

Antonio Gramsci

El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

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

© 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 cometida 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. Tratabase, pues, de la misma cuestión señalada: $\sqrt{\text{un movimiento filosófico es tal cuando se aplica a desarrollar una cultura filosófica para grupos restringidos de intelectuales o, al contrario, sólo es tal cuando, en el trabajo de elaboración de un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente, no se olvida jamás de mantener el contacto con los "simples" y, antes bien, halla$

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."^{1 7}

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.

¹ 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-

estructura”, 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 imbécil 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 corse".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 gones y eran, por tanto,

La discusión científica. En el análisis de los problemas histórico-críticos es preciso no concebir la discusión científica como un proceso judicial en el cual hay un imputado y un procurador que, por obligación de oficio, debe demostrar que aquél es culpable y digno de ser quitado de la circulación. En la discusión científica, dado que se supone que el interés sea la búsqueda de la verdad y el progreso de la ciencia, se muestra más “avanzado” quien se coloca en el punto de vista de que el adversario puede expresar una exigencia que debe ser incorporada, quizás como momento subordinado, en la propia construcción. Comprender y valorar en forma realista la posición y las razones del adversario (y éste tal vez sea todo el pensamiento pasado) significa haberse liberado de la presión de las ideologías (en el sentido peyorativo, de ciego fanatismo ideológico), para colocarse en un punto de vista “crítico”, el único fecundo en la investigación científica.

Filosofía e historia. ¿Qué es preciso entender por filosofía, por filosofía de una época histórica? ¿Cuál es la importancia y el significado de la filosofía, de los filósofos en cada una de tales épocas? Aceptada la definición de B. Croce sobre la religión, esto es, una concepción del mundo que se ha convertido en norma de vida, puesto que norma de vida no se entiende en sentido libresco, sino realizada en la vida práctica, la mayor parte de los hombres son filósofos en cuanto obran prácticamente y en cuanto en su obrar práctico (en las líneas directrices de su conducta) se halla contenida implícitamente una concepción del mundo, una filosofía. La historia de la filosofía, como se entiende comúnmente, esto es, como historia de la filosofía de los filósofos, es la historia de las iniciativas de una determinada clase de personas para cambiar, corregir, perfeccionar, las concepciones del mundo existentes en

responsables del desorden de la posguerra, debían expiar y sobrellevar la responsabilidad de dicho desorden. Habían pecado de “voluntarismo” y debían ser castigados por su pecado, etc. Existía cierta grandeza sacerdotal en ese discurso, un estridor de maldiciones que debían petrificar de espanto y por el contrario, fueron un gran consuelo, porque indicaban que el sepulturo aún no se hallaba listo y que Lázaro podía resucitar.

cada época determinada y para cambiar, consiguientemente, las normas de conducta conformes y relativas a ellas; o sea, por modificar 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 diversas filosofías de los filósofos no es suficiente. Por lo menos como orientación metódica, es preciso atraer la atención hacia otras partes de la historia de la filosofía, esto es, hacia las concepciones del mundo de las grandes masas, hacia las de los más estrechos grupos dirigentes (o intelectuales) y, finalmente, hacia las relaciones existentes entre estos distintos complejos culturales y la filosofía de los filósofos. La filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual sector de las masas populares: es la combinación de todos estos elementos, que culmina en una determinada dirección y en la cual esa culminación se torna norma de acción colectiva, esto es, deviene "historia" concreta y completa (integral).

La filosofía de una época histórica no es, por consiguiente, otra cosa que la "historia" de dicha época; no es otra cosa que la masa de las variaciones que el grupo dirigente ha logrado determinar en la realidad precedente: historia y filosofía son inseparables en ese sentido, forman un "bloque". Se pueden "distinguir" los elementos filosóficos propiamente dichos, en todos sus diversos grados: como filosofía de los filósofos, como concepciones de los grupos dirigentes (cultura filosófica) y como religiones de las grandes masas; véase cómo en cada uno de estos grados es preciso vérselas con formas diversas de "combinación" ideológica.

Filosofía "creativa". ¿Qué es la filosofía? ¿Una actividad puramente receptiva, ordenadora, o, al contrario, una actividad absolutamente creativa? Es necesario definir qué se entiende por "receptivo", "ordenador", "creativo". "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, ésta es limitada y estrecha. Pero ¿qué significa "creativo"? ¿Significa que el mundo exterior es creación del pensamiento? Pero ¿de qué pensamiento y de quién? Puede caerse en el solipsismo y, de hecho, toda forma de idealismo cae necesariamente en el solipsis-

mo. Para escapar al solipsismo y, al mismo tiempo, a las concepciones mecanicistas que se hallan implícitas en la concepción del pensamiento como actividad mecánica y ordenadora, es preciso plantear el problema en forma "historicista" y, al mismo tiempo, colocar en la base de la filosofía la "voluntad" (en último análisis, la actividad práctica o política), pero una voluntad racional, no arbitraria, que se realiza cuando corresponde a necesidades históricas objetivas; o sea, cuando es la misma historia universal, en el momento de su actuación progresiva. Si esta voluntad está representada inicialmente por un solo individuo, su racionalidad quedará documentada por el hecho de ser acogida por el mayor número, y si es acogida permanentemente se convertirá en una cultura, un "buen sentido", una concepción del mundo, con una ética conforme a su estructura. Hasta la filosofía clásica alemana, la filosofía fue concebida como una actividad receptiva o, a lo sumo, ordenadora; es decir, fue concebida como el conocimiento de un mecanismo que funciona objetivamente fuera del hombre. La filosofía clásica alemana introdujo el concepto de "creatividad" del pensamiento, pero en sentido idealista y especulativo. A lo que parece, solamente la filosofía de la praxis ha hecho dar un paso adelante al pensamiento, sobre la base de la filosofía clásica alemana, evitando toda tendencia hacia el solipsismo, historizando el pensamiento en cuanto lo considera concepción del mundo, como "buen sentido" difundido en el mayor número (y tal difusión no sería desde ningún punto de vista pensable sin la racionalidad o historicidad), y difundido hasta convertirse en norma de conducta. Es preciso entender *creativo*, por lo tanto, en sentido "relativo", de pensamiento que modifica el modo de sentir del mayor número y, por lo mismo, la propia realidad, que no puede ser pensada sin este mayor número. Creativo, también, en el sentido de que plantea la inexistencia de una "realidad" fija por sí misma, sino solamente en relación histórica con los hombres que la modifican, etcétera.

Importancia histórica de una filosofía. Muchas investigaciones y estudios en torno al significado histórico de las diversas filosofías resultan absolutamente estériles y carentes de significado porque no tienen en cuenta el hecho de que muchos sistemas filosóficos son expresión puramente (o casi) individual, y que la parte de éstos que puede llamarse histórica, es, a menudo, mínima y se

encuentra anegada en un conjunto de abstracciones de origen puramente racional y abstracto. Se puede decir que el valor histórico de una filosofía puede ser “calculado” por la eficacia “práctica” que ha logrado (y “práctica” debe ser entendido en sentido amplio). Si es verdad que toda filosofía es la expresión de una sociedad, debería reaccionar sobre la sociedad, determinar ciertos efectos, positivos y negativos. La medida en que reacciona es la medida de su importancia histórica, de su no ser “lucubración” individual, sino hecho histórico.

El filósofo. Establecido el principio de que todos los hombres son “filósofos”, de que entre los filósofos profesionales o “técnicos” y los demás hombres no hay diferencias “cualitativas” sino “cuantitativas” (y en este caso “cantidad” tiene un significado particular, que no puede ser confundido con “aritmética”, pues indica mayor o menor “homogeneidad”, “coherencia”, “lógicidad”, etc. o sea, cantidad de elementos cualitativos), es preciso, sin embargo, ver en qué consiste exactamente dicha diferencia. Así no será exacto llamar “filosofía” a toda tendencia del pensamiento, toda orientación general, etc., y tampoco a toda “concepción del mundo y de la vida”. El filósofo se podrá considerar “obrero calificado” en relación con el peón, pero tampoco esto es exacto porque en la industria, además del peón y del obrero calificado, está el ingeniero, el cual no sólo conoce el oficio prácticamente, sino también teórica e históricamente. El filósofo profesional o técnico no sólo “piensa” con mayor lógica, con mayor coherencia, con mayor espíritu sistemático que los demás hombres, sino que además conoce toda la historia del pensamiento, es decir, sabe determinar el sentido del desarrollo que el pensamiento ha tenido hasta él y se halla en condiciones de retomar los problemas desde el punto en que se hallan, luego de haber sufrido el máximo de tentativas de solución, etc. Tiene en los diversos campos del pensamiento la misma función que en los diversos campos científicos tienen los especialistas.

Sin embargo, hay una diferencia entre el filósofo especialista y los demás especialistas: aquél se acerca más a los otros hombres que los demás especialistas. El haber convertido al filósofo especialista, en la ciencia, en una figura similar a los demás especialistas: he aquí lo que determinó la caricatura del filósofo. Porque,

realmente, es posible imaginar a un entomólogo especialista sin que los demás hombres sean “entomólogos” empíricos; a un especialista de la trigonometría sin que la mayor parte de los demás hombres se ocupen en trigonometría, etc. (se pueden encontrar ciencias refinadísimas, especializadísimas, necesarias, pero no por ello “comunes”); pero no es posible imaginar a ningún hombre que no sea también filósofo, que no piense, puesto que pensar es propio del hombre como tal (a menos que se trate de una persona patológicamente idiota).

El lenguaje, los idiomas, el sentido común. ¿En qué consiste exactamente el mérito de lo que suele llamarse “sentido común” o “buen sentido”? No sólo en el hecho de que el sentido común emplea el principio de causalidad, aunque sólo sea implícitamente, sino en el hecho mucho más restringido de que, en una serie de juicios, el sentido común identifica la causa exacta y simple al alcance de la mano y no se deja desviar por enredos y abstrusidades seudoprofundos, seudocientíficos, etc. El sentido común no podía dejar de ser exaltado en los siglos xvii y xviii, cuando se reaccionó contra el principio de autoridad representado por la Biblia y Aristóteles; se descubrió que en el “sentido común” había cierta dosis de “experimentalismo” y de observación directa de la realidad, si bien empírica y limitada. También hoy, ante cosas similares, se omite el mismo juicio sobre el valor del sentido común, si bien la situación ha cambiado y el “sentido común” actual es mucho más limitado en sus méritos intrínsecos.

Determinada la filosofía como concepción del mundo y no concebida ya la labor filosófica solamente como elaboración “individual” de conceptos sistemáticamente coherentes, sino además, y especialmente, como lucha cultural por transformar la “mentalidad” popular y difundir las innovaciones filosóficas que demuestren ser “históricamente verdaderas” y que, por lo mismo, llegaron a ser histórica y socialmente universales, la cuestión del lenguaje y de los idiomas debe ser puesta “técnicamente” en primer plano. Sería necesario rever las publicaciones de los pragmáticos al respecto.¹

¹ Cfr. los *Escritos* de G. Vailati (Florencia, 1911), entre los cuales el estudio “El lenguaje como obstáculo para la eliminación de los contrastes ilusorios”.

En el caso de los pragmáticos, como en general en el confrontamiento con cualquier tentativa de sistematización orgánica de la filosofía, la referencia no tiene por qué tener relación con la totalidad del sistema o con el núcleo esencial del mismo. Creo poder decir que la concepción del lenguaje de Vailati y de otros pragmáticos no es aceptable; sin embargo, éstos han percibido exigencias reales y las han “descrito” con exactitud aproximativa, aun cuando no lograron plantear los problemas y darles solución. Me parece que se puede decir que “lenguaje” es esencialmente un nombre colectivo que no supone una cosa única ni en el espacio ni en el tiempo. Lenguaje significa también cultura y filosofía (aun cuando en el orden del sentido común) y, por lo tanto, el hecho “lenguaje” es en realidad una multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados. Llevando las cosas al límite se puede decir que cada ser parlante tiene su propio lenguaje, esto es, un modo propio de pensar y de sentir. La cultura, en sus distintos grados, unifica una mayor o menor cantidad de individuos en estratos numerosos, en contacto más o menos expresivo, que se comprenden en diversos grados, etc. Estas diferencias y distinciones histórico-sociales son las que se reflejan en el lenguaje común y producen los “obstáculos” y las “causas de error” que han tratado los pragmáticos.

De ello se deduce la importancia que tiene el “momento cultural”, incluso en la actividad práctica (colectiva): cada acto histórico sólo puede ser cumplido por el “hombre colectivo”. Esto supone el logro de una unidad “cultural-social”, por la cual una multiplicidad de voluntades disgregadas, con heterogeneidad de fines, se sueldan con vistas a un mismo fin, sobre la base de una misma y común concepción del mundo (general y particular, transitoriamente operante —por vía emocional— o permanente, cuya base intelectual está tan arraigada, asimilada y vivida, que puede convertirse en pasión). Si así son las cosas, revélase la importancia de la cuestión lingüística general, o sea, del logro de un mismo “clima” cultural colectivo.

Este problema puede y debe ser vinculado a la moderna concepción de la teoría y la práctica pedagógica, según la cual la relación entre el maestro y el alumno es una relación activa, de vínculos recíprocos, y por lo tanto cada maestro es siempre un alumno y cada alumno, maestro. Pero la relación pedagógica no puede ser reducida a relaciones específicamente “escolares” por las cua-

Les las nuevas generaciones entren en contacto con las viejas y absorban sus experiencias y valores históricamente necesarios "madurando" y desarrollando una personalidad propia, histórica y culturalmente superior. Esta relación existe en toda la sociedad en su conjunto y para cada individuo respecto de los otros individuos; entre capas intelectuales y no intelectuales; entre gobernantes y gobernados; entre *élites* y adherentes; entre dirigentes y dirigidos; entre vanguardias y cuerpos de ejército. Cada relación de "hegemonía" es necesariamente una relación pedagógica, y se verifica, no sólo en el interior de una nación, entre las diversas fuerzas que la componen, sino en todo el campo internacional, entre complejos de civilizaciones nacionales y continentales.

Por ello se puede decir que la personalidad histórica de un filósofo individual se halla también determinada por la relación activa existente entre él y el ambiente cultural que quiere modificar, ambiente que reobra sobre el filósofo y, al obligarlo a una continua autocrítica, funciona como maestro. Así es cómo una de las mayores reivindicaciones de las modernas capas de intelectuales en el campo político ha sido la llamada "libertad de pensamiento y de expresión del pensamiento" (prensa y asociación), porque solamente donde existe dicha condición política se realiza una relación maestro-discípulo en el sentido más general, según hemos visto más arriba; y en realidad se realiza "históricamente" un nuevo tipo de filósofo a quien puede llamarse "filósofo democrático", o sea, el filósofo convencido de que su personalidad no se limita a su individualidad física, sino que se halla en relación social activa de modificación del ambiente cultural. Cuando el "pensador" se contenta con su propio pensamiento, "subjetivamente" libre, o sea, abstractamente libre, da hoy lugar a la burla: la unidad de ciencia y vida es una unidad activa y solamente en ella se realiza la libertad de pensamiento; es una relación de maestro-discípulo, filósofo-ambiente cultural en medio del cual se obra, en el cual se toman los problemas que es necesario plantear y resolver; esto es, la relación filosofía-historia.

¿Qué es el hombre? Esta es la pregunta primera y principal de la filosofía. ¿Cómo puede contestársela? La definición se puede hallar en el hombre mismo y en cada hombre por separado. ¿Pero es justa? En cada hombre puede hallarse lo que es "cada hombre".

Pero a nosotros no nos interesa lo que es cada hombre por separado o, lo que es lo mismo, cada hombre en cada momento. Si pensamos en ello, veremos que con la pregunta sobre qué es el hombre queremos significar: ¿Qué puede llegar a ser el hombre? ¿Puede dominar su destino? ¿“Hacerse”, crearse una vida? Decimos, pues, que el hombre es un proceso y, precisamente, el proceso de sus actos. Pensando un poco veremos que la pregunta ¿qué es el hombre? no es una pregunta abstracta u “objetiva”. Nace del hecho de que hemos reflexionado sobre nosotros mismos y sobre los demás, y de que queremos saber, en relación a lo que hemos reflexionado y visto, qué somos y podemos llegar a ser; si realmente, y dentro de qué límites, somos los “artífices de nosotros mismos”, de nuestra vida y de nuestro destino. Y ello queremos saberlo “hoy”, en las condiciones dadas hoy día, de la vida “de hoy” y no de cualquier vida y de cualquier hombre.

La pregunta ha nacido y recibido su contestación de especiales y determinados modos de considerar la vida del hombre; el más importante de estos modos es la “religión”, y una religión determinada: el catolicismo. En realidad, al preguntarnos “¿qué es el hombre?”, ¿qué importancia tiene su voluntad y su actividad concreta en la creación de sí mismo y en la vida que vive?, queremos decir: “¿es el catolicismo una concepción exacta del hombre y de la vida? Cuando somos católicos, esto es, cuando hacemos del catolicismo una norma de vida, ¿erramos o estamos en la verdad?” Todos tienen la vaga intuición de que hacer del catolicismo una norma de vida es equivocarse; tan cierto es esto, que nadie se atiene al catolicismo como norma de vida, aunque se declare católico. Un católico integral que aplicase en cada acto de su vida las normas católicas, parecería un monstruo; cosa que es, indudablemente, la crítica más rigurosa del catolicismo, y la más perentoria.

Los católicos dirán que ninguna otra concepción es seguida puntualmente, y tienen razón. Pero ello demuestra solamente que no existe de hecho, históricamente, un modo de concebir y de obrar igual para todos los hombres, y sólo uno; que no hay ninguna razón favorable al catolicismo, aun cuando este modo de pensar y de obrar esté organizado desde hace siglos, lo que no ha ocurrido en el caso de ninguna otra religión con los mismos medios, el mismo espíritu de sistema, la misma continuidad y centralización. Desde el punto de vista “filosófico”, lo que no satisface en

el catolicismo es el hecho de que éste, a pesar de todo, coloca la causa del mal en el hombre individual mismo, esto es, que concibe al hombre como individuo bien definido y limitado. Todas las filosofías existentes hasta ahora reproducen, puede decirse, esta posición del catolicismo, o sea, que conciben al hombre como individuo limitado a su individualidad y al espíritu como tal individualidad. Y en este punto es necesario reformar el concepto de hombre. Es preciso concebir al hombre como una serie de relaciones activas (un proceso) en el cual, si bien la individualidad tiene la máxima importancia, no es, sin embargo, el único elemento digno de consideración. La humanidad que se refleja en cada individualidad está compuesta de diversos elementos: 1) el individuo; 2) los otros hombres; 3) la naturaleza. Pero el segundo y tercer elemento no son tan simples como puede parecer. El hombre no entra en relación con los demás hombres por yuxtaposición, sino orgánicamente, es decir, en cuanto forma parte de organismos, desde los más simples hasta los más complejos. Así, el hombre no entra en relación con la naturaleza simplemente por el hecho de ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio de la técnica y el trabajo. Y aún estas relaciones no son mecánicas. Son activas y conscientes; corresponden al grado mayor o menor de conciencia que de ellas tenga el hombre. Por ello se puede decir que cada cual se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida en que cambia y modifica todo el conjunto de las relaciones de las cuales es el centro de anudamiento. En este sentido, el filósofo real no es y no puede ser otra cosa que el político, es decir, el hombre activo que modifica el ambiente, entendido por ambiente el conjunto de las relaciones de que el hombre forma parte. Si la individualidad misma es el conjunto de estas relaciones, crearse una personalidad significa adquirir conciencia de esas relaciones, y modificar la personalidad significa modificar el conjunto de estas relaciones.

Pero estas relaciones, como se ha dicho, no son simples. En tanto algunas de ellas son necesarias, otras son voluntarias. Por otra parte, tener conciencia más o menos profunda de ellas (esto es, conocer más o menos la manera de modificarlas) ya las modifica. Las mismas relaciones necesarias, en cuanto son conocidas en su necesidad, cambian de aspecto y de importancia. En este sentido, la conciencia es poder. Pero el problema es complejo también en otro aspecto: no es suficiente conocer el conjunto de rela-

ciones en cuanto existen en un momento dado como sistema, sino que importa conocerlas genéticamente, en su movimiento de formación, puesto que cada individuo no es sólo la síntesis de las relaciones existentes, sino de la historia de estas relaciones, esto es el resumen de todo el pasado. Se dirá que lo que cada individuo puede cambiar es bien poco, en relación con sus fuerzas. Esto, hasta cierto punto, es verdad. El individuo puede asociarse con todos aquellos que quieren el mismo cambio, y si este cambio es racional, el individuo puede multiplicarse por un número imponente de veces y lograr una modificación bastante más radical de lo que a primera vista parece posible.

Las sociedades de las que cada individuo puede participar son, muy numerosas, más de lo que pueda parecer. A través de estas "sociedades" forma parte el individuo del género humano. Así, son múltiples los modos por medio de los cuales el individuo entra en relación con la naturaleza, puesto que por técnica debe entenderse no sólo el conjunto de las nociones científicas aplicadas industrialmente, sino también los instrumentos "mentales", el conocimiento filosófico.

Que no pueda concebirse al hombre sino viviendo en sociedad, es lugar común. Sin embargo, de ello no se sacan todas las consecuencias necesarias e incluso individuales: que una determinada sociedad presuponga una determinada sociedad de las cosas, y que la sociedad humana sólo es posible en cuanto existe una determinada sociedad de las cosas, también es lugar común. Es verdad que hasta ahora, a estos organismos supraindividuales se les ha dado una significación mecanicista y determinista (tanto a la *societas hominum* como a la *societas reum*); de ahí la reacción contra este punto de vista. Es preciso elaborar una doctrina en la cual todas estas relaciones sean activas y estén en movimiento, fijando bien claramente que la sede de esta actividad es la conciencia de cada hombre que conoce, quiere, admira, crea, en cuanto ya conoce, quiere, admira, crea, etc.; de cada hombre concebido, no aisladamente, sino rico de posibilidades provenientes de otros hombres y de la sociedad de las cosas, de las cuales no puede sino tener cierto conocimiento. (Como cada hombre es filósofo, cada hombre es científico, etc.)