

★

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; F 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» (ibid.).

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 equipará 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 oblicuamente 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 períodos 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. XVII; 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*¹³⁶ 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 Giambattista 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.*).

¹³⁶ 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 África: 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 solo 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 consciencia teórica de su hacer, pese a que éste es un conocer el mundo en cuanto lo transforma. Puede incluso ocurrir que su consciencia 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 Gennaro¹²⁷ 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».

¹²⁷ 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 consciencias teóricas (o una consciencia 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 consciencia 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 consciencia de ser parte de una determinada fuerza hegemónica (o sea, la consciencia 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*¹³⁸. 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

¹³⁸ 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 antes 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 Francia¹³⁹.

¹³⁹ *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 ásperezos 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»

★

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 Benni¹⁴, 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.

¹⁴ 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 metodológico 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 esas 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 loriana¹⁴⁵ 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.

¹⁴⁵ Del socialdemócrata positivista Achille Loria, frecuente objeto de la burla de Gramsci.

*

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 claridad 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»¹⁵⁰— no puede interpretarse como un repudio de toda clase de filosofía, sino sólo como hastío de los filósofos y de su psitacismo¹⁵¹, 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-

¹⁵⁰ Gramsci cita de memoria.

¹⁵¹ 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 burgueses, 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 al 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*

(C. XXIII, I. M. S. 231-235.)

¿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) **.

★

Apéndice¹⁵³. 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.¹⁵²

¹⁵² O. N. = L. O. N.; P. T. = Palmiro Togliatti.

¹⁵³ «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 vivían los hombres, esto es, variamente «conspirativa» y organizada.



Observaciones sobre el folklore. Giovanni Crocioni (en el volumen *Problemi fondamentali del folklore*, 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 folklóricas, 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.)