cultura que era un poco superior a la media popular (muy baja), pero completamente inadecuada para combatir las ideologías de las clases cultas, mientras que la nueva filosofía había nacido precisamente para superar la manifestación cultural más alta de la época, la filosofía clásica alemana, y para suscitar un grupo de intelectuales propios del nuevo grupo social cuya concepción del mundo era. Por otra parte, la cultura moderna, especialmente la idealista, no consigue elaborar una cultura popular, no consigue dar un contenido moral y científico a sus programas escolares, los cuales quedan en esquemas abstractos y teóricos; sigue siendo la cultura de una reducida aristocracia intelectual, que a veces penetra en la juventud, pero sólo en cuanto se hace política inmediata y ocasional.

Hay que estudiar si esos «frentes» culturales no son una necesidad histórica, y si no se encuentran en la historia pasada frentes análogos, teniendo en cuenta las circunstancias de tiempo y de lugar. El ejemplo clásico anterior a la modernidad es sin duda el del Renacimiento en Italia y la Reforma en los países protestantes. En el volumen *Storia dell'età barocca in Italia*, página 11, Croce escribe: «El movimiento renacentista fue aristocrático, de círculos selectos, y en la misma Italia, que fue su madre y nutricia, no salió de los círculos cortesanos, no penetró en el pueblo, no se hizo costumbre y 'prejuicio' o sea, persuasión y fe colectivas. La reforma, por el contrario, tuvo ciertamente esa eficacia de penetración popular, pero la pagó con el retraso de todo su desarrollo», con una maduración lenta y varias

veces interrumpida de su germen vital». Y en la página 8: «Lutero, como aquellos humanistas, condena la tristeza y celebra la alegría, condena el ocio y manda trabajar; pero, por otra parte, se ve movido a desconfianza y a hostilidad contra las letras y los estudios, de tal modo que Erasmo pudo decir: *ubi-cumque regnat lutheranismus, ibi litterarum est interitus*<sup>100</sup>. Y verdaderamente, aunque no por el efecto único de aquella aversión que le entró a su fundador, el protestantismo alemán fue durante un par de siglos casi estéril en los estudios, en la crítica, en la filosofía. Los reformistas italianos, especialmente los del círculo de Juan de Valdés y sus amigos, unieron, en cambio, sin esfuerzo el humanismo con el misticismo, el culto de los estudios con la austeridad moral. El calvinismo, con su dura concepción de la gracia y su dura disciplina, no favoreció tampoco la investigación científica ni el culto de la belleza, pero, por su interpretación, desarrollo y adaptación del concepto de la gracia y el de la vocación, consiguió promover enérgicamente la vida económica, la producción y el aumento de la riqueza». La reforma luterana y el calvinismo suscitaron un vasto movimiento nacional-popular por el cual se difundieron, y sólo en períodos posteriores produjeron una cultura superior; los reformistas italianos fueron, en cambio, estériles desde el punto de vista de los grandes éxitos históricos. Es verdad que también la Reforma acogió necesariamente en su fase superior los modos del Renacimiento, y como tal se difundió incluso en los países no protestantes, donde no había la suficiente incubación popular; pero la fase de desarrollo popular ha permitido a los países protestantes resistir tenaz y victoriosamente a la cruzada de los ejércitos católicos, y así nació la nación germánica como una de las más vigorosas de la Europa moderna. Francia fue desgarrada por las guerras de religión, con la victoria aparente del catolicismo, pero tuvo una gran reforma popular en el siglo XVIII con la Ilustración, el volterianismo, la Enciclopedia, movimiento que precedió y acompañó a la Revolución de 1789; se trató realmente de una gran reforma intelectual y moral del pueblo francés, más completa que la alemana luterana, porque abarcó también a las grandes masas del campo y porque tuvo un fondo laico acusado e intentó sustituir la religión por una ideología completamente laica representada por el vínculo nacional y patriótico; pero tampoco ella tuvo un florecimiento inmediato de alta cultura, salvo por lo que hace a la ciencia política, en la forma de ciencia positiva del derecho\*.

<sup>100</sup> «Donde reina el luteranismo perecen las letras».

\* Cfr. la comparación hecha por Hegel entre las formas nacionales

Una concepción de la filosofía de la práctica como reforma popular moderna (pues son gente de pensamiento puramente abstracto los que esperan una reforma religiosa en Italia, una nueva edición italiana del calvinismo, como Missiroli y compañía) es lo que acaso entreviera Georges Sorel, un poco (o muy) dispersamente, intelectualísticamente, por una especie de furor jansenista contra las fealdades del parlamentarismo y de los partidos políticos. Sorel ha tomado de Renan el concepto de la necesidad de una reforma intelectual y moral; ha afirmado (en una carta a Missiroli) que a menudo grandes movimientos históricos están representados por una cultura moderna, etc. Pero me parece que esa concepción está implícita en Sorel cuando éste utiliza el cristianismo primitivo como término de comparación, con mucha literatura, ciertamente, pero, sin embargo, con más de un granito de verdad; con referencias mecánicas y a menudo artificiosas, pero, sin embargo, con algún relámpago de intuición profunda.

La filosofía de la práctica presupone todo ese pasado cultural: el Renacimiento, la Reforma, la filosofía alemana y la Revolución francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo que se encuentra en la base de toda la concepción moderna de la vida. La filosofía de la práctica es la coronación de todo ese movimiento de reforma intelectual y moral, dialectizado en el contraste entre cultura popular y cultura superior. Corresponde al nexo Reforma protestante más Revolución francesa; es una filosofía que es también una política, y una política que es también una filosofía. Está todavía atravesando su fase popular: suscitar un grupo de intelectuales independientes no es cosa fácil, requiere un largo proceso, con acciones y reacciones, con adhesiones y disoluciones y nuevas formaciones muy numerosas y complejas; es todavía la concepción de un grupo social subalterno, sin iniciativa histórica, que se amplía constantemente, pero desorganizadamente, sin poder rebasar un cierto grado cualitativo, el cual está siempre más allá de la posesión del Estado, del ejercicio real de la hegemonía sobre la entera sociedad, única situación que permite un cierto equilibrio orgánico en el desarrollo del grupo intelectual. La filosofía de la práctica se ha hecho, también ella, «prejuicio» y «superstición»; tal como hoy se encuentra,

particulares tomadas por la misma cultura en Francia y en Alemania en el período de la Revolución francesa, concepción hegeliana que, a través de una cadena un tanto larga, llevó a los célebres versos de Carducci: «... con opuesta fe / decapitaron, Immanuel Kant a Dios, / Maximilien Robespierre al rey».

es el aspecto popular del historicismo moderno, pero contiene en sí un principio de superación de ese historicismo. En la historia de la cultura, que es mucho más amplia que la historia de la filosofía, cada vez que ha aflorado la cultura popular —porque se estaba atravesando una fase de transformación, y el metal de una nueva clase se iba seleccionando a partir de la ganga popular— se ha tenido un florecimiento de «materialismo»; en el mismo momento, a la inversa, las clases tradicionales se aferraban al espiritualismo. Hegel, a caballo entre la Revolución francesa y la Restauración, ha dialectizado los dos momentos de la vida del pensamiento: el materialismo y el espiritualismo, pero la síntesis fue «un hombre que anda con la cabeza». Los continuadores de Hegel han destruido esa unidad, y así se ha vuelto a los sistemas materialistas, por una parte, y a los espiritualistas, por otra. La filosofía de la práctica ha revivido en su fundador toda esa experiencia de hegelianismo, feuerbachismo, materialismo francés, para reconstruir la síntesis de la unidad dialéctica: «el hombre que anda con las piernas». El desgarramiento sufrido por el hegelianismo se ha repetido en la filosofía de la práctica, o sea, se ha vuelto de la unidad dialéctica al materialismo filosófico, mientras, por otra parte, la cultura superior idealista moderna intentaba incorporarse los elementos de la filosofía de la práctica que le eran indispensables para dar con algún nuevo elixir.

«Políticamente» la concepción materialista está cerca del pueblo, del sentido común; está íntimamente relacionada con muchas creencias y muchos prejuicios, y con casi todas las supersticiones populares (hechicería, espíritus, etc.). Esto puede apreciarse en el catolicismo popular, y especialmente en la ortodoxia bizantina. La religión popular es crasamente materialista, pero la religión oficial de los intelectuales intenta impedir que se formen dos religiones distintas, dos estratos separados, para no separarse de las masas, para no convertirse también oficialmente en lo que realmente es: una ideología de grupos reducidos. Pero desde este punto de vista no hay que confundir la actitud de la filosofía de la práctica con la del catolicismo. Mientras que aquella mantiene un contacto dinámico y tiende a levantar constantemente nuevos estratos de masa a una vida cultural superior, el otro tiende a mantener un contacto puramente mecánico, una unidad exterior especialmente basada en la liturgia y en el culto más materialmente sugestivo para las grandes muchedumbres. Muchos intentos heréticos han sido manifestaciones de fuerzas populares deseosas de reformar la Iglesia y acercarla al pueblo mediante la elevación de éste. La Iglesia ha reaccionado a menudo de forma muy violenta, ha

creado la Compañía de Jesús, se ha acorazado con las decisiones del Concilio de Trento, aunque al mismo tiempo ha organizado un maravilloso mecanismo de selección «democrática» de sus intelectuales, pero como individuos aislados, no como expresión representativa de grupos populares.

En la historia de los desarrollos culturales hay que tener particularmente en cuenta la organización de la cultura y del personal en el cual esa organización toma forma concreta. En el volumen de G. De Ruggiero, *Rinascimento e Riforma*, se puede ver cuál fue la actitud de muchísimos intelectuales, con Erasmo en cabeza: se doblegaron ante las persecuciones y las hogueras. Por eso el portador de la Reforma ha sido el pueblo alemán mismo en su conjunto, como pueblo indistinto, no los intelectuales. Precisamente esa deserción de los intelectuales ante el enemigo explica la «esterilidad» de la Reforma en la esfera inmediata de la cultura superior, hasta que la masa popular, que le fue fiel, permitió seleccionar a partir de ella un nuevo grupo de intelectuales que culmina en la filosofía clásica.

Algo parecido ha ocurrido hasta ahora en la filosofía de la práctica; los grandes intelectuales formados en su terreno, aparte de ser poco numerosos, no estaban vinculados con el pueblo, no desembocaron en el pueblo, sino que fueron expresión de las clases intermedias tradicionales, a las cuales volvieron en los momentos de grandes «inflexiones» históricas; otros se quedaron, pero sometieron la nueva concepción a una revisión sistemática, en vez de procurarles un desarrollo autónomo. La afirmación de que la filosofía de la práctica es una concepción nueva, independiente, original, aun siendo un momento del desarrollo histórico mundial, es la afirmación de la independencia y la originalidad de una nueva cultura en incubación que se desarrollará con el desarrollo de las relaciones sociales. Lo que en cada caso existe es una combinación variable de lo viejo y lo nuevo, un equilibrio momentáneo de las relaciones culturales correspondientes al equilibrio de las relaciones sociales. Sólo después de la creación del Estado se impone el problema cultural con toda la complejidad que le es propia, y tiende a una solución coherente. En cualquier caso, la actitud anterior a la formación estatal tiene que ser crítico-polémica y nunca dogmática, tiene que ser una actitud romántica, pero de un romanticismo que aspire conscientemente a su serena claridad.

Nota I. Estudiar el período de la Restauración como período de elaboración de todas las doctrinas historicistas modernas, incluida la filosofía de la práctica, que es su coronación y que, por lo demás, se elaboró precisamente en vísperas del 48, cuando la Restauración se hundía por todos lados y se rompía el pacto de la Santa Alianza.

Es sabido que la restauración es sólo una expresión metafórica; en realidad, no hubo restauración efectiva del *ancien régime*, sino sólo una nueva ordenación de fuerzas, en la cual se limitaron y codificaron las conquistas revolucionarias de las clases medias. El rey en Francia y el Papa en Roma se convirtieron en jefes de los respectivos partidos, y no volvieron a ser representantes indiscutidos de Francia o de la cristiandad. La posición del Papa fue la más resquebrajada, y entonces empieza la formación de organismos permanentes de «católicos militantes» que tras varias etapas intermedias —1848-49, 1861 (cuando se produjo la primera disgregación del Estado pontificio con la anexión de las Legaciones de la Emilia), 1870 y la posguerra— se convertirán en la potente organización de la Acción Católica, potente, pero en posición defensiva. Las teorías historicistas de la Restauración se oponen a las ideologías dieciochescas, abstractas y utópicas, que siguen viviendo como filosofía, ética y política proletarias, difundidas especialmente en Francia, hasta 1870. La filosofía de la práctica se opone a todas esas concepciones dieciochescas-populares como filosofía de masa, en todas sus formas, desde las más infantiles hasta la de Proudhon, el cual tiene algún injerto de historicismo conservador y podría llamarse el Gioberti francés, pero de las clases populares, por el retraso de la historia italiana respecto de la francesa, tal como se presenta en el período de 1848. Mientras que los historicistas conservadores, teóricos de lo viejo, están bien situados para criticar el carácter utópico de las ideologías jacobinas momificadas, los filósofos de la práctica están mejor situados para apreciar el valor histórico real y no abstracto que tuvo el jacobinismo como elemento creador de la nueva nación francesa, o sea, como hecho de actividad delimitada en determinadas circunstancias, no ideologizado, y para apreciar la tarea histórica de esos mismos conservadores, que en realidad eran hijos avergonzados de los jacobinos, que maldecían sus excesos mientras administraban cuidadosamente su herencia. La filosofía de la práctica no pretendía sólo explicar y justificar todo el pasado, sino explicar y justificar históricamente también su misma existencia, o sea: era el máximo «historicismo», la liberación total de todo «ideologismo» abstracto, la conquista real del mundo histórico, el comienzo de una nueva civilización. (C. XXII; I. M. S. 81-89: es apunte completo: no hay nota II.)



**La tendencia a disminuir al adversario.** Es sin más un documento de la inferioridad del que la tiene; se tiende infantilmente a disminuir rabiosamente al adversario para poder creer que se le vencerá sin ninguna duda. Por eso hay oscuramente en esa tendencia un juicio acerca de la propia incapacidad y debilidad (que quiere animarse), y hasta podría reconocerse en ella un conato de autocrítica (que se avergüenza de sí misma, que tiene miedo de manifestarse explícitamente y con coherencia sistemática). Se cree en la «voluntad de creer» como condición de la victoria, lo cual no sería erróneo si no se concibiera

mecánicamente, convirtiéndose en un autoengaño (cuando contiene una indebida confusión entre masas y jefes y rebaja la función del jefe al nivel del seguidor más atrasado y sin luces; en el momento de la acción el jefe puede intentar infundir en los seguidores la convicción de que el adversario será derrotado sin ninguna duda, pero él mismo tiene que hacerse un juicio más exacto, y calcular todas las posibilidades, incluso las más pesimistas). Un elemento de esta tendencia es de la naturaleza del opio: es, efectivamente, propio de débiles el abandonarse a las fantasías, el soñar con los ojos abiertos que los propios deseos son la realidad, que todo se desarrolló según los deseos de uno. Por eso se atribuyen a una parte la incapacidad, la estupidez, la barbarie, la cobardía, etc., y a la otra las dotes más altas del carácter y de la inteligencia: la lucha no puede ser dudosa, y ya parece que se tenga la victoria en la mano. Pero esa lucha es soñada, y vencida en sueños. Otro aspecto de esta tendencia consiste en ver las cosas como en la pintura histórica de las estampas populares, en los momentos culminantes de alta epicidad. En la realidad, se empieza a actuar por donde se empieza, las dificultades resultan inmediatamente graves porque no se ha pensado nunca concretamente en ellas, y como siempre hay que empezar por cosas pequeñas (pues, por regla general, las cosas grandes son conjuntos de cosas pequeñas), la «cosa pequeña» se desprecia: es mejor seguir soñando y retrasar la acción hasta el momento de la «gran cosa». La función de centinela es molesta, pesada, agotadora; ¿por qué «desperdiciar» así la personalidad humana, en vez de reservarla para la hora grande del heroísmo?, etc. No se tiene en cuenta que si el adversario te está dominando mientras tú lo disminuyes, reconoces ser dominado por uno al que consideras inferior: pero entonces, ¿cómo es que ha conseguido dominarte? ¿Cómo es que te ha vencido y ha sido superior a ti precisamente en aquel instante decisivo que tenía que dar la medida de tu superioridad y de su inferioridad? No hay duda: algún diablo anda por en medio. Pues bien: aprende a conseguir que el diablo se ponga de tu parte.

Una asociación literaria: en el capítulo XIV de la segunda parte del *Quijote* el Caballero de los Espejos sostiene que ha vencido a Don Quijote: «Y héchole confesar que es más hermosa mi Casilda que su Dulcinea, y en sólo este vencimiento hago cuenta que he vencido a todos los caballeros del mundo, porque el tal Don Quijote que digo los ha vencido a todos, y habiéndole yo vencido a él, su gloria, su fama y su honra se ha transferido y pasado a mi persona,

Y tanto el vencedor es más honrado,  
cuanto más el vencido es reputado.

así, que ya corren por mi cuenta y son más las innumerables hazañas del ya referido Don Quijote»<sup>161</sup>. (C. XXII; PP 6-8.)

✱

**La religión, la lotería y el opio de la miseria.** En las *Conversazioni critiche* (serie II, págs. 300-301), Croce busca la fuente del *Paese di Cuccagna*, de Matilde Serao, y la encuentra en un pensamiento de Balzac. En la narración *La rabouilleuse*, escrita en 1841, y luego titulada *Un ménage de garçon*, al hablar de madame Descoings, que jugaba desde hacía veintiún años un número suyo célebre, el «sociólogo y filósofo novelista» observa: «*Cette passion, si universellement condamnée, n'a jamais été étudiée. Personne n'y a vu l'opium de la misère. La loterie, la plus puissante fée du monde, ne développerait-elle pas des espérances magiques? Le coup de roulette qui faisait voir aux joueurs des masses d'or et de jouissances ne durait que ce que dure un éclair: tandis que la loterie donnait cinq jours d'existence à ce magnifique éclair. Quelle est aujourd'hui la puissance sociale qui peut, pour quarante sous, vous rendre heureux pendant cinq jours et vous livrer idéalement tous les bonheurs de la civilisation?*»

Croce había observado ya (en el ensayo sobre la Serao, *Letteratura della nuova Italia*, III, pág. 51) que el *Paese di Cuccagna* (1890) tenía su origen en un párrafo de otro libro de la Serao, *Il ventre di Napoli* (1884), en el cual «se ilumina el juego de la lotería como 'el gran sueño de felicidad' que el pueblo napolitano 'repite cada semana', viviendo 'durante seis días en una creciente esperanza, que le invade, se extiende, se sale de los límites de la vida real'; el sueño 'en el que están todas las cosas de que carece, una casa limpia, aire sano y fresco, un hermoso rayo de sol cálido en el suelo, una cama blanca y alta, una cómoda brillante, macarrones y carne cada día, y el litro de vino blanco, y la cuna para el niño, y la ropa blanca para la mujer, y el sombrero nuevo para el marido'».

El párrafo de Balzac podría relacionarse también con la expresión «opio del pueblo», utilizada en la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho*, publicada en 1844 y cuyo autor<sup>162</sup> fue

un gran admirador de Balzac. «Tenía tal admiración por Balzac que se proponía escribir un ensayo crítico sobre la *Comedia humana*», escribe Lafargue en sus recuerdos de Carlos Marx publicados en la conocida antología de Riazanov (pág. 114 de la edición francesa). En estos últimos tiempos (tal vez en 1931) se ha publicado una carta inédita de Engels<sup>163</sup>, en la que se habla largamente de Balzac y de la importancia cultural que se le debe reconocer.

Es probable que el paso de la expresión «opio de la miseria», usada por Balzac para la lotería, a la expresión «opio del pueblo» para la religión se haya visto ayudado por una reflexión acerca del *pari* de Pascal, que relaciona la religión con los juegos de azar y con las apuestas. Hay que recordar que precisamente en 1843 Víctor Cousin identificó el manuscrito auténtico de las *Pensées*, de Pascal, que habían sido impresas por vez primera en 1679 por sus amigos de Port-Royal, muy incorrectamente, y fueron reeditadas en 1844 por el editor Faugère partiendo del manuscrito indicado por Cousin. Las *Pensées*, en las que Pascal desarrolla su argumento del *pari*, son fragmentos de una *Apologie de la religion chrétienne* que no llegó a terminar.

He aquí la línea del pensamiento de Pascal (según G. Lanson, *Histoire de la littérature française*, 19ème ed., pág. 464): «*Les hommes ont mépris pour la religion, ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela, il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison; ensuite, qu'elle est vénérable, en donner respect; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie, et puis montrer qu'elle est vraie*». Tras el discurso contra la indiferencia de los ateos, que sirve como introducción general a la obra, Pascal exponía su tesis de la impotencia de la razón, incapaz de saberlo todo y de saber algo con certeza, reducida a juzgar por las apariencias que ofrece el ambiente de las cosas. La fe es un medio superior de conocimiento: se ejerce más allá de los límites a los cuales puede llegar la razón. Pero, aunque así no fuera, aunque no hubiera medio alguno para llegar a Dios, ni por la razón ni por ninguna otra vía, en la absoluta imposibilidad de saber, habría que obrar, de todos modos, como si se supiera. Porque, según el cálculo de probabilidades, es ventajoso apostar a que la religión es verdadera, y ordenar la vida como si lo fuera. Viviendo cristianamente se arriesga infinitamente poco, unos pocos años de mezclados placeres (*plaisirs mêlés*), para ganar lo infinito, el goce eterno.

<sup>161</sup> Gramsci cita en castellano.

<sup>162</sup> Karl Marx.

<sup>163</sup> La carta de Engels a miss Harkness, 1888.

Hay que tener en cuenta que Pascal ha sido muy fino al dar forma literaria, justificación lógica y prestigio moral a esa argumentación de la apuesta, que en realidad es un modo de pensar muy corriente acerca de la religión, pero un modo de pensar que «se avergüenza de sí mismo» porque, al mismo tiempo que satisface, parece indigno y bajo. Pascal se ha enfrentado con la «vergüenza» (si así puede decirse, pues acaso la argumentación del *pari*, hoy popular en formas populares, proceda del libro de Pascal y no haya sido conocida antes) y ha intentado dar dignidad y justificación al modo de pensar popular.

Muchas veces se oye decir: «¿Qué pierdes por ir a la iglesia, por creer en Dios? Si no existe, paciencia; pero si existe, te será muy útil haber creído en él», etc. Este modo de pensar, incluso en la forma pascaliana del *pari*, tiene un algo de volteriano, y recuerda la frase de Heine, que decía más o menos: «¿Quién sabe si Nuestro Señor no nos prepara una agradable sorpresa para después de la muerte?» \*

De un artículo de Arturo Marescalchi, titulado «Durare! Anche nella bachicoltura», en el *Corriere della Sera* del 24 de abril de 1932: «Por cada media onza de semilla cultivada se puede concurrir a premios que, desde una cifra modesta (hay 400 premios de 1.000 liras), llegan a varios de 10 a 20.000 liras, y a cinco que llegan de las 25.000 a las 250.000 liras. En el pueblo italiano está siempre vivo el deseo de probar fortuna; hoy día aún, en el campo no hay quién se abstenga de la 'pesca' ni de comprar números de las tómbolas. Aquí se tendrá gratis el billete que permite probar la suerte».

Hay, por lo demás, una estrecha relación entre la lotería y la religión: el ganar muestra que se es «elegido», que se ha tenido una gracia particular de un santo o de la Virgen. Se podría trazar una comparación entre la concepción activista de la gracia entre los protestantes, que ha dado la forma moral al espíritu de empresa capitalista, y la concepción pasiva y pícara de la gracia propia del bajo pueblo católico. Observar la función que tiene Irlanda en la reintroducción de la lotería en los países anglosajones, y las protestas de los periódicos que representan el espíritu de la Reforma, como el *Manchester Guardian*.

También habrá que ver si en el título y en el tratamiento de sus *Paraísos artificiales* Baudelaire se ha inspirado en la ex-

\* Ver cómo los estudiosos de Pascal explican y justifican moralmente el argumento del *pari*. Debe haber un estudio de Pietro Paolo Trompeo en el volumen *Rilegature gianseniste*, en el cual se habla del argumento del *pari* respecto de Manzoni. También habrá que ver el estudio de Ruffini sobre Manzoni religioso.

presión «opio del pueblo»: la fórmula le habría podido llegar indirectamente por la literatura política y periodística. No me parece probable (sin poder excluirlo) que existiera ya antes del libro de Balzac una manera de decir que presentara el opio y los demás estupefacientes y narcóticos como medios para disfrutar de un paraíso artificial. (Hay que recordar, por otra parte, que Baudelaire tuvo hasta 1848 cierta actividad práctica, fue director de semanarios políticos e intervino activamente en los acontecimientos de París de 1848.) (C. XXII; M. 288-291.)

\*

**Filosofía de la práctica y «economicismo histórico».** Confusión entre los dos conceptos. Pero hay que plantear el siguiente problema: ¿qué importancia hay que reconocer al «economicismo» en el desarrollo de los métodos de investigación historiográfica, admitiendo que el economicismo no puede confundirse con la filosofía de la práctica? Es indudable que un grupo de financieros que tengan intereses en un país determinado pueden guiar la política de ese país, llevarlo a una guerra o alejarlo de ella; pero la averiguación de ese hecho no es «filosofía de la práctica», sino «economicismo histórico», o sea, afirmación de que «inmediatamente», como «ocasión», los hechos han sido influidos por determinados intereses de grupo, etc. También es verdad que el «olor del petróleo» puede atraer males considerables sobre un país, etc. Pero esas afirmaciones, incluso una vez controladas, probadas, etc., siguen sin ser filosofía de la práctica; aún más: pueden ser aceptadas y formuladas por alguien que rechace *in toto* la filosofía de la práctica. Se puede decir que el factor económico (entendido en el sentido inmediato y judaico del economicismo histórico) no es sino uno de tantos modos de presentarse el proceso histórico más profundo (factor de raza, religión, etc.), mientras que lo que la filosofía de la práctica quiere explicar es ese proceso más profundo, y precisamente por ello es una filosofía, una «antropología», y no simplemente un canon de investigación histórica. (C. IV; PP 183-184.)

\*

**Cantidad y cualidad.** En el mundo de la producción eso significa simplemente «barato» y «caro», o sea, satisfacción o insatisfacción de las necesidades elementales de las clases populares y tendencia a elevar o a deprimir su nivel de vida; todo lo demás es simple folletón ideológico, cuya primera entrega ha sido escrita por Guglielmo Ferrero. En una empresa-nación

que tiene a disposición mucha mano de obra y pocas materias primas (lo cual es discutible, porque toda nación-empresa se «crea» su propia materia prima) el lema «calidad» no significa más que la voluntad de utilizar mucho trabajo sobre poca materia, perfeccionando el producto hasta el extremo: o sea, la voluntad de especializarse para un mercado de lujo. Pero ¿es eso posible para una entera nación muy poblada? Donde existe mucha materia prima son posibles las dos orientaciones, la cualitativa y la cuantitativa, mientras que esa elección no se da en los llamados países pobres. La producción cuantitativa puede ser también cualitativa, o sea, competir con la industria puramente cualitativa en la parte de las clases consumidoras de objetos «distinguidos» que no es tradicionalista porque se ha formado recientemente.

Esas observaciones son válidas si se acepta el criterio de la «calidad» tal como se formula corrientemente, el cual no es un criterio racional; en realidad, no se puede hablar de «calidad» más que a propósito de las obras de arte individuales y no reproducibles; todo lo reproducible cae dentro de la categoría de la «cantidad» y se puede fabricar en serie.

Se puede observar, además: ¿qué industria suministrará los objetos de consumo de las clases pobres si una nación se especializa en la producción «cualitativa»? ¿Se producirá una situación de división internacional del trabajo? Todo esto no es más que una fórmula de literatos parásitos y de políticos cuya demagogia consiste en levantar castillos en el aire. La cualidad debería atribuirse a los hombres, no a las cosas, y la cualidad humana se alza y se afina en la medida en que el hombre satisface un mayor número de necesidades y se hace, por tanto, independiente de ellas. El precio caro del pan, debido a la voluntad de mantener vinculada a una actividad determinada una cantidad mayor de personas, lleva a la desnutrición. La política de la calidad determina casi siempre su contrario: una cantidad descalificada. (C. V.; M. 335.)

★

**Acciones, obligaciones, títulos del Estado.** ¿Qué cambio radical producirá en la orientación del ahorro pequeño y medio la actual depresión económica si, como parece probable, se prolonga todavía por algún tiempo? Se puede observar que la caída del mercado de las acciones ha determinado un desmedido desplazamiento de riqueza y un fenómeno de expropiación «simultánea» del ahorro de amplísimas zonas de la población, más o menos en todas partes, pero especialmente en América; de este modo los procesos morbosos que habían ocurrido a causa

de la inflación a principios de la posguerra se han renovado en toda una serie de países y se han presentado también en aquellos que no habían conocido la inflación en el período anterior. El sistema que el gobierno italiano ha intensificado en estos años (continuando una tradición ya existente, aunque a menor escala) parece el más razonable y orgánico, por lo menos para un grupo de países; pero ¿qué consecuencias va a tener? Diferencia entre acciones comunes y acciones privilegiadas, entre éstas y las obligaciones, y entre acciones y obligaciones del mercado libre y obligaciones o títulos del Estado. La masa de ahorradores intenta deshacerse por completo de las acciones de toda clase, desvalorizadas de un modo inaudito, y prefiere las obligaciones a las acciones, pero, sobre todo, prefiere los títulos del Estado a cualquier otra forma de inversión. Se puede decir que la masa de los ahorradores quiere romper toda vinculación directa con el conjunto del sistema capitalista privado, pero no retira su confianza al Estado: quiere participar en la actividad económica, pero a través del Estado, que ha de garantizarle un interés módico, pero seguro. El Estado queda así promovido a una función de primer orden en el sistema capitalista, como empresa (*holding* estatal) que concentra el ahorro que se pone a la disposición de la industria y de la actividad privada, y como inversor a medio y largo plazo (creación italiana de los varios Institutos de Crédito mobiliario, de reconstrucción industrial, etcétera; transformación de la Banca comercial, consolidación de las Cajas de ahorro, creación de nuevas formas en el ahorro postal, etc.). Pero, una vez asumida esta función por necesidades económicas inevitables, ¿puede el Estado desinteresarse de la organización de la producción y el cambio, dejarla, como antes, a la iniciativa de la concurrencia y a la iniciativa privada? Si ocurriera eso, la desconfianza que hoy afecta a la industria y al comercio privados afectaría también al Estado; la formación de una situación que obligara al Estado a desvalorizar sus títulos (mediante la inflación o de otra forma), como han perdido valor las acciones privadas, sería catastrófica para el conjunto de la organización económico-social. Así el Estado se ve necesariamente llevado a intervenir para controlar si las inversiones realizadas por su trámite son bien administradas, y así se entiende un aspecto, al menos, de las discusiones teóricas acerca del régimen corporativo. Pero el puro control no es suficiente. No se trata sólo, en efecto, de conservar el aparato productivo tal como éste es en un momento dado; se trata, además, de reorganizarlo para desarrollarlo paralelamente con el aumento de la población y de las necesidades colectivas. Precisamente en estos desarrollos necesarios se encuentra el riesgo mayor de

la iniciativa privada y tendría que ser mayor la intervención estatal, tampoco ella, por lo demás, carente de peligros, sino muy al contrario.

Se alude a estos elementos por ser los más orgánicos y esenciales, pero hay también otros más que llevan a la intervención estatal, o la justifican teóricamente: la agravación de los regímenes aduaneros y de las tendencias autárquicas, los premios, el *dumping*, las operaciones de salvamento de las grandes empresas a punto de quiebra o en peligro; en sustancia, y como ya se ha dicho, la «nacionalización de las pérdidas y de los déficits industriales», etc.

Si el Estado se propusiera imponer una dirección económica por la cual la producción del ahorro dejara de ser «función» de una clase parasitaria y se convirtiera en función del mismo organismo productivo, esos desarrollos hipotéticos serían progresivos, podrían situarse en un amplio proyecto de racionalización integral: para ello habría que promover una reforma agraria (con abolición de la renta de la tierra como renta de una clase no trabajadora, y con incorporación de ésta al organismo productivo, como ahorro colectivo que dedicar a la reconstrucción y a ulteriores progresos) y una reforma industrial, para reconducir todas las rentas a necesidades funcionales técnico-industriales, y no ya a consecuencias jurídicas del puro derecho de propiedad.

De ese complejo de exigencias, no siempre confesas, nace la justificación histórica de las llamadas tendencias corporativas, las cuales se manifiestan principalmente como exaltación del Estado en general, concebido como algo absoluto, junto con la desconfianza y la aversión por las formas tradicionales del capitalismo. La ulterior consecuencia es que, teóricamente, el Estado parece tener su base político-social en la «gente modesta» y en los intelectuales, cuando en realidad su estructura sigue siendo plutocrática y resulta imposible romper los vínculos con el gran capital financiero; por lo demás, el Estado mismo se convierte en el más grande organismo plutocrático, en la *holding* de las grandes masas de ahorro de los pequeños capitalistas. (El Estado de los jesuitas en el Paraguay podría recordarse útilmente como modelo de muchas tendencias contemporáneas.) No es, por otra parte, nada contradictoria la existencia de un Estado que se base a la vez políticamente en la plutocracia y en el hombre de la calle, como lo prueba un país ejemplar, Francia, donde precisamente no se comprendería el dominio del capital financiero sin la base política de una democracia de rentistas pequeño-burgueses y campesinos. Pero Francia, por razones complejas, tiene todavía una composición social

bastante sana, pues cuenta con una ancha base de pequeña y media propiedad cultivadora. En otros países, en cambio, los ahorradores están fuera del mundo de la producción y del trabajo; el ahorro es en ellos demasiado caro «socialmente», porque se obtiene mediante un nivel de vida demasiado bajo de los trabajadores industriales, y especialmente de los del campo. Si la nueva estructura del crédito consolidara esa situación, se tendría en realidad un empeoramiento: si el ahorro parasitario, gracias a la garantía estatal, no tuviera ya que correr ni los riesgos generales del mercado normal, la propiedad parasitaria de la tierra se robustecería y, por otra parte, las obligaciones industriales, con un dividendo legal, gravarían aún más aplastantemente el trabajo. (C. V.; M. 340-342.)

★

**Racionalización de la producción y del trabajo.** La tendencia de Leone Davidovi<sup>164</sup> estaba íntimamente relacionada con esta serie de problemas, y me parece que esa relación no se ha puesto suficientemente de manifiesto. El contenido esencial de su tendencia consistía, desde este punto de vista, en una voluntad «demasiado» resuelta (y, por tanto, no racionalizada) de conceder la supremacía en la vida nacional a la industria y a los métodos industriales, acelerar con medios coactivos externos la disciplina y el orden de la producción, adecuar las costumbres a las necesidades del trabajo. Dado el planteamiento general de todos los problemas relacionados con su tendencia, ésta tenía que desembocar necesariamente en una forma de bonapartismo: de aquí la necesidad inexorable de aplastar su tendencia. Sus preocupaciones eran justas, pero sus soluciones prácticas eran profundamente equivocadas; en este desequilibrio entre su teoría y su práctica arraigaba el peligro, peligro, por lo demás, manifiesto ya antes, en 1921. El principio de la coacción directa e indirecta en la ordenación de la producción y del trabajo es justo, pero la forma que tomó era equivocada; el modelo militar se había convertido en él en un prejuicio funesto, y los ejércitos del trabajo fueron un fracaso. Interés de Leone Davidovi por el norteamericanismo; sus artículos, sus encuestas acerca del *byt* y de la literatura; estas actividades eran menos inconexas entre sí de lo que podía parecer, porque los nuevos métodos de trabajo son inseparables de un determinado modo de vivir, de pensar y de sentir la vida; no es posible obtener éxitos en un campo sin conseguir resultados tangibles

<sup>164</sup> Trotski.

en el otro. En América la racionalización del trabajo y el prohibicionismo son cosas indudablemente relacionadas: las encuestas de los industriales sobre la vida íntima de los obreros, los servicios de inspección creados por algunas empresas para controlar la «moralidad» de los obreros, son necesidades del nuevo método de trabajo. El que se burle de esas iniciativas (incluso de las fracasadas) y no vean en ellas más que una hipócrita manifestación de «puritanismo», se niega toda posibilidad de comprender la importancia, la significación y el alcance objetivo del fenómeno norteamericano, que es, *entre otras cosas*, el mayor esfuerzo colectivo realizado hasta ahora por crear, con rapidez inaudita y con una consciencia de los fines jamás vista en la historia, un nuevo tipo de trabajador y de hombre. La expresión «consciencia de los fines» puede parecer por lo menos irónica al que recuerde la frase de Taylor acerca del «gorila amaestrado». Efectivamente, Taylor expresa con cinismo brutal la finalidad de la sociedad norteamericana: desarrollar en el trabajador, en un grado máximo, las actitudes maquinales y automáticas, destruir el viejo nexo psico-físico del trabajo profesional calificado que exigía una cierta participación activa de la inteligencia, de la fantasía, de la iniciativa del trabajador, y reducir las operaciones productivas al mero aspecto físico, maquinal. Pero, en realidad, no se trata de novedades originales, sino sólo de la fase más reciente de un largo proceso que ha empezado con el nacimiento del industrialismo mismo, fase que es, simplemente, más intensa que las anteriores, y que se manifiesta con formas más brutales, pero que será superada ella misma con la creación de un nuevo nexo psico-físico de tipo diferente del de los anteriores y, sin duda, superior a ellos. Ocurrirá inevitablemente una selección forzada: una parte de la vieja clase trabajadora será despiadadamente eliminada del mundo del trabajo, y tal vez incluso del mundo *tout court*.

Desde este punto de vista hay que estudiar las iniciativas «puritanas» de los industriales norteamericanos tipo Ford. Es verdad que no se preocupan por la «humanidad» y la «espiritualidad» del trabajador, cosas que ellos aplastan sin más. Esa «humanidad y espiritualidad» no puede realizarse más que en el mundo de la producción y del trabajo, en la «creación» productiva; era máxima en la artesanía, en el «demiurgo», cuando la personalidad del trabajador se reflejaba entera en el objetivo creado, cuando todavía era muy sólido el vínculo entre el arte y el trabajo. Pero el nuevo industrialismo lucha precisamente contra ese «humanismo». Las iniciativas «puritanas» no tienen más finalidad que la de conservar, fuera del trabajo, cierto equilibrio psico-físico que impida el colapso fisiológico del trabajador, ex-

primido por el nuevo método de producción. Ese equilibrio no puede ser sino meramente externo y mecánico, pero podrá hacerse interior el día que sea propuesto por el trabajador mismo, no impuesto al trabajador desde fuera, sino por una nueva forma de sociedad, con medios adecuados y originales. El industrial norteamericano se preocupa por mantener la continuidad de la eficacia física del trabajador, de su eficacia muscular y nerviosa: es interés suyo el contar con un personal estable, homogeneizado permanentemente, porque también el complejo humano (el trabajador colectivo) de una empresa es una máquina que no debe desmontarse demasiado a menudo y que no puede renovarse en sus piezas singulares sin ingentes pérdidas.

El llamado salario alto es un elemento dimanante de esa necesidad: es el instrumento adecuado para seleccionar un personal coherente con el sistema de producción y de trabajo, y para mantenerlo de modo estable. Pero el salario alto tiene dos filos: hace falta que el trabajador gaste «racionalmente» los dineros más abundantes, para mantener, renovar y, si es posible, aumentar su eficacia muscular y nerviosa, no para destruirla o lesionarla. Y entonces aparece la lucha contra el alcohol, que es el agente de destrucción más peligroso de las fuerzas de trabajo; esa lucha se hace entonces función estatal. Es posible que también otras luchas «puritanas» lleguen a ser función del Estado, si la iniciativa privada de los industriales resulta insuficiente o si se desencadena una crisis de moralidad demasiado profunda y amplia en las masas trabajadoras, lo cual podría ocurrir como consecuencia de una crisis larga y amplia de paro.

Relacionada con la del alcohol está la cuestión sexual: el abuso y la irregularidad de las funciones sexuales es, después del alcoholismo, el enemigo más peligroso de las energías nerviosas, y es observación común que el trabajo «obsesivo» provoca la depravación alcohólica y la sexual. Los intentos de Ford de intervenir, con un cuerpo de inspectores, en la vida privada de sus empleados, y de controlar cómo gastaban el salario y cómo vivían, es un indicio de estas tendencias todavía «privadas» o latentes, pero que pueden convertirse, llegado el momento, en ideología estatal, insertándose en el puritanismo tradicional, o sea, presentándose como un renacimiento de la moral de los pioneros, del «verdadero» norteamericanismo, etc. El hecho más notable del fenómeno norteamericano respecto de estas manifestaciones es la separación, que ya se ha formado, y que irá acentuándose, entre la moralidad-costumbre de los trabajadores y la de los demás estratos de la población.

El prohibicionismo ha dado ya un ejemplo de esa separación. ¿Quién consumía el alcohol introducido de contrabando en los

Estados Unidos? El alcohol se había convertido en una mercancía de gran lujo, de modo que ni los salarios más altos podían permitir su consumo a las amplias capas de las masas trabajadoras: el que trabaja asalariado, con un horario fijo, no tiene tiempo para dedicarse a buscar alcohol, ni para dedicarlo al deporte, ni para dedicarlo a eludir las leyes. La misma observación se puede hacer a propósito de la sexualidad. La «caza de la mujer» exige demasiados *loisirs*; en el obrero de tipo nuevo se va a repetir lo que de otra forma ocurre en los pueblos campesinos. La relativa fijeza de las uniones matrimoniales está íntimamente relacionada con el sistema de trabajo en los campos. El campesino que vuelve a casa por la noche después de una larga jornada de fatiga quiere la *Venerem facilem parabilem* que de Horacio: no está capacitado para hacer la corte a mujeres de fortuna; quiere a su mujer, segura, indefectible, que no tendrá caprichos y no pretenderá que él interprete la comedia de la seducción y el estupro para ser poseída. Así la función sexual parece mecanizarse, pero en realidad no se trata de eso, sino del nacimiento de una nueva forma de unión sexual sin los colores «cegados» de los oropeles románticos, característicos del pequeño burgués y del *bohémien* parásito. Resulta claro que el nuevo industrialismo exige la monogamia, quiere que el hombre-trabajador no despilfarre la energía nerviosa en la búsqueda desordenada y excitante de la satisfacción sexual ocasional: el obrero que se presenta al trabajo después de una noche de «lío» no es un buen trabajador; la exaltación pasional no puede armonizarse con los movimientos cronometrados de los gestos productivos requeridos por los automatismos más perfectos. Este complejo de compresiones y coerciones directas e indirectas ejercitadas sobre la masa tendrá, sin duda, resultados, y así surgirá una nueva forma de unión sexual en la cual la monogamia y la estabilidad relativa serán probablemente los rasgos característicos y fundamentales.

Sería interesante conocer los resultados estadísticos de los fenómenos de desviación de las costumbres sexuales oficialmente publicadas en los Estados Unidos y analizados por grupos sociales: en general se comprobará que los divorcios son especialmente numerosos en las clases superiores. Esta separación entre la moralidad de las masas trabajadoras y la de elementos cada vez más numerosos de las clases dirigentes de los Estados Unidos parece ser uno de los fenómenos más interesantes y más cargados de consecuencias. Hasta hace poco tiempo el pueblo norteamericano era un pueblo de trabajadores: la «vocación laboriosa» no era un rasgo inherente sólo a las clases obreras, sino una cualidad específica también de las clases dirigentes. El

hecho de que un millonario siguiera prácticamente activo hasta que la enfermedad o la vejez le obligaban al reposo, y el hecho de que su actividad ocupara un número de horas muy notable de su jornada, era uno de los fenómenos típicamente norteamericanos, la norteamericana más extravagante para el europeo medio. Se ha observado ya que esta diferencia entre norteamericanos y europeos se debe a la falta de «tradición» de los Estados Unidos en cuanto tradición significa también residuo pasivo de todas las formas sociales rebasadas en la historia. En los Estados Unidos es todavía reciente la «tradición» de los pioneros, o sea, de energías individualidades en las cuales la «vocación laboriosa» había alcanzado la mayor intensidad y el mayor vigor, hombres que directamente, y no a través de un ejército de esclavos y de siervos, entraban en contacto intenso con las fuerzas naturales para dominarlas y explotarlas victoriosamente. Los residuos pasivos son los que en Europa se resisten al norteamericanismo (representan la «cualidad», etc.), porque sienten instintivamente que las nuevas formas de producción y de trabajo los barrerían implacablemente. Pero si es cierto que de ese modo se destruiría definitivamente en Europa el anacronismo todavía no enterrado, ¿qué está empezando a ocurrir en la misma Norteamérica? La separación de moralidad antes aludida muestra que se están creando márgenes de pasividad social cada vez más anchos. Parece que las mujeres tienen una función de primer orden en ese fenómeno. El hombre-industrial sigue trabajando aunque ya sea millonario, pero su mujer y sus hijas van convirtiéndose cada vez más en «mamíferos de lujo». Los concursos de belleza, los concursos para contratar personal cinematográfico (recordar las 30.000 muchachas italianas que en 1926 enviaron sus fotografías en traje de baño a la casa Fox), el teatro, etc., al seleccionar la belleza femenina mundial y ponerla a subasta, suscitan una mentalidad de prostitución, y la «trata de blancas» se convierte en una operación legal para las clases altas. Las mujeres, ociosas, viajan, atraviesan constantemente el océano para venir a Europa, huyen del prohibicionismo del país y contraen «matrimonios» estacionales (hay que recordar que se retiró a los capitanes marítimos de los Estados Unidos la facultad de sancionar matrimonios a bordo, porque muchas parejas se casaban al salir de Europa y se divorciaban antes de desembarcar en América): una real prostitución lo invade todo, sin disimularse más que con frágiles formalidades jurídicas.

Estos fenómenos propios de las clases altas harán más difíciles la coerción sobre las masas trabajadoras para adecuarlas a las necesidades de la nueva industria: en cualquier caso, determinan una fractura psicológica y aceleran la cristalización

y la saturación de los grupos sociales, evidenciando su transformación en castas, como había ocurrido en Europa. (C. V.; M. 329-334.)

\*

**Taylorismo y mecanización del trabajador.** A propósito de la separación que el taylorismo, según se dice, determina entre el trabajo manual y el «contenido humano» del trabajo es posible hacer útiles observaciones sobre el pasado, y precisamente respecto de las profesiones que se sitúan comúnmente entre las más «intelectuales», o sea, las dedicadas a la reproducción de escritos para la publicación o para otras formas de difusión y transmisión: los amanuenses anteriores a la invención de la imprenta, los cajistas, los linotipistas, los taquígrafos y los mecanógrafos. Si se piensa en ello se aprecia que el proceso de la adaptación a la mecanización es más difícil que en los demás. ¿Por qué? Porque es difícil conseguir la máxima calificación profesional, que exige que el obrero «olvide» el contenido intelectual del escrito que reproduce o no piense en él, para fijar la atención sólo en la forma caligráfica de las letras, si es un amanuense, o en la descomposición de las frases en palabras «abstractas», y la de éstas en letras-caracteres para escoger rápidamente los trozos de plomo de las casillas, o hasta en la descomposición no ya de palabras, sino de grupos de palabras, en el contexto de un discurso, agrupándolas mecánicamente en siglas taquígráficas, o en la obtención de la velocidad en el caso del mecanógrafo, etc. El interés del trabajador por el contenido intelectual del texto se puede precisamente medir por sus erratas, o sea, que ese interés es una deficiencia profesional: la calificación del trabajador se mide precisamente por su desinterés intelectual, por su «mecanización». El copista medieval que se interesaba por el texto alteraba la ortografía, la morfología y la sintaxis del texto copiado, se saltaba enteros períodos si no los entendía por su escasa cultura, y el flujo de pensamientos suscitados en él por el texto le llevaba a interpolar glosas y advertencias; si su dialecto o su lengua no eran las del texto, introducía matices aloglóticos; era un mal amanuense porque en realidad «volvía a hacer» el texto. La lentitud del arte medieval de la escritura explica muchas de esas deficiencias: había demasiado tiempo para reflexionar, y, por tanto, la «mecanización» era más difícil. El cajista y el linotipista tienen que ser muy rápidos, tienen que mantener las manos y los ojos en movimiento constante, y eso les facilita la mecanización. Pero, si bien se piensa, el esfuerzo que han de hacer estos trabajadores para aislar del contenido intelectual del texto, que a veces puede

serles muy interesante (y entonces, efectivamente, trabajan menos y peor), su simbolización gráfica y aplicarse sólo a ésta es el mayor esfuerzo que se exige en cualquier oficio. Y, sin embargo, ese esfuerzo se realiza y no mata espiritualmente al hombre. Una vez consumado el proceso de adaptación, ocurre en realidad que el cerebro del obrero, en vez de momificarse, alcanza un estado de completa libertad. Lo único que se ha mecanizado completamente es el gesto físico; la memoria del oficio reducido a gestos simples repetidos con ritmo intenso se ha «anidado» en los haces musculares y nerviosos y ha dejado el cerebro libre y limpio para otras preocupaciones. Del mismo modo que se puede andar sin necesidad de pensar en todos los movimientos necesarios para mover sincrónicamente todas las partes del cuerpo, así ha ocurrido y seguirá ocurriendo en la industria con la realización de los gestos fundamentales del oficio; se anda automáticamente y, al mismo tiempo, se piensa en lo que se quiera. Los industriales norteamericanos han entendido perfectamente esta dialéctica implícita en los nuevos métodos de la industria. Han comprendido que «gorila amaestrado» es una mera frase, que el obrero, «desgraciadamente», sigue siendo un hombre, e incluso que durante el trabajo piensa mucho más, o por lo menos tiene mucha mayor posibilidad de pensar, una vez superada la crisis de adaptación sin quedar eliminado, y no sólo piensa, sino que, además, el hecho de no tener una satisfacción inmediata con el trabajo y el comprender que le quieren reducir a la condición de gorila amaestrado le puede llevar precisamente a un hilo de pensamiento poco conformista. Esa preocupación existe entre los industriales, como puede apreciarse por toda una serie de cautelas y de iniciativas «educativas» presentes en los libros de Ford y en la obra de Philip. (C. V.; M. 336-337.)

\*

**Arte y lucha por una nueva civilización.** La relación artística muestra, especialmente en la filosofía de la práctica, la fatua ingenuidad de los papagallos que creen poseer, en pocas formulillas estereotipadas, la llave suficiente para abrir todas las puertas (estas llaves se llaman propiamente ganzúas).

Dos escritores pueden representar (expresar) el mismo momento histórico-social, pero siendo artista el uno y mero escritor el otro. Dar por terminada la cuestión una vez descrito lo que los dos representan o expresan socialmente, o sea, sin más que resumir mejor o peor las características de un determinado momento histórico-social, significa no rozar siquiera el problema artístico. Todo eso puede ser útil y necesario, y lo es,

ciertamente, pero en otro campo: en el de la crítica política, de las costumbres, en la lucha por destruir y superar ciertas corrientes de sentimientos o creencias, ciertas actitudes ante la vida y el mundo; no es crítica ni historia del arte, y no puede presentarse como tal, bajo pena de confusión, de involución o de estancamiento de los conceptos científicos, o sea, bajo pena de no poder alcanzar las finalidades propias de la lucha cultural.

Un determinado momento histórico-social no es nunca homogéneo, sino, por el contrario, rico en contradicciones. Consigue «personalidad», es un «momento» del desarrollo por el hecho de que una determinada actividad de la vida predomina sobre las demás, representa una «punta» histórica; pero eso presupone una jerarquía, un contraste, una lucha. El que represente esa actividad predominante, esa «punta» histórica, tendría que ser el representante del momento; pero ¿cómo estimar quién representa las demás actividades, los demás elementos? ¿No son también éstos «representativos»? ¿Y no es representativo del «momento» incluso el que expresa sus elementos «reaccionarios» y anacrónicos? ¿O bien habrá que considerar representativo al que exprese todas las fuerzas y todos los elementos en contraste y en lucha, o sea, al que represente las contradicciones del conjunto histórico-social?

Se puede también pensar que una crítica de la civilización literaria, una lucha para crear una nueva cultura, sea artística en el sentido de que de la nueva cultura nacerá un arte nuevo; pero eso parece un sofisma. En cualquier caso, tal vez partiendo de esos presupuestos se pueda entender mejor la relación De Sanctis-Croce y las polémicas acerca del contenido y la forma. La crítica de De Sanctis es militante, no «fríidamente» estética: es la crítica de un período de luchas culturales, de pugnas entre concepciones antagónicas de la vida. Los análisis de contenido, la crítica de la «estructura» de las obras, o sea, de la coherencia lógica e histórico-actual de las masas de sentimientos representados artísticamente, tienen que ver con esa lucha cultural; en eso parecen consistir la profunda humanidad y el humanismo de De Sanctis, que le hacen todavía hoy tan simpático. Satisface sentir en él el fervor apasionado del hombre de parte que tiene firmes convicciones morales y políticas y no las disimula ni intenta disimularlas. Croce consigue distinguir esos dos diversos aspectos del crítico, que en De Sanctis estaban orgánicamente unidos y fundidos. En Croce viven los mismos motivos culturales que en De Sanctis, pero en el período de su expansión y de su triunfo; sigue la lucha, pero ahora es por un afinamiento de la cultura (de una cierta cultura), no por su de-

recho a la vida; la pasión y el fervor románticos se han compuesto en una serenidad superior y en una indulgencia amable. Pero tampoco en Croce es permanente esa posición: a veces se produce una fase en la cual se agrietan la serenidad y la indulgencia y afloran la acrimonia y la cólera difícilmente reprimida: fase defensiva, no agresiva y fervorosa, y, por tanto, no comparable con la de De Sanctis.

En resolución: el tipo de crítica literaria propio de la filosofía de la práctica es el ofrecido por De Sanctis, no el de Croce ni de ningún otro (menos que nadie Carducci): debe fundir la lucha por una nueva cultura, o sea, por un nuevo humanismo, la crítica de las costumbres, de los sentimientos y de las concepciones del mundo, con la crítica estética o puramente artística, en el fervor apasionado y aunque sea en la forma del sarcasmo.

En tiempos más recientes ha correspondido a la fase De Sanctis la fase de la *Voce*<sup>165</sup>, aunque en un plano subalterno. De Sanctis luchó por la creación *ex novo* en Italia de una cultura nacional, en oposición a los anacronismos tradicionales, la retórica y el jesuitismo (Guerrazzi, el padre Bresciani); la *Voce* luchó sólo por divulgar en un estrato intermedio esa cultura, contra el provincianismo, etc. La *Voce* fue un aspecto del crocismo militante, porque quiso democratizar lo que necesariamente había sido «aristocrático» en De Sanctis y lo había seguido siendo en Croce. De Sanctis tenía que formar un estado mayor cultural, la *Voce* quiso extender a los oficiales subalternos el mismo tono de cultura, y por eso tuvo una función, trabajó sustancialmente y suscitó corrientes artísticas en el sentido de que ayudó a muchos a encontrarse a sí mismos, suscitó una mayor necesidad de interioridad y de expresión sincera de la misma, aunque el movimiento no produjera ningún gran artista.

Raffaello Ramat escribe en la *Italia Letteraria* del 4 de febrero de 1934: «Se ha dicho que para el estudio de la historia de la cultura puede a veces ser más útil la consideración de un escritor menor que la de un grande: porque mientras que en éste vence con mucho el individuo, que acaba por no ser de ninguna época y podría llevar al error de atribuir, como ha ocurrido, al siglo cualidades propias del individuo, en el menor, con tal de que cuente con un espíritu atento y autocrítico, es posible descubrir los momentos de la dialéctica de aquella determinada cultura con claridad mayor, porque no llegan a unificarse como en el gran escritor».

<sup>165</sup> Periódico fundado en Florencia en 1908 por G. Prezzolini. Duró hasta 1915. En 1912 lo dirigió el escritor Giovanni Papini.

El problema aquí aludido tiene un eco grotesco en el artículo de Alfredo Gargiulo, «Dalla cultura alla letteratura», en la *Italia Letteraria* del 6 de abril de 1930. En ese artículo, y en los demás de la misma serie, Gargiulo muestra el agotamiento intelectual más completo (es uno de tantos jóvenes sin «madurez»): se ha acanallado completamente en la banda de la *Italia Letteraria*, y en el artículo citado acepta como propio este juicio expresado por G. B. Angioletti en el prólogo a la antología *Scrittori nuovi*, compuesta por Enrico Falqui y Elio Vittorini: «Los escritores de esta antología son, pues, nuevos no porque hayan encontrado nuevas formas o cantado nuevos temas; nada de eso; lo son porque tienen del arte una idea distinta de la de los escritores que los precedieron. O, por llegar en seguida a lo esencial: porque creen en el arte, mientras que aquellos creían en muchas otras cosas que no tenían nada que ver con el arte. Por eso esa novedad puede aceptar la forma tradicional y el contenido antiguo. No es éste el lugar de repetir cuál es esa idea. Pero se me permitirá recordar que los escritores nuevos, realizando una revolución (!) que no por haber sido silenciosa (!) será menos memorable (!), piensan ser sobre todo artistas, mientras que sus predecesores gustaban de ser moralistas, predicadores, estetizantes, psicologistas, hedonistas, etc.».

El discurso no es muy claro ni ordenado: si algo concreto se puede obtener de él es la tendencia a un seiscientismo programático y nada más. Esta concepción del artista es una nueva manera más de «mirarse la lengua» al hablar, un nuevo modo de construir «conceptines». Y puros constructores de conceptines, no de imágenes, son la mayoría de los poetas exaltados por la «banda», con Giuseppe Ungaretti en cabeza (el cual, por lo demás, escribe una lengua suficientemente afrancesada e impropia).

El movimiento de la *Voce* no podía, *ut sic*, crear artistas, eso es evidente; pero al luchar por una nueva cultura, por un modo nuevo de vivir, promovía indirectamente también la formación de temperamentos artísticos originales, porque en la vida hay también arte. La «revolución silenciosa» de la que habla Angioletti ha sido sólo una serie de confabulaciones de café y de mediocres artículos de periódico *standardizado* y de revistas provinciales. La máscara del «sacerdote del arte» no es una gran novedad, aunque cambie de ritual.

Parece evidente que, para ser exactos, hay que hablar de lucha por una «nueva cultura», y no por un «arte nuevo» (en sentido inmediato). Tal vez no se pueda siquiera decir, para ser exactos, que se lucha por un nuevo contenido del arte, porque éste no puede pensarse abstractamente, separado de la forma.

Luchar por un arte nuevo significaría luchar por crear nuevos artistas individuales, lo cual es absurdo, porque no es posible crear artificiosamente artistas. Hay que hablar de lucha por una nueva cultura, o sea, por una nueva vida moral, que por fuerza estará íntimamente vinculada con una nueva intuición de la vida, hasta que ésta llegue a ser un nuevo modo de sentir y de ver la realidad, y, por tanto, mundo íntimamente connatural con los «artistas posibles» y con las «obras de arte posibles».

El que no se pueda crear artificiosamente artistas individuales no significa, por tanto, que el nuevo mundo cultural por el cual se lucha, suscitando pasiones y calor de humanidad, no suscite necesariamente «nuevos artistas»; o sea, no se puede decir que fulano y mengano serán artistas, pero sí que del movimiento nacerán artistas nuevos. Un grupo social que entra en la vida histórica con actitud hegemónica, con una seguridad en sí mismo que antes no tenía, tiene necesariamente que suscitar de sí personalidades que antes no habrían hallado fuerza suficiente para expresarse cumplidamente en un sentido determinado.

Tampoco se puede decir que se formará una nueva «aura poética», según una frase que estuvo de moda hace algunos años. El «aura poética» no es más que una metáfora para expresar el conjunto de los artistas ya formados y revelados, o, al menos, el proceso iniciado y ya consolidado de formación y revelación. (C. VI; L. V. N. 6-10; son dos apuntes.)

\*

**El problema de la dirección política en la formación y el desarrollo de la nación y del Estado moderno en Italia.** Todo el problema de la conexión entre las varias corrientes políticas del *Risorgimento*, o sea, de sus relaciones recíprocas y de sus relaciones con los grupos sociales homogéneos o subordinados existentes en las varias secciones (o en los varios sectores) históricos del territorio nacional, se reduce a este fundamental dato de hecho: los moderados representaban un grupo social relativamente homogéneo, razón por la cual su dirección sufrió oscilaciones relativamente limitadas (y, en cualquier caso, según una línea de desarrollo orgánicamente progresivo), mientras que el llamado Partido d'Azione no se apoyaba concretamente en ninguna clase histórica, y las oscilaciones sufridas por sus órganos dirigentes se componían en última instancia según los intereses de los moderados: la afirmación atribuida a Vittorio Emanuele II de que «tenía en el bolsillo» el Partido d'Azione, o algo parecido, es prácticamente exacta, y no sólo por los contactos personales del rey con Garibaldi, sino también porque de

hecho el Partito d'Azione fue dirigido «indirectamente» por Cavour y el rey.

El criterio metodológico en el cual hay que fundar el examen es éste: que la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como «dominio» y como «dirección intelectual y moral». Un grupo social es dominante respecto de los grupos adversarios que tiende a «liquidar» o a someter incluso con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines o aliados. Un grupo social puede y hasta tiene que ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernativo (ésta es una de las condiciones principales para la conquista del poder); luego, cuando ejerce el poder y aunque lo tenga firmemente en las manos, se hace dominante, pero tiene que seguir siendo también «dirigente». Los moderados siguieron dirigiendo el Partito d'Azione incluso después de 1870 y de 1876, y el llamado «transformismo» no fue sino la expresión parlamentaria de esa acción hegemónica intelectual, moral y política. Se puede incluso decir que toda la vida italiana desde 1848 está caracterizada por el transformismo, o sea, por la elaboración de una clase dirigente cada vez más amplia dentro de los marcos fijados por los moderados desde 1848 y a partir del hundimiento de las utopías neoguelfas y federalistas, con la absorción gradual, pero continua y obtenida con métodos de varia eficacia, de los elementos activos salidos de los grupos aliados y hasta de los grupos adversarios y que parecían enemigos irreconciliables. En este sentido la dirección política se ha convertido en un aspecto de la función de dominio, porque la absorción de las élites de los grupos enemigos lleva a la decapitación de éstos y a su aniquilación por un período a menudo muy largo. En la política de los moderados aparece claramente que puede y debe haber una actividad hegemónica incluso antes de llegar al poder, y que no se tiene que contar sólo con la fuerza material que da el poder para ejercer una dirección eficaz; precisamente la brillante solución de estos problemas ha posibilitado el *Risorgimento* en las formas y con los límites que ha tenido, sin «terror», como «revolución» sin «revolución», o sea, como «revolución pasiva», por utilizar una expresión de Cuoco<sup>166</sup> en un sentido un poco distinto del que él le da.

<sup>166</sup> Vincenzo Cuoco, 1770-1823. Miembro del círculo ilustrado revolucionario de Nápoles (1787). Tuvo una función de segunda fila en la República Partenopea. A la restauración de los Borbones fue condenado a veinte años de destierro y confiscación de bienes. Durante su exilio en Europa escribió su ensayo histórico sobre la Revolución napolitana. De vuelta a Nápoles en 1806, el rey José Bonaparte y luego Murat le confían cargos políticos que parcialmente le confirmaron los Borbones tras

¿En qué formas y con qué medios consiguieron los moderados asentar el aparato (el mecanismo) de su hegemonía intelectual, moral y política? En formas y con medios que se pueden llamar «liberales», o sea, por medio de iniciativas individuales, «moleculares», «privadas» (no mediante un programa de partido elaborado y constituido según un plan antes de la acción práctica y organizativa). Por lo demás, eso era «normal», dada la estructura y la función de los grupos sociales representados por los moderados, de los cuales los moderados eran la capa dirigente, los intelectuales en sentido orgánico.

Para el Partito d'Azione el problema se planteaba de manera distinta, y él mismo habría debido utilizar sistemas organizativos distintos. Los moderados eran intelectuales «condensados» ya naturalmente por la organicidad de sus relaciones con los grupos sociales cuya expresión eran (para toda una serie de ellos se tenía una identidad de representado y representante, o sea, los moderados eran una vanguardia real, orgánica, de las clases altas, porque ellos mismos pertenecían económicamente a las clases altas: eran intelectuales y organizadores políticos y, al mismo tiempo, jefes de empresa, grandes terratenientes o administradores de grandes fincas, empresarios comerciales e industriales, etc.). Dada esa condensación o concentración orgánica, los moderados ejercían una poderosa atracción, de forma «espontánea», sobre toda la masa de intelectuales de cualquier grado que existían en la península en estado «difuso», «molecular», por las necesidades, satisfechas aunque fuera elementalmente, de instrucción y administración. Aquí se aprecia la solidez metodológica de un criterio de investigación histórico-política: no existe una clase independiente de intelectuales, sino que cada grupo social tiene su propia capa de intelectuales o tiende a formársela; pero los intelectuales de la clase históricamente (y realísticamente) progresiva, en las condiciones dadas, ejercen una tal atracción que acaban por someter, en último análisis, como subordinados, a los intelectuales de los demás grupos sociales y, por tanto, llegan a crear un sistema de solidaridad entre todos los intelectuales, con vínculos de orden psicológico (vanidad, etc.) y a menudo de casta (técnico-jurídicos, corporativos, etc.). Este hecho ocurre «espontáneamente» en los períodos históricos en los cuales el grupo

la segunda restauración. La obra cultural de Cuoco, inspirada por motivos historicistas análogos a los de la escuela de Savigny, contribuyó a difundir en la Italia del norte la tradición intelectual del sur (especialmente Vico). Con la expresión «revolución pasiva» se refiere Cuoco a la napolitana de 1799, realizada tras la llegada de los franceses y con escasa intervención popular. Cuoco usa la expresión peyorativamente.

social dado es realmente progresivo, o sea, empuja realmente la sociedad entera hacia adelante, satisfaciendo no sólo sus exigencias existenciales, sino también la tendencia a la ampliación de sus cuadros para la toma de posesión de nuevas esferas de la actividad económico-productiva. Apenas el grupo social dominante ha agotado su función, el bloque ideológico tiende a desintegrarse, y entonces la «espontaneidad» puede ser sustituida por la «coacción», en formas cada vez menos disimuladas e indirectas, hasta llegar a las medidas de policía propiamente dichas y a los golpes de Estado. (C. V.; R. 69-72; es el fragmento inicial de un largo apunte.)

★

**Observaciones sobre el folklore.** Giovanni Crocioni (en el volumen *Problemi fondamentali del folclore*, Bolonia, Zanichelli, 1928) critica por confusa e imprecisa la clasificación del material folklórico propuesta por Pitré en 1897 en su nota previa a la *Bibliografia delle tradizioni popolari*, y propone otra en cuatro secciones: arte, literatura, ciencia, moral del pueblo. Pero también esta división ha sido criticada por imprecisa, mal definida y demasiado laxa. Raffaele Ciampi se pregunta en la *Fiera Letteraria* del 30 de diciembre de 1928: «¿Es científica? ¿Cómo se sitúan en ella, por ejemplo, las supersticiones? ¿Y qué quiere decir moral del pueblo? ¿Cómo estudiarla científicamente? ¿Y por qué no hablar entonces de religión del pueblo?»

Se puede decir que hasta ahora el folklore se ha estudiado sobre todo como elemento «pintoresco» (en realidad, hasta ahora no se ha recogido más que material de erudición, y la ciencia del folklore ha consistido principalmente en estudios de método para la recolección, la selección y la clasificación de ese material, o sea, en el estudio de las cautelas prácticas y de los principios empíricos necesarios para desarrollar provechosamente un aspecto particular de la erudición; cosa que no ha de ser desconocimiento de la importancia y de la significación histórica de algunos grandes estudiosos del folklore). Habría que estudiar el folklore, en cambio, como «concepción del mundo y de la vida», implícita en gran medida, de determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraposición (también ella por lo general implícita, mecánica, objetiva) con las concepciones del mundo «oficiales» (o, en sentido más amplio, de las partes cultas de las sociedades históricamente determinadas) que se han sucedido en el desarrollo histórico. (De aquí la estrecha relación entre el folklore y el sentido común, que es el folklore filosófico.) Concepción del mundo no sólo no elaborada y asistemática porque el pue-

blo (o sea, el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de toda forma de sociedad que ha existido hasta ahora) no puede, por definición, tener concepciones elaboradas, sistemática y políticamente organizadas y centralizadas en su desarrollo acaso contradictorio; sino incluso múltiple: múltiple no sólo en el sentido de varia y contrapuesta, sino también en el sentido de estratificada desde lo más grosero hasta lo menos grosero, por no decir ya que se trata de una aglomeración indigesta de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia, de la mayor parte de las cuales no se encuentran documentos —mutilados y contaminados— más que en el folklore.

También la ciencia y el pensamiento modernos dan continuamente nuevos elementos al «folklore moderno», porque ciertas nociones científicas y ciertas opiniones, una vez aisladas de su contexto y más o menos desfiguradas, caen constantemente en el dominio popular y se «insertan» en el mosaico de la tradición (la *Scoperta dell'America*, de C. Pascarella, muestra lo curiosamente que se asimilan las nociones sobre Cristóbal Colón y sobre toda una serie de opiniones científicas difundidas por los manuales escolares y por las universidades populares). No se puede entender el folklore más que como reflejo de las condiciones de vida cultural del pueblo, aunque algunas concepciones propias del folklore se prolonguen incluso después de que las condiciones han sido (o parecen) cambiadas, dando acaso lugar a combinaciones extravagantes.

No hay duda de que existe una «religión del pueblo», especialmente en los países católicos y ortodoxos, muy distinta de la de los intelectuales (religiosos), y sobre todo muy distinta de la orgánicamente sistematizada por la jerarquía eclesiástica, aunque se puede sostener que todas las religiones, incluso las más refinadas, son «folklore» en relación con el pensamiento moderno; pero con la capital diferencia de que las religiones, y la católica en primer lugar, son precisamente «elaboradas y sistematizadas» por los intelectuales (r.) y por la jerarquía eclesiástica, y presentan, por tanto, especiales problemas (hay que estudiar si esa elaboración sistemática es necesaria para mantener el folklore en situación de multiplicidad dispersa: las condiciones de la Iglesia antes y después de la Reforma y del Concilio de Trento y el diverso desarrollo histórico-cultural de los países reformados y de los ortodoxos después de la Reforma y de Trento son elementos muy significativos).

Así también es verdad que existe una «moral del pueblo», entendida como conjunto determinado (en el tiempo y en el espacio) de máximas de conducta práctica y de costumbres que

se derivan de ellas o las han precedido, moral íntimamente relacionada, como la superstición, con las creencias religiosas reales: existen imperativos que son mucho más fuertes, tenaces y eficaces que los de la «moral» oficial. También en esta esfera hay que distinguir diversos estratos: los fosilizados, que reflejan condiciones de vida pasada y, por tanto, son conservadores y reaccionarios, y otros que son una serie de innovaciones, a menudo creadoras y progresivas, determinadas espontáneamente por formas y condiciones de vida en proceso de desarrollo, y que se encuentran en contradicción o meramente en discrepancia con la moral de los estratos dirigentes.

Ciampini considera real la necesidad sostenida por Crocioni de que se enseñe el folklore en las escuelas en las que se preparan los futuros maestros, pero luego niega que se pueda plantear la cuestión de la utilidad del folklore (hay indudablemente una confusión entre «ciencia del folklore», «conocimiento del folklore» y «folklore», o sea, «existencia del folklore»; parece que Ciampini quiere decir aquí «existencia del folklore», de modo que el maestro no tendría que combatir la concepción ptolemaica propia del folklore). Para Ciampini el folklore (?) es fin de sí mismo o no tiene más utilidad que la de ofrecer a un pueblo los elementos de un conocimiento más profundo de sí mismo (aquí folklore tendría que significar «conocimiento y ciencia del folklore»). Estudiar las supersticiones para desarraigarlas sería para Ciampini como si el folklore se suicidara, mientras que la ciencia no es más que conocimiento desinteresado, fin de sí misma. Pero entonces, ¿para qué enseñar el folklore en las escuelas que preparan a los maestros? ¿Para aumentar la cultura desinteresada de los maestros? ¿Para mostrarles lo que no deben destruir? Como se ve, las ideas de Ciampini son muy confusas, y hasta íntimamente incoherentes, porque, en otro lugar, el mismo Ciampini reconocerá que el Estado no es agnóstico, sino que tiene una concepción de la vida y está obligado a difundirla, educando las masas nacionales. Pero esta actividad formativa del Estado, que se expresa, además de en la actividad política, especialmente en la escuela, no se desarrolla sobre una nada ni parte de la nada: en realidad, se encuentra en concurrencia y en contradicción con otras concepciones explícitas e implícitas, y entre ellas, y no de las menores ni menos tenaces, se encuentra el folklore, el cual, por tanto, tiene que ser «superado». Conocer el «folklore» significa, pues, para el maestro conocer qué otras concepciones del mundo y de la vida intervienen de hecho en la formación intelectual y moral de las generaciones más jóvenes, para extirparlas y sustituirlas por concepciones consideradas superiores. Desde las escuelas elementa-

les hasta... las cátedras de agricultura, el folklore se encontraba en realidad ya sistemáticamente atacado: la enseñanza del folklore para los maestros tendría que reforzar aún más ese trabajo sistemático.

Es verdad que para alcanzar el fin habría que cambiar el espíritu de las investigaciones folklorísticas, además de profundizarlas y ampliarlas. El folklore no debe concebirse como una extravagancia, una rareza o un elemento pintoresco, sino como una cosa muy seria y que hay que tomarse en serio. Sólo así será la enseñanza más eficaz y determinará el nacimiento de una nueva cultura en las grandes masas populares, o sea, sólo así desaparecerá la separación entre la cultura moderna y la cultura popular, el folklore. Una actividad de esta clase, realizada en profundidad, correspondería en el plano intelectual a lo que ha sido la Reforma en los países protestantes. (C. XI; L. V. N. 215-218.)

\*

**Apuntes sobre la historia de las clases subalternas. Criterios metódicos.** La unidad histórica de las clases dirigentes se produce en el Estado, y la historia de esas clases es esencialmente la historia de los Estados y de los grupos de Estados. Pero no hay que creer que esa unidad sea puramente jurídica y política, aunque también esta forma de unidad tiene su importancia y no es solamente formal: la unidad histórica fundamental por su concreción es el resultado de las relaciones orgánicas entre el Estado o sociedad política y la «sociedad civil».

Las clases subalternas, por definición, no se han unificado y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en «Estado»: su historia, por tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil, es una función «disgregada» y discontinua de la historia de la sociedad civil y, a través de ella, de la historia de los Estados o grupos de Estados. Hay que estudiar, por tanto: 1) la formación objetiva de los grupos sociales subalternos, por el desarrollo y las transformaciones que se producen en el mundo de la producción económica, su difusión cuantitativa y su origen a partir de grupos sociales preexistentes, de los que conservan durante algún tiempo la mentalidad, la ideología y los fines; 2) su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, los intentos de influir en los programas de estas formaciones para imponer reivindicaciones propias, y las consecuencias que tengan esos intentos en la determinación de procesos de descomposición, renovación o neoformación; 3) el nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consentimiento y el control de los grupos subalter-

nos; 4) las formaciones propias de los grupos subalternos para reivindicaciones de carácter reducido y parcial; 5) las nuevas formaciones que afirmen la autonomía de los grupos subalternos, pero dentro de los viejos marcos; 6) las formaciones que afirmen la autonomía integral, etc.

La lista de esas fases puede precisarse todavía con fases intermedias y combinaciones de varias fases. El historiador debe observar y justificar la línea de desarrollo hacia la autonomía integral desde las fases más primitivas, y tiene que observar toda manifestación del «espíritu de escisión» soreliano. Por eso es también muy complicada la historia de los partidos de los grupos subalternos, puesto que tiene que incluir todas las repercusiones de las actividades de partido, en todo el área de los grupos subalternos en su conjunto y sobre las actitudes de los grupos dominantes, y tiene también que incluir las repercusiones de las actividades —mucho más eficaces por estar sostenidas por el Estado— de los grupos dominantes sobre los subalternos y sobre sus partidos. Entre los grupos subalternos, uno ejercerá o tenderá a ejercer una cierta hegemonía a través de un partido, y hay que precisar esto estudiando los desarrollos, también, de todos los demás partidos en cuanto incluyan elementos del grupo hegemónico o de los demás grupos subalternos que sufren esa hegemonía.

Se pueden construir muchos cánones de investigación histórica partiendo del examen de las fuerzas innovadoras italianas que llevaron al *Risorgimento* nacional: esas fuerzas han tomado el poder, se han unificado en el Estado moderno italiano, luchando contra otras fuerzas determinadas y con la ayuda de determinados auxiliares o aliados; para convertirse en Estado tenían que subordinarse o eliminar unas de ellas y obtener el consentimiento activo o pasivo de las demás. El estudio del desarrollo de estas fuerzas innovadoras desde el estadio de grupos subalternos hasta el de grupos dirigentes y dominantes tiene, por tanto, que buscar e identificar las fases a través de las cuales dichas fuerzas han conseguido la autonomía respecto de los enemigos a los que tenían que derrotar, y la adhesión de los grupos que las han ayudado activa o pasivamente, en la medida en que todo ese proceso era históricamente necesario para que dichas fuerzas se unificaran en Estado. El grado de consciencia histórico-política al que habían llegado progresivamente esas fuerzas innovadoras en las diversas fases se mide precisamente con esos dos metros, y no sólo con el que refleja su separación respecto de las fuerzas anteriormente dominantes. Por lo común se recurre sólo a este criterio, y así se tiene una historia unilateral, o no se entiende, a veces, nada, como en el

caso de la historia de la península a partir de la era de los municipios. La burguesía italiana no supo unificar alrededor suyo al pueblo, y ésta fue la causa de sus derrotas y de la interrupción de su desarrollo.

También en el *Risorgimento* ese estrecho egoísmo impidió una Revolución rápida y vigorosa como la francesa. He aquí una de las cuestiones más importantes y la causa de las mayores dificultades al hacer la historia de los grupos sociales subalternos y, por tanto, al hacer historia sin más (pasada) de los Estados.

La historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica. No hay duda de que en la actividad histórica de estos grupos hay una tendencia a la unificación, aunque sea a niveles provisionales; pero esa tendencia se rompe constantemente por la iniciativa de los grupos dirigentes y, por tanto, sólo es posible mostrar su existencia cuando se ha consumado ya el ciclo histórico, y siempre que esa conclusión haya sido un éxito. Los grupos subalternos sufren siempre la iniciativa de los grupos dominantes, incluso cuando se rebelan y se levantan. En realidad, incluso cuando parecen victoriosos, los grupos subalternos se encuentran en una situación de alarma defensiva (esta verdad puede probarse con la historia de la Revolución francesa hasta 1830 por lo menos). Por eso todo indicio de iniciativa autónoma de los grupos subalternos tiene que ser de inestimable valor para el historiador integral; de ello se desprende que una historia así no puede tratarse más que monográficamente, y que cada monografía exige un cúmulo grandísimo de materiales a menudo difíciles de encontrar. (C. XXIII; R. 191-193.)