

Antonio Gramsci

Titulo del original: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*
Traducción de Isidoro Flambaun
Revisión de Floreal Mazía

El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

© 1971 por Ediciones Nueva Visión S.A.I.C.
Viamonte 494, Buenos Aires, República Argentina
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
Impreso en la Argentina / Printed in Argentina.

I

Introducción al estudio de la filosofía y del materialismo histórico

Algunos puntos de referencia preliminares

Es preciso destruir el muy difundido prejuicio de que la filosofía es algo sumamente difícil por ser la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos. Es preciso, por tanto, demostrar, antes que nada, que todos los hombres son “filósofos”, y definir los límites y los caracteres de esta “filosofía espontánea”, propia de “todo el mundo”, esto es, de la filosofía que se halla contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y conceptos determinados, y no simplemente de palabras vaciadas de contenido; 2) en el sentido común, y en el buen sentido; 3) en la religión popular y, por consiguiente, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y de obrar que se manifiestan en lo que se llama generalmente “folklore”.

Después de demostrar que todos son filósofos, aun cuando a su manera, inconscientemente, porque incluso en la más mínima manifestación de una actividad intelectual cualquiera, la del “lenguaje”, está contenida una determinada concepción del mundo, se pasa al segundo momento, el de la crítica y el conocimiento, esto es, se plantea el problema de si:

¿Es preferible “pensar” sin tener conocimiento crítico, de manera disgregada y ocasional, es decir, “participar” de una concepción del mundo “impuesta” mecánicamente por el ambiente externo, o sea, por uno de los tantos grupos sociales en que uno se encuentra incluido automáticamente hasta su entrada en el mundo consciente (y que puede ser la aldea o la provincia, que puede tener origen en la parroquia y en la “actividad intelectual” del cura o del vejete patriarcal cuya “sabiduría” dicta la ley; de la mujercita que ha heredado la sabiduría de las brujas o del pequeño intelectual avinagrado en su propia estupidez e incapacidad para obrar), o es mejor elaborar la propia concepción del mundo de manera consciente y crítica, y, por lo mismo, en vinculación con semejante trabajo intelectual, escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la elaboración de la historia del mundo, ser el guía de sí mismo y no aceptar del exterior, pasiva y supinamente, la huella que se imprime sobre la propia personalidad?

Nota I. Por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado agrupamiento, y precisamente al de todos los elementos sociales que participan de un mismo modo de pensar y de obrar. Se es conformista de algún conformismo, se es siempre hombre masa u hombre colectivo. El problema es éste: ¿a qué tipo histórico pertenece el conformismo, el hombre-masa del cual se participa? Cuando la concepción del mundo no es crítica ni coherente, sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres masa, y la propia personalidad se forma de manera caprichosa: hay en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada; prejuicios de las etapas históricas pasadas, groseramente localistas, e intuiciones de una filosofía del porvenir que será propia del género humano mundialmente unificado. Criticar la propia concepción del mundo es tornarla, entonces, consciente, y elevarla hasta el punto al que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado. Significa también, por consiguiente, criticar toda la filosofía existente hasta ahora, en la medida en que ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular. El comienzo de la elaboración crítica es la conciencia de lo que realmente se es, es decir, un “conócete a ti mismo” como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora y que ha dejado en ti una infinidad de huellas recibidas sin beneficio de inventario. Es preciso efectuar, inicialmente, ese inventario.

Nota II. No se pueden separar la filosofía y la historia de la filosofía, ni la cultura y la historia de la cultura. En el sentido más inmediato y determinado, no se puede ser filósofo, es decir, tener una concepción críticamente cohe-

rente del mundo, sin tener conocimiento de su historicidad, de la fase de desarrollo por ella representada y del hecho de que ella se halla en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones. La propia concepción del mundo responde a ciertos problemas planteados por la realidad, que son bien determinados y "originales" en su actualidad. ¿Cómo es posible pensar el presente, y un presente bien determinado, con un pensamiento trabajado por problemas de un pasado remoto y superado? Si ello ocurre, significa que se es "anacrónico" en relación con el tiempo en que se vive, que se pertenece a los fósiles y no a los seres modernos. O, por lo menos, que se está "compuesto" de manera caprichosa. Y, realmente, ocurre que grupos sociales que en determinados aspectos expresan la modernidad más desarrollada, en otros se hallan en retraso con su situación social, y, por lo tanto, son incapaces de una total autonomía histórica.

Nota III. Si es verdad que cada idioma tiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura, también será verdad que el lenguaje de cada uno permite juzgar acerca de la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo. Quien habla solamente el dialecto o comprende la lengua nacional en distintos grados, participa necesariamente de una concepción del mundo más o menos estrecha o provinciana, fosilizada, anacrónica en relación con las grandes corrientes que determinan la historia mundial. Sus intereses serán estrechos, más o menos corporativos o economistas, no universales. Si no siempre resulta posible aprender más idiomas extranjeros para ponerse en contacto con vidas culturales distintas, es preciso, por lo menos, aprender bien el idioma nacional. Una cultura puede traducirse al idioma de otra gran cultura, es decir: un gran idioma nacional históricamente rico y complejo puede traducir cualquier otra gran cultura; en otras palabras, puede ser una expresión mundial. Pero con un dialecto no es posible hacer lo mismo.

Nota IV. Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos "originales"; significa también, y especialmente, difundir verdades ya descubiertas, "socializarlas", por así decir, convertirlas en base de acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y en forma unitaria la realidad presente, es un hecho "filosófico" mucho más importante y "original" que el hallazgo, por parte de un "genio" filosófico, de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos de intelectuales.

Vinculación entre el sentido común, la religión y la filosofía. La filosofía es un orden intelectual, cosa que no pueden ser la religión ni el sentido común. Véase cómo, en la realidad, tampoco coinciden religión y sentido común. Sin embargo, la religión es un elemento del sentido común disgregado. Por otra parte, "sentido

común" es nombre colectivo, como "religión"; no existe un solo sentido común, pues también éste es un producto y un devenir histórico. La filosofía y la crítica son la superación de la religión y del sentido común y, en ese aspecto, coinciden con el "buen sentido" que se contrapone al sentido común.

Relación 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 conciencia individual, y no hablemos ya de la conciencia colectiva; no pueden reducirse a unidad y coherencia "libremente", aunque por imposición "autoritaria" ello podría ocurrir, como en verdad ocurrió en el pasado dentro de ciertos límites. El problema de la religión, entendido no en el sentido confesional, sino en el laico, de unidad de fe entre una concepción del mundo y una norma de conducta conforme a ella: pero ¿para qué llamar "religión" a esta unidad de fe, en lugar de llamarla "ideología", o más bien, "política"?

En verdad, no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo, y siempre se hace una elección entre ellas. ¿Cómo se produce esta elección? ¿Es un hecho puramente intelectual o más complejo? ¿Y no ocurre a menudo que entre el hecho intelectual y la norma de conducta exista contradicción? ¿Cuál será, entonces, la verdadera concepción del mundo: la afirmada lógicamente como hecho intelectual, o la que resulta de la real actividad de cada cual, que se halla implícita en su obrar? Puesto que el obrar es siempre un obrar político, ¿no puede decirse que la filosofía real de cada cual se halla toda contenida en su política? Este contraste entre el pensar y el obrar, esto es, la coexistencia de dos concepciones del mundo, una afirmada en palabras y la otra manifestándose en el obrar mismo, no se debe siempre a la mala fe. La mala fe puede ser una explicación satisfactoria para algunos individuos singularmente considerados, o también para grupos más o menos numerosos, pero es satisfactoria cuando el contraste se verifica en las manifestaciones de la vida de las amplias masas; en tal caso dicho contraste sólo puede ser la expresión de contradicciones más profundas de orden histórico social. Significa ello que un grupo social tiene su propia concepción del mundo, aunque embrionaria, que se manifiesta en la acción, y que

cuando irregular y ocasionalmente —es decir, cuando se mueve como un todo orgánico—, por razones de sumisión y subordinación intelectual, toma en préstamo una concepción que no es la suya, una concepción de otro grupo social, la afirma de palabra y cree seguirla, es porque la sigue en “tiempos normales”, es decir, cuando la conducta no es independiente y autónoma, sino precisamente sometida y subordinada. He ahí también por qué no se puede separar la filosofía de la política, y por qué se puede demostrar, al contrario, que la elección de la concepción del mundo es también un acto político.

Es preciso, por consiguiente, explicar por qué sucede que en cada época coexistan muchos sistemas y corrientes filosóficas; cómo nacen, cómo se difunden, por qué la difusión sigue ciertas líneas de ruptura y ciertas direcciones, etc. Esto nos muestra cuán necesario es sistematizar crítica y coherentemente nuestras intuiciones del mundo y de la vida, fijando con exactitud lo que debe entenderse por “sistema”, a fin de que no sea comprendido en el sentido pedantesco y profesoral de la palabra. Pero esta elaboración sólo puede y debe ser hecha en el cuadro de la historia de la filosofía, que muestra qué elaboración ha sufrido el pensamiento en el curso de los siglos y qué esfuerzo colectivo ha costado nuestro actual modo de pensar, que resume y compendia toda la historia pasada, incluso en sus errores y delirios, que no por haber sido cometidos en el pasado, cuando eran correctos, tienen por qué ser reproducidos en el presente, cuando no son necesariamente correctos.

¿Qué idea se hace el pueblo de la filosofía? Se la puede reconstruir a través de los modos de decir del lenguaje común. Uno de los más difundidos es aquel de “tomar las cosas con filosofía” que, una vez analizado, no tiene por qué ser rechazado totalmente. Es cierto que se contiene en él una implícita invitación a la resignación y a la paciencia; pero, a lo que parece, el punto más importante es su invitación a la reflexión, a tomar conciencia de que lo que sucede es en el fondo racional y que como tal es preciso encararlo, concentrando las fuerzas racionales y no dejándose arrastrar por los impulsos instintivos y violentos. Se podrían reagrupar estos modos de decir populares junto a las expresiones similares de escritores de carácter popular —tomándolas de los grandes vocabularios—, de las que forman parte los términos “filosofía” y “filosóficamente”, y se podrá ver que éstas tienen un significado

muy preciso, de superación de las pasiones bestiales y elementales, en una concepción de la necesidad que da al obrar una dirección consciente. Este es el núcleo sano del sentido común, lo que podría llamarse el buen sentido y que merece ser desarrollado y convertido en cosa unitaria y coherente. Así aparece claro por qué no es posible separar lo que se llama “filosofía científica” de la filosofía “vulgar y popular”, que es sólo 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 se haya convertido en una “religión”, una “fe”; es decir, que haya producido una actividad práctica y una voluntad, y que esté contenida en éstas como “premisa” teórica implícita (una “ideología”, se podría decir, si al término ideología se le diera el significado más alto de concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva); esto es, el problema de conservar la unidad ideológica de todo el bloque social, que precisamente es cimentado y unificado por esta ideología. La fuerza de las religiones, y especialmente de la iglesia católica, ha consistido y consiste en que ellas sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinaria de toda la masa “religiosa” y luchan para que los estratos intelectualmente superiores no se separen de los inferiores. La iglesia romana ha sido siempre la más tenaz en la lucha por impedir que se formen “oficialmente” dos religiones: la de los “intelectuales” y la de las “almas simples”. Esta lucha no ha transcurrido sin grandes inconvenientes para la iglesia misma; pero tales inconvenientes están unidos al proceso histórico que transforma toda la sociedad civil y que contiene en bloque una crítica corrosiva de las religiones. Por lo mismo, resulta mucho más la capacidad organizativa del clero en la esfera de la cultura, y la relación abstractamente racional y justa que la iglesia en su ámbito ha sabido establecer entre intelectuales y simples. Los jesuitas han sido, indudablemente, los mayores artífices de este equilibrio, y para conservarlo han impuesto a la iglesia un movimiento progresista que tiende a dar ciertas satisfacciones a las exigencias de la ciencia y de la filosofía, pero con ritmo tan lento y metódico que las mutaciones no han sido percibidas por la masa de los simples, si bien aparecen como “revolucionarias” y demagógicas ante los “integralistas”.

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 "simples" y los intelectuales. En la historia de la civilización occidental el hecho se ha verificado en escala europea, con el fracaso inmediato del Renacimiento, y también, en parte, de la Reforma, en comparación con la iglesia católica. Esta debilidad se manifiesta en la cuestión escolástica, en cuanto partiendo de las filosofías inmanentistas no se ha intentado siquiera construir una concepción que pudiera sustituir la religión en la educación infantil; de ahí el sofisma pseudo-histórico por el cual pedagogos no religiosos (aconfesionales) y en realidad ateos, permiten la enseñanza de la religión porque la religión es la filosofía de la infancia de la humanidad que se renueva en cada infancia no metafórica. El idealismo se ha mostrado también adverso a los movimientos culturales de "ir hacia el pueblo", que se manifiestan en las llamadas universidades populares e instituciones similares, y no sólo por sus aspectos negativos, porque en tal caso sólo habría tenido que tratar de hacer algo mejor. Sin embargo, estos movimientos eran dignos de interés y merecían ser estudiados; tuvieron éxito, en el sentido de que demostraron, de parte de los "simples", un entusiasmo sincero y una fuerte voluntad de elevarse hacia una forma superior de cultura y de concepción del mundo. Carecían, sin embargo, de toda organicidad de pensamiento filosófico o de solidez y centralización cultural; se tenía la impresión de que se parecían a los primeros contactos entre los mercaderes ingleses y los negros de Africa, en los que se entregaban mercancías de pacotilla por pepitas de oro. Por otra parte, la organicidad de pensamiento y la solidez cultural podían lograrse solamente si entre los intelectuales y los simples hubiera existido la misma unidad que debe darse entre la teoría y la práctica, si los intelectuales hubiesen sido intelectuales orgánicamente pertenecientes a esas masas, si hubiesen elaborado y dado coherencia a los principios y problemas que éstas planteaban con su actividad, constituyendo así un bloque cultural y social. Trátase, pues, de la misma cuestión señalada: un movimiento filosófico es tal cuando se aplica a desarrollar una cultura filosófica para grupos restringidos de intelectuales o, al contrario, sólo es tal cuando, en el trabajo de elaboración de un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente, no se olvida jamás de mantener el contacto con los "simples" y, antes bien, halla

en dicho contacto la fuente de los problemas que estudiar y resolver. Sólo mediante este contacto una filosofía deviene "histórica", se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se hace "vida."¹⁷

Una filosofía de la praxis sólo puede presentarse inicialmente en actitud polémica y crítica, como superación del modo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente (o del mundo cultural existente). Es decir, sobre todo, como crítica del "sentido común" (luego de 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 tornar "crítica" una actividad ya existente) y luego de la filosofía de los intelectuales, que ha dado lugar a la historia de la filosofía y que, en cuanto individual (y, en rigor, de desarrollo esencial en la actividad de algunos individuos particularmente dotados), puede considerarse como la "cumbre" del 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 por qué una introducción al estudio de la filosofía debe exponer sintéticamente los problemas nacidos del proceso de desarrollo de la cultura general, que se refleja sólo parcialmente en la historia de la filosofía y que, a pesar de ello, en ausencia de una historia del sentido común (imposible de construir por falta de material documental), sigue siendo la fuente máxima de referencia para criticarlos, demostrar su valor real (si aún lo tienen) o el significado que han tenido como anillos superados de una cadena, y para fijar los nuevos problemas actuales o la ubicación actual de los viejos problemas.

¹⁷ Quizás sea útil distinguir "prácticamente" la filosofía del sentido común para mejor indicar el paso de un momento al otro. En la filosofía sobresalen especialmente los caracteres de la elaboración individual del pensamiento; en el sentido común, en cambio, los caracteres difusos y dispersos de un pensamiento genérico de cierta época y de cierto ambiente popular. Pero toda filosofía tiende a convertirse en sentido común de un ambiente, si bien restringido (de todos los intelectuales). Se trata, por lo tanto, de elaborar una filosofía que, teniendo ya difusión o difusividad por encontrarse conectada a la vida práctica implícita en ella, se convierta en un renovado sentido común, con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales. Esto no puede lograrse si no se siente permanentemente la exigencia del contacto cultural con los "simples".

La relación entre filosofía “superior” y sentido común está asegurada por la “política”, así como está asegurada por la política la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de los “simples”. Las diferencias existentes entre ambos casos son, sin embargo, fundamentales. El hecho de que la iglesia deba afrontar el problema de los “simples” significa, en verdad, que ha habido ruptura en la comunidad de los “fieles”, ruptura que no puede ser eliminada elevando a los “simples” al nivel de los intelectuales (tampoco se propone la iglesia este objetivo, ideal y económicamente desproporcionado a sus fuerzas actuales), sino ejerciendo una disciplina de hierro sobre los intelectuales a fin de que no pasen de ciertos límites en la distinción y no la tornen catastrófica e irreparable. En el pasado estas “rupturas” en la comunidad de los fieles eran remediadas por fuertes movimientos de masas que determinaban, o se resolvían en la formación de nuevas órdenes religiosas en torno a fuertes personalidades (Domingo, Francisco).²

Pero la Contrarreforma esterilizó este pulular de fuerzas populares. La Compañía de Jesús es la última gran orden religiosa de origen reaccionario y autoritario, con carácter represivo y “diplomático”, que señaló con su nacimiento el endurecimiento del organismo católico. Las nuevas órdenes aparecidas después tienen escasísimo significado “religioso” y un gran significado “disciplinario” sobre la masa de los fieles; son ramificaciones y tentáculos de la Compañía de Jesús, o se convirtieron en tales, instrumentos de “resistencia” para conservar las posiciones políticas adquiridas, no fuerzas renovadoras y de desarrollo. El catolicismo se ha convertido en “jesuitismo”. El modernismo no creó órdenes religiosas, sino un partido político: la democracia cristiana.³

La posición de la filosofía de la praxis es antitética a la ca-

² Los movimientos heréticos del medievo como reacción simultánea contra la politiquería de la iglesia y contra la filosofía escolástica que fue su expresión, sobre la base del nacimiento de las comunas, han sido una “ruptura” entre la masa y los intelectuales en la iglesia, ruptura cicatrizada por la formación de movimientos populares, religiosos, reabsorbidos por la iglesia en la formación de las órdenes mendicantes y en una nueva unidad religiosa.

³ Recordar la anécdota (relatada por Steed en sus *Memorias*) del cardenal que explica al protestante inglés filo-católico que los milagros de San Jenaro son artículos de fe para el populacho napolitano, no para los intelectuales; y que también en los evangelios hay “exageraciones”. Y que a la pregunta “¿Pero no somos cristianos?”, responde: “Nosotros somos ‘prelados’, esto es, ‘políticos’ de la iglesia de Roma”.

tólica: la filosofía de la praxis no tiende a mantener a los “simples” en su filosofía primitiva del sentido común, sino, al contrario, a conducirlos hacia una concepción superior de la vida. Se afirma la exigencia del contacto entre intelectuales y simples, no para limitar la actividad científica y mantener la unidad al bajo nivel de las masas, sino para construir un bloque intelectual-moral que haga posible un progreso intelectual de masas y no sólo para pocos grupos intelectuales.

El hombre activo, de masa, obra prácticamente, pero no tiene clara conciencia teórica de su obrar, que sin embargo es un conocimiento del mundo en cuanto lo transforma. Su conciencia teórica puede estar, históricamente, incluso en contradicción con su obrar. Casi se puede decir que tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria): una implícita en su obrar 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 acogido sin crítica. Sin embargo, esta conciencia “verbal” no carece de consecuencias: unifica a un grupo social determinado, influye sobre la conducta moral, sobre la dirección de la voluntad, de manera más o menos enérgica, que puede llegar hasta un punto en que la contradictoriedad de la conciencia no permita acción alguna, ninguna decisión, ninguna elección, y produzca un estado de pasividad moral y política. La comprensión crítica de sí mismo se logra a través de una lucha de “hegemonías” políticas, de direcciones contrastantes, primero en el campo de la ética, luego en el de la política, para arribar finalmente a una elaboración superior de la propia concepción de la realidad. La conciencia de formar parte de una determinada fuerza hegemónica (esto es, la conciencia política) es la primera fase para una ulterior y progresiva autoconciencia, en la cual teoría y práctica se unen finalmente. Pero la unidad de la teoría y de la práctica no es, de ninguna manera, algo mecánicamente dado, sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de “distinción”, de “separación”, de independencia instintiva, y que progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria. He aquí por qué es necesario poner de relieve que el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico, además de un progreso político práctico, porque necesariamente implica y supone una unidad intelectual y una ética conforme a una concep-

ción de la realidad que ha superado el sentido común y se ha tornado crítica, aunque sólo sea dentro de límites estrechos.

Sin embargo, en los más recientes desarrollos de la filosofía de la praxis la profundización del concepto de unidad entre la teoría y la práctica se halla aún en su fase inicial; quedan todavía residuos de mecanicismo, puesto que se habla de la teoría como “complemento”, como “accesorio” de la práctica, de la teoría como sierva de la práctica. Parece correcto que también este problema deba ser ubicado históricamente, es decir, como un aspecto del problema práctico de los intelectuales. Autoconciencia crítica significa, histórica y políticamente, la creación de una *élite* de intelectuales; una masa humana no se “distingue” y no se torna independiente *per se*, sin organizarse (en sentido lato), y no hay organización sin intelectuales, o sea, sin organizadores y dirigentes, es decir, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en una capa de personas “especializadas” en la elaboración conceptual y filosófica. Pero este proceso de creación de intelectuales es largo, difícil, lleno de contradicciones, de avances y retrocesos, desbandes y reagrupamientos, y en él la “fidelidad” de las masas (y la fidelidad y la disciplina son inicialmente la forma que asume la adhesión de la masa y su colaboración al desarrollo de todo fenómeno cultural) es puesta a dura prueba. El proceso de desarrollo está vinculado a una dialéctica intelectuales-masa; el estrato de los intelectuales se desarrolla cuantitativa y cualitativamente; pero todo salto hacia una nueva “amplitud” y complejidad del estrato de los intelectuales está ligado a un movimiento análogo de la masa de los simples, que se eleva hacia niveles superiores de cultura y amplía simultáneamente su esfera de influencia, entre eminencias individuales o grupos más o menos importantes en el estrato de los intelectuales especializados. Sin embargo, en el proceso se repiten continuamente momentos en los cuales se produce, entre masa e intelectuales (o entre algunos de ellos; o entre grupos de ellos) una separación, una pérdida de contacto. De ahí la impresión de “accesorio”, de complementario, de subordinado. Insistir sobre el elemento “práctica” del nexo teoría-práctica, luego de haber escindido, separado y no sólo distinguido ambos elementos (operación 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 “es-

tructura”, y la cualidad-superestructura está en vías de surgir, aunque no está todavía orgánicamente formada. Hay que destacar la importancia y el significado que tienen, en el mundo moderno, los partidos políticos, para la elaboración y la difusión de las concepciones del mundo, en cuanto elaboran la ética y la política conforme a las mismas, es decir, funcionan como “experimentadores” de dichas concepciones. Los partidos seleccionan individualmente la masa actuante, y la selección se produce conjuntamente en el campo práctico y en el teórico, con una relación tanto más estrecha entre teoría y práctica cuanto más radicalmente innovadora y antagonica de los viejos modos de pensamiento es la concepción. Por ello se puede decir que los partidos son los elaboradores de las nuevas intelectualidades integrales y totalitarias, esto es, el crisol de la unificación de teoría y práctica, entendida como proceso histórico real; y se comprende que su formación sea necesaria a través de la adhesión individual y no al modo “laborista”, puesto que si se trata de dirigir orgánicamente a “toda la masa económicamente activa”, ello no debe hacerse según viejos esquemas, sino innovando, y la innovación no puede ser de masas, en sus primeros estadios, sino por intermedio de una *élite* en la cual la concepción implícita en la actividad humana se haya convertido, en cierta medida, en conciencia actual, coherente y sistemática, y en voluntad precisa y decidida.

Es posible estudiar una de estas fases en la discusión a través de la cual se verificaron los más recientes desarrollos de la filosofía de la praxis, discusión resumida en un artículo de D. S. Mirski, colaborador de *Cultura*.⁴ Puede verse 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 entre teoría y práctica, aun cuando no haya captado todavía todo el significado sintético. Se puede observar que el elemento determinista, fatalista, mecanicista, ha sido un “aroma” ideológico inmediato de la filosofía de la praxis, una forma de religión y de excitante (al modo de los estupefacientes), pero necesaria y justificada históricamente por el carácter “subalterno” de determinados estratos sociales.

⁴ Alude probablemente al artículo de D. S. Mirski “Demokratie und Partei im Bolschewismus”, en la selección *Demokratie und Partei*, preparada por P. R. Rhoden, Viena, 1932, de la cual habla Glaeser, *Bibliografía fascista*, 1933. (N. de la R.).

Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha, y cuando la lucha misma termina 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. "He sido vencido momentáneamente, pero la fuerza de las cosas trabaja para mí y a la larga...", etc. La voluntad real se disfraza de acto de fe en cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado, que aparece como un sustituto de predestinación, de la providencia, etc., de las religiones confesionales. Es necesario insistir en el hecho de que aun en ese caso existe realmente una fuerte actividad volitiva, una intervención directa sobre la "fuerza de las cosas", pero de manera implícita, velada, que se avergüenza de sí misma, y por lo tanto, la conciencia es contradictoria, carece de unidad crítica, etc. Pero cuando el "subalterno" se torna dirigente y responsable de la actividad económica de masas, el mecanicismo aparece en cierto momento como un peligro inminente, y se produce una revisión de toda la manera de pensar porque ha ocurrido un cambio en el modo social de ser. Los límites y el dominio de la "fuerza de las cosas" son restringidos. ¿Por qué? Porque, en el fondo, si el subalterno era ayer una cosa, hoy ya no lo es; hoy es una persona histórica, un protagonista; si ayer era irresponsable porque era "resistente" a una voluntad extraña, hoy se siente responsable porque ya no es resistente, sino operante y necesariamente activo y emprendedor. Pero incluso ayer, ¿fue solamente mera "resistencia", mera "cosa", mera "irresponsabilidad"? Ciertamente, no. Al contrario, es menester poner de relieve que el fatalismo no es sino la forma en que los débiles se revisten de una voluntad activa y real. He ahí por qué es necesario siempre demostrar la futilidad del determinismo mecánico, el cual, explicable como filosofía ingenua de la masa y, sólo como tal, elemento intrínseco de fuerza, cuando es elevado a filosofía reflexiva y coherente por los intelectuales, se convierte en causa de pasividad, de imbecil autosuficiencia, y ello sin esperar que el subalterno haya llegado a ser dirigente y responsable. Una parte de la masa, aunque subalterna, es siempre dirigente y responsable, y la filosofía de la parte precede siempre a la filosofía del todo, no sólo como anticipación teórica, sino como necesidad actual.

Que la concepción mecanicista ha sido una religión de subalternos, surge de un análisis del desarrollo de la religión cristiana,

que en cierto período histórico y en condiciones históricas determinadas ha sido y continúa siendo una "necesidad", una forma necesaria de la voluntad de las masas populares, una forma determinada de racionalidad del mundo y de la vida, que señaló los cuadros generales para la actividad práctica real. En este pasaje de un artículo de la *Civiltà Cattolica* ("Individualismo pagano e individualismo cristiano", fasc. del 5 de marzo de 1932) me parece bien expresada la mencionada función del cristianismo: "La fe en un porvenir seguro, en la inmortalidad del alma destinada a la beatitud, en la seguridad de poder llegar al goce eterno, fue el resorte de propulsión hacia un trabajo de intensa perfección interna y de elevación espiritual. El verdadero individualismo cristiano ha hallado aquí el impulso para sus victorias. Todas las fuerzas del cristiano fueron concentradas alrededor de este noble fin. Liberado de las fluctuaciones especulativas que arrojaban el alma a la duda, e iluminado por principios inmortales, el hombre sintió renacer las esperanzas; seguro de que una fuerza superior lo apuntalaba en la lucha contra el mal, se hizo violencia a sí mismo y venció al mundo". Pero en este caso se trata del cristianismo ingenuo, no del cristianismo jesuitizado, convertido en un puro narcótico para las masas populares.

Pero la posición del calvinismo, con su férrea concepción de la predestinación y de la gracia que determina una vasta expansión del espíritu de iniciativa (o se convierte en una forma de este movimiento), es aún más expresiva y significativa.⁵

¿Por qué y cómo se difunden, y llegan a ser populares, las nuevas concepciones del mundo? En este proceso de difusión (que es, al mismo tiempo, de sustitución de lo viejo y, muy a menudo, de combinación entre lo nuevo y lo viejo) influyen (¿cómo y en qué medida?) la forma racional mediante la cual la nueva concepción es expuesta y presentada, la autoridad (en cuanto sea reconocida y apreciada, por lo menos genéricamente) del expositor, y de los pensadores y científicos a los cuales llama en su apoyo el expositor; el pertenecer a la misma organización de quien sostiene la nueva concepción (pero luego de haber entrado en

⁵ En este sentido véase Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, publicado en los *Nuovi Studi*, fascículos de 1931 y siguientes, y el libro de B. Groethuysen sobre los orígenes religiosos de la burguesía en Francia (*Origines de l'esprit bourgeois en France. I: L'Eglise et la bourgeoisie*, París, 1927). (N. de la R.)

la organización por un motivo que no es el de participar de la nueva concepción). Estos elementos, en realidad, varían según el grupo social de que se trate y del nivel del mismo. Pero la investigación interesa especialmente en lo que respecta a las masas populares, que cambian de concepciones más difícilmente y que, en todo caso, no la aceptan jamás en la forma "pura", por decirlo así, sino siempre y solamente como combinación más o menos heteróclita y abigarrada. La forma racional, lógicamente coherente; la amplitud del razonamiento que no descuida ningún argumento positivo o negativo de cierto peso, tienen su importancia, pero están lejos de ser decisivas; pueden ser decisivas de manera subordinada, cuando determinada persona se halla ya en crisis intelectual y vacila entre lo viejo y lo nuevo, ha perdido la fe en lo viejo sin decidirse todavía por lo nuevo, etcétera.

Lo mismo puede decirse de la autoridad de los pensadores y científicos. Ella es muy grande en el pueblo. Pero, en rigor, cada concepción del mundo tiene sus pensadores y científicos que poner por delante, y la autoridad se halla dividida. Por otra parte es posible, para cada pensador, distinguir, poner en duda que haya dicho las cosas en determinado sentido, etc. Se puede concluir que el proceso de difusión de las nuevas concepciones se realiza por razones políticas, es decir, en última instancia, sociales; pero que el elemento autoritario y el organizativo tienen en este proceso una función muy grande, inmediatamente después de producida la orientación general, tanto en los individuos como en los grupos numerosos. De allí se concluye, sin embargo, que las masas, en cuanto tales, sólo pueden vivir la filosofía como una fe. Es de imaginarse, por otra parte, la posición intelectual de un hombre del pueblo: se ha formado opiniones, convicciones, criterios de discriminación y normas de conducta. Cada sostenedor de un punto de vista opuesto al suyo, en cuanto es intelectualmente superior, sabe argumentar sus razones mejor que él, y, lógicamente, lo derrota en la discusión. ¿Debe, por ello, cambiar de convicciones el hombre del pueblo? ¿Y por el hecho de que en la discusión inmediata no sabe hacerlas valer? Si así fuese, eso debería sucederle una vez por día, cada vez que enfrentase a un adversario ideológico intelectualmente superior. ¿Sobre qué elementos se funda, entonces, su filosofía, y especialmente su filosofía en la forma que tiene para él la mayor importancia como norma de conducta? El elemento más importante tiene, indudablemente, ca-

rácter no racional, de fe. Pero ¿en quién y en qué cosa? Especialmente en el grupo social al cual pertenece, en cuanto piensa las cosas difusamente como éste: el hombre del pueblo piensa que entre tanta gente no puede equivocarse de raíz, como el adversario argumentador quería hacerle creer; que él mismo, es cierto, no es capaz de sostener y desarrollar las propias razones como el adversario las suyas, pero en su grupo hay quien lo sabe hacer incluso mejor que ese adversario determinado, y él recuerda haberlo oído exponer las razones de su fe, detenida y coherentemente, de tal manera que le ha convencido. No recuerda las razones en concreto y no sabría repetirlas, pero sabe que existen porque las ha oído exponer y le han convencido. El haber sido convencido una vez de manera fulgurante es la razón permanente de la persistencia de la convicción, aun cuando no se la sepa argumentar.

Pero estas consideraciones conducen a la conclusión de una extrema labilidad de las nuevas convicciones de las masas populares especialmente cuando estas nuevas convicciones contrasta con las convicciones (también nuevas) ortodoxas, socialmente conformistas según los intereses de las clases dominantes. Esto se puede ver cuando se reflexiona sobre la fortuna de las religiones y 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 que mantiene permanente y organizadamente la fe, repitiendo la apologética infatigablemente, luchando siempre y en cada momento con argumentos similares, y manteniendo una jerarquía de intelectuales que den a la fe, por lo menos, una apariencia de dignidad de pensamiento. Cada vez que la continuidad de las relaciones entre la iglesia y los fieles se interrumpe violentamente por razones políticas, como aconteció durante la Revolución Francesa, las pérdidas sufridas por la iglesia resultan incalculables; y si las condiciones de difícil ejercicio de las prácticas acostumbradas se hubiesen prolongado más allá de ciertos límites de tiempo, existen todas las razones para pensar que tales pérdidas habrían sido definitivas, y una nueva religión habría surgido, como, por otra parte, surgió en Francia, en combinación con el viejo catolicismo. De allí se deducen determinadas necesidades para cada movimiento cultural que tienda a sustituir al sentido común y las viejas concepciones del mundo en general: 1) no cansarse jamás de repetir los argumentos (variando literariamente la forma): la repetición es el

medio didáctico más eficaz para obrar sobre la mentalidad popular; 2) trabajar sin cesar para elevar intelectualmente a más vastos estratos populares, esto es, para dar personalidad al amorfo elemento de masa, cosa que significa trabajar para suscitar *élites* de intelectuales de un tipo nuevo, que surjan directamente de la masa y que permanezcan en contacto con ella, para llegar a ser las "ballenas de corsé".⁶

Esta segunda necesidad, cuando es satisfecha es la que modifica realmente el "panorama ideológico" de una época. Por lo demás, estas *élites* no pueden constituirse y organizarse sin que en su interior se verifique una jerarquización de autoridad y competencia intelectual, que puede culminar en un gran filósofo individual, si éste es capaz de revivir concretamente las exigencias de la sólida comunidad ideológica, de comprender que ésta no puede tener la rapidez de movimientos propia de un cerebro individual y, por lo tanto, logre elaborar formalmente la doctrina colectiva de la manera más adherente y adecuada al modo de ser colectivo.

Es evidente que una construcción de masas de tal género no puede producirse "arbitrariamente", en torno a una ideología cualquiera, por la voluntad formalmente constructiva de una personalidad o de un grupo que se lo proponga por el fanatismo de sus convicciones filosóficas o religiosas. La adhesión o no adhesión de masas a una ideología es el modo como se verifica la crítica real de la racionalidad e historicidad de los modos de pensar. Las construcciones arbitrarias son más o menos rápidamente eliminadas de la competición histórica, aun cuando a veces, por una combinación de circunstancias inmediatas favorables, alcanzan a gozar de cierta popularidad, mientras que las construcciones que corresponden a las exigencias de un período complejo y orgánico terminan siempre por imponerse y prevalecer, aun cuando atraviesan muchas fases intermedias durante las cuales su afirmación se produce sólo en combinaciones más o menos abigarradas y heteróclitas.

Estos desarrollos plantean muchos problemas, los más importantes de los cuales se resumen en el modo y la calidad de las relaciones entre los diversos estratos intelectualmente calificados.

⁶ Gramsci quiere significar con dicha expresión, indudablemente, que los intelectuales de nuevo tipo deben ser los sostenes ideológicos y organizativos de las masas. Preferimos traducirla literalmente por no haber hallado un equivalente en castellano de la misma expresividad ("Stecche del busto"). (N. del T.).

es decir, la importancia y la función que debe y puede tener el aporte creador 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, por consiguiente, de fijar los límites de la libertad de propaganda y de discusión, libertad que no debe ser entendida en el sentido administrativo y policial, sino en el sentido de autolimitación que los dirigentes acuerdan a su propia actividad, o sea, en sentido propio, la fijación de una orientación a la política cultural. En otras palabras: ¿quién fijará los "derechos de la ciencia" y los límites de las investigaciones científicas? ¿Pueden estos límites y estos derechos ser realmente fijados? Parece necesario que el trabajo de investigación de nuevas verdades y de mejores, más coherentes y claras formulaciones de las verdades mismas sea dejado a la libre iniciativa de cada uno de los científicos, aunque éstos vuelven a poner continuamente en discusión los principios que parecen más esenciales. Por lo demás, no será difícil descubrir cuándo tales iniciativas de discusión tienen motivos interesados y no de carácter científico. Tampoco es imposible pensar que las iniciativas individuales deben ser disciplinadas y ordenadas, de tal suerte que pasen por la criba de las academias e institutos culturales de diversos géneros, y sólo después de seleccionadas sean hechas públicas, etcétera.

Sería interesante estudiar en concreto, 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 existente entre el personal que profesionalmente se dedica al trabajo cultural activo y la población de cada país, sería también útil junto con un cálculo aproximativo de las fuerzas libres. La escuela, en todos sus grados, y la iglesia son las dos mayores organizaciones culturales de cada país, por la cantidad de personal que ocupan. Los diarios, las revistas, la actividad literaria y las instituciones escolares privadas, ya sea como integrantes de la escuela del Estado o como instituciones de cultura del tipo de las universidades populares. Otras profesiones incorporan a su actividad especializada una fracción cultural no indiferente, como la de los médicos, oficiales del ejército, magistratura. Pero es de notarse que en todos los países, aun cuando en distinta medida, existe una gran fractura entre las masas populares y los grupos intelectuales, inclusive los más numerosos y próximos

a la periferia nacional, como los maestros y los curas. Y ello ocurre porque, aun cuando los gobernantes digan lo contrario, 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 en la esfera del mismo estrato. Las universidades, salvo en algunos países, no ejercen ninguna función unificadora; a menudo un pensador libre tiene más influencia que toda la institución universitaria, etcétera.

A propósito de la función histórica desarrollada por la concepción fatalista de la filosofía de la praxis, se podría hacer su elogio, fúnebre reivindicando su utilidad para un período histórico, pero, justamente por ello, sosteniendo la necesidad de sepultarla con todos los honores del caso. Se podría parangonar realmente su función con la teoría de la predestinación y de la gracia en los comienzos del mundo moderno, teoría que posteriormente culminó con la filosofía clásica alemana y con su concepción de la libertad como conciencia de la necesidad. Fue sustituto popular del grito "Dios lo quiere", aun cuando en este plano primitivo y elemental fuera el comienzo de una concepción más moderna y fecunda que la contenida en el "Dios lo quiere" o en la teoría de la gracia. ¿Puede acaso ocurrir que "formalmente" una nueva concepción se presente con otro traje que el rústico y confuso de la plebe? Y sin embargo, el historiador, con toda la perspectiva necesaria, puede fijar y comprender que los comienzos de un mundo nuevo, siempre ásperos y pedregosos, son superiores a la declinación de un mundo de agonía y a su canto de cisne.⁷

⁷ La declinación del "fatalismo" y del "mecanicismo" indica un gran recodo histórico; de allí la gran impresión producida por el estudio sintético de Mirski. Recuérdese todo lo que ha suscitado el mismo. Recuérdese la discusión en Florencia con el abogado Mario Trozzi, en noviembre de 1917, y la primera manifestación de bergsonismo, voluntarismo, etc. Se podría hacer un cuadro semiserio de cómo se presentaba realmente esta concepción. Recuérdese también la discusión con el profesor Pressutti, en Roma, en junio de 1924. Comparación con el capitán Giulietti, hecha por G. M. Serratti, y que para él fue decisiva y de condenación total. Para Serratti, Giulietti era como el confucionista para el taoísta; el chino del sur, mercader activo y operante, para el literario mandarín del norte, que miraba con supremo desprecio de iluminado, para el cual la vida no tiene ya misterios, a estos hombrecitos del sur, que creían que con sus movimientos inquietos de hormiga podrían "forzar el camino". Discurso de Claudio Treves sobre la expiación. Había en este discurso cierto espíritu de profeta bíblico: los que habían querido y hecho la guerra, los que sacaron al mundo de sus goznes y eran, por tanto,