



[Antonio Gramsci]

Introducción al estudio de la filosofía*

Conviene destruir el prejuicio, muy difundido, de que la filosofía es algo muy difícil por el hecho de ser la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especializados o de filósofos profesionales y sistemáticos. Conviene, por tanto, demostrar de entrada que todos los hombres son «filósofos», definiendo los límites y los caracteres de esa «filosofía espontánea», propia de «todo el mundo», a saber, de la filosofía contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y de conceptos determinados, y no sólo de palabras gramaticalmente vacías de contenido, 2) en el sentido común y en el buen sentido; 3) en la religión popular y también, por consiguiente, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y de actuar que asoman en eso que generalmente se llama «folklore».

Una vez demostrado que todos son filósofos, aunque sea a su manera, inconscientemente, por el hecho de que aún era la más elemental manifestación de una actividad intelectual cualquiera, el «lenguaje», está contenida una determinada concepción del mundo, se pasa al segundo momento, el momento de la crítica y de la conciencia, es decir, a la pregunta; ¿es preferible «pensar» sin tener conciencia crítica de ello, de manera dispersa y ocasional, esto es, «participar» de una concepción del mundo «impuesta» mecánicamente por el ambiente externo, o sea, por uno de tantos grupos sociales en los que uno queda automáticamente integrado desde el momento de su entrada en el mundo consciente (y que puede ser el pueblo o la provincia de uno, puede tener su origen en la parroquia o en la «actividad intelectual» del cura o del viejo patriarca cuya «sabiduría» pasa por ley, en la mujer que ha heredado la sabiduría de las brujas o en el intelectualillo avinagrado por su propia estolidez e impotencia para actuar), o es preferible el abordar la propia concepción del mundo de manera consciente y crítica y, por ende, en función de ese esfuerzo del propio cerebro, escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser guía de uno mismo y no aceptar ya pasiva e inadvertidamente el moldeamiento externo de la propia personalidad?

Nota I. Por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado grupo, precisamente al integrado por todos los elementos sociales que comparten una misma manera de pensar y de actuar. Se es conformista de alguna clase de conformismo, se es siempre hombre-masa u hombre-colectivo. La cuestión es ésta: ¿de qué tipo histórico es el conformismo, el hombre-masa del que se forma parte? Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente, sino ocasional y dispersa, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa, la propia personalidad está compuesta de manera extravagante: se encuentran en ella elementos

* Traducción de Miguel Candel

del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada, prejuicios de todas las fases históricas pasadas, mezquinamente localistas, e intuiciones de una filosofía futura como la que será propia del género humano unificado a escala planetaria. Criticar la propia concepción del mundo significa, pues, hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto alcanzado por el pensamiento mundial más avanzado. Significa también, por tanto, criticar toda la filosofía que ha habido hasta ahora, en la medida en que ésta ha dejado estratos consolidados en la filosofía popular. El comienzo de la elaboración crítica es la conciencia de aquello que realmente es, a saber, un «conócete a ti mismo» como producto del proceso histórico desarrollado hasta hoy, que ha dejado en ti una infinidad de huellas, recibidas sin beneficio de inventario. De entrada conviene hacer ese inventario.

Nota //. No se puede separar la filosofía de la historia de la filosofía ni la cultura de la historia de la cultura. En el sentido más inmediato y ajustado, no se puede ser filósofo, esto es, tener una concepción del mundo críticamente coherente, sin la conciencia de su historicidad, de la fase de desarrollo que ella representa y del hecho de que está en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones. La propia concepción del mundo responde a determinados problemas planteados por la realidad, que son perfectamente determinados y «originales» en su actualidad. ¿Cómo es posible pensar el presente, y un presente bien determinado, con un pensamiento formado a partir de problemas de un pasado con frecuencia muy remoto y superado? Si eso ocurre, significa que se es «anacrónico» en el propio tiempo de uno, que se es un fósil y no un ser viviente en la modernidad. O, por lo menos, que está uno «compuesto» de manera extravagante. Y de hecho ocurre que ciertos grupos sociales que en algunos aspectos expresan la modernidad más desarrollada, en otros se hallan retrasados respecto de su posición social y son, por consiguiente, incapaces de una completa autonomía histórica.

Nota ///. Si es verdad que todo lenguaje contiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura, será también verdad que, por el lenguaje de cada uno, se puede juzgar la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo. Quien habla sólo el dialecto o comprende la lengua nacional en grados diversos participa necesariamente de una intuición del mundo más o menos estrecha y provinciana, fosilizada, anacrónica en comparación con las grandes corrientes de pensamiento que dominan la historia mundial. Sus intereses serán estrechos, más o menos corporativos o economicistas, no universales. Si no siempre es posible aprender más lenguas extranjeras para ponerse en contacto con vidas culturales diferentes, conviene al menos aprender bien la lengua nacional. Una gran cultura puede traducirse en la lengua de otra gran cultura, es decir, una gran lengua nacional, históricamente rica y compleja, puede traducir cualquier otra gran cultura, esto es, ser una expresión mundial. Pero un dialecto no puede hacer eso.

Nota IV. Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos «originales», significa también y de manera especial difundir críticamente verdades ya descubiertas, «socializarlas» por así decir y hacer que se conviertan, por tanto, en base de acciones vitales, elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Conducir a una masa de hombres a pensar coherentemente y de manera unitaria el presente real es un hecho «filosófico» mucho más importante y «original» que el descubrimiento, por parte de un «genio» filosófico, de una nueva verdad que queda en patrimonio de pequeños grupos intelectuales.

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

La filosofía es un orden intelectual, cosa que no pueden ser ni la religión ni el sentido común. Ver cómo, en la realidad, ni siquiera la religión y el sentido común coinciden, sino que la religión es un elemento del disperso sentido común. Además, «sentido común» es un nombre colectivo, como «religión»; no existe un único sentido común, porque también él es un producto y un devenir histórico. La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común, y en ese sentido coincide con el «buen sentido», que se contrapone al sentido común.

Relaciones entre ciencia-religión-sentido común. La religión y el sentido común no pueden constituir un orden intelectual porque no pueden reducirse a unidad y coherencia ni siquiera en la conciencia individual, por no hablar ya de la conciencia colectiva: no pueden reducirse a unidad y coherencia «libremente», porque «autoritariamente» sí podría ocurrir, como de hecho ha ocurrido en el pasado dentro de ciertos límites. El problema de la religión

entendida no en el sentido confesional, sino en el laico de unidad de fe entre una concepción del mundo y una norma de conducta acorde con ella; pero ¿por qué llamar a esa unidad de fe «religión» y no llamarla «ideología» o, directamente, «política»?

En realidad no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo y se hace siempre una elección entre ellas. ¿Cómo se realiza esa elección? ¿Es un hecho meramente intelectual o algo más complejo? Y ¿no ocurre con frecuencia 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 actividad real de cada uno, que está implícita en su actuación? Y puesto que el actuar es siempre un actuar político, ¿no se puede decir que la filosofía real de cada uno está contenida toda ella en su política? Ese contraste entre el pensar y el actuar, es decir, la coexistencia de dos concepciones del mundo, una afirmada con palabras y la otra puesta de manifiesto en la manera efectiva de actuar, no siempre se debe a la mala fe. La mala fe puede ser una explicación satisfactoria para algunos individuos tomados aisladamente, o también para grupos más o menos numerosos, pero no es satisfactoria cuando el contraste aparece en las manifestaciones de la vida de amplias masas: entonces ese contraste no puede menos de ser la expresión de contrastes más profundos de orden histórico-social. Significa que un grupo social, que tiene su propia concepción del mundo, aunque sea embrionaria, que se manifiesta en la acción, y por tanto sólo de forma ocasional y esporádica, o sea, cuando el grupo se mueve como un todo orgánico, ha adoptado, por razones *de* sumisión y subordinación intelectual, una concepción extraña, prestada por otro grupo, que es la que afirma con sus palabras, la que cree incluso seguir, porque la sigue en «tiempos normales», es decir, cuando la conducta no es independiente y autónoma, sino precisamente sometida y subordinada. He ahí, por tanto, que no se puede separar la filosofía de la política y se puede mostrar también que la elección y la crítica de una concepción del mundo es también un hecho político.

Conviene, pues, explicar cómo es que en todo momento coexisten muchos sistemas y corrientes de filosofía, cómo nacen, cómo se difunden, por qué en su difusión siguen ciertas líneas de fractura y ciertas direcciones, etcétera. Eso demuestra la necesidad de sistematizar crítica y coherentemente las propias intuiciones del mundo y de la vida, fijando con exactitud qué debe entenderse por «sistema» para que no se entienda en el sentido pedantesco y profesoral de la palabra. Pero esta elaboración debe hacerse y puede sólo hacerse en el marco de la historia de la filosofía, que muestra la elaboración que ha experimentado el pensamiento a lo largo de los siglos y el esfuerzo colectivo que ha costado nuestro modo actual de pensar, que resume y compendia toda esa historia pasada, incluso en sus errores y delirios, los cuales, de otro lado, por haberse cometido en el pasado y haber sido corregidos, no está dicho que no se reproduzcan en el presente y no exijan ser corregidos todavía.

¿Cuál es la idea que el pueblo se hace de la filosofía? Se 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, bien analizado, no hay que desdeñar del todo. Es cierto que contiene una invitación implícita a la resignación y a la paciencia, pero parece que el punto más importante es, en cambio, la invitación a la reflexión, a darse cuenta de que lo que sucede es en el fondo racional y que como tal hay que afrontarlo, concentrando las propias fuerzas racionales y no dejándose arrastrar por los impulsos instintivos y violentos. Se podrían agrupar esos modos populares de decir con las expresiones parecidas de los escritores

de carácter popular —tomándolas de los grandes diccionarios— en las que entran los términos de «filosofía» y «filosóficamente», y se podrá ver que éstos tienen un significado muy preciso, de superación de las pasiones animales y elementales en una concepción de la necesidad que da al propio actuar una dirección consciente. Es ése el núcleo sano del sentido común, lo que precisamente podría llamarse buen sentido, y que merece desarrollarse y hacerse unitario y coherente. Así se pone de manifiesto que también por eso es imposible separar lo que se llama filosofía «científica» de la filosofía «vulgar» y popular, que es sólo un conjunto disperso 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 un movimiento cultural, una «religión», una «fe», esto es, que haya producido una actividad práctica y una voluntad y que esté contenida en ellas como «premisa» teórica implícita (una «ideología», se podría decir, si al término ideología se le da precisamente el significado más alto de una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida, individuales y colectivas), a saber, el problema de conservar la unidad ideológica en todo el bloque social cimentado y unificado precisamente por aquella ideología determinada. La fuerza de las religiones, y especialmente de la Iglesia católica, ha consistido y consiste en que sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinal 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 para impedir que «oficialmente» se formen dos religiones, la de los «intelectuales» y la de las «almas sencillas». Esa lucha no se ha desarrollado sin graves inconvenientes para la Iglesia misma, pero esos inconvenientes forman parte del proceso histórico que transforma toda la sociedad civil y que contiene, en bloque, una crítica corrosiva de las religiones; tanto más resalta por ello la capacidad organizadora del clero en la esfera de la cultura y la relación abstractamente racional y justa que la Iglesia ha sabido establecer en su ámbito entre intelectuales y personas sencillas. Los jesuitas han sido sin duda los mayores artífices de ese equilibrio y, para conservarlo, han imprimido a la Iglesia un movimiento progresivo 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 modificaciones no son percibidas por la masa de las personas sencillas, si bien aparecen como «revolucionarias» y demagógicas a los «integristas».

Una de las mayores debilidades de las filosofías inmanentistas en general consiste precisamente en no haber sabido crear una unidad ideológica entre los de abajo y los de arriba, entre las «personas sencillas» y los intelectuales. En la historia de la civilización occidental, ello se ha producido a escala europea con el fracaso inmediato del Renacimiento y, en parte, también de la Reforma en su confrontación con la Iglesia romana. Esa debilidad se manifiesta en la cuestión escolástica, en cuanto que por parte de las filosofías inmanentistas no se ha intentado siquiera construir una concepción que pudiese sustituir a la religión en la educación infantil, y de ahí el sofisma pseudohistoricista por el cual ciertos pedagogos arreligiosos (aconfesionales), y en realidad ateos, aceptan 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 contrario a los movimientos culturales de «acercamiento al pueblo», que se manifestaron en las llamadas universidades populares e instituciones semejantes, y no sólo por sus aspectos de degradación, porque en tal caso deberían simplemente haber intentado hacerlo mejor. Sin embargo, esos movimientos eran dignos de interés y merecían estudiarse: tuvieron éxito en

el sentido de que demostraron, por parte de las «personas sencillas», un entusiasmo sincero y una fuerte voluntad de elevarse a una forma superior de cultura y de concepción del mundo. Carecían, sin embargo, de organicidad de cualquier tipo, tanto de pensamiento filosófico como de solidez organizativa y de centralización cultural; se tenía la impresión de que recordaban a los primeros contactos entre los comerciantes ingleses y los negros de África: se daban baratijas a cambio de pepitas de oro. Por otra parte, la organicidad de pensamiento y la solidez cultural sólo podían darse si entre los intelectuales y las personas sencillas hubiese habido la misma unidad que debe haber entre teoría y práctica; es decir, si los intelectuales hubiesen sido orgánicamente los intelectuales de aquellas masas, si hubiesen elaborado y hecho coherentes los principios y los problemas que aquellas masas planteaban con su actividad práctica, constituyendo así un bloque cultural y social. Se volvía a plantear la misma pregunta de antes: un movimiento filosófico, ¿es tal sólo en la medida en que se aplica a desarrollar una cultura especializada para grupos restringidos de intelectuales o sólo es tal, por el contrario, en la medida en que, al trabajar en la elaboración de un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente, no se olvida nunca de permanecer en contacto con las «personas sencillas», antes bien encuentra en ese contacto el venero de los problemas a estudiar y resolver? Sólo mediante ese contacto una filosofía se hace «histórica», se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se hace «vida».

(Quizá sea útil desde el punto de vista «práctico» distinguir la filosofía del sentido común para mejor indicar el tránsito de uno a otro momento: en la filosofía destacan especialmente los rasgos de elaboración individual del pensamiento, mientras que en el sentido común destacan los rasgos difusos y dispersos de un pensamiento genérico propio de una determinada época en un determinado ambiente popular. Pero toda filosofía tiende a convertirse en el sentido común de un ambiente igualmente restringido —de todos los intelectuales—. Se trata, por tanto, de elaborar una filosofía que, teniendo ya una difusión, o difusividad, por estar conectada con la vida práctica e implícita en ella, se convierta en un sentido común renovado con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales: y eso no puede ocurrir si no se siente siempre la exigencia del contacto cultural con las «personas sencillas».)

Una filosofía de la praxis no puede por menos de presentarse inicialmente con una actitud polémica y crítica, como superación del modo de pensar anterior y del pensamiento concreto existente (o mundo cultural existente). Presentarse, pues, ante todo como crítica del «sentido común» (tras haberse basado en el sentido común para demostrar que «todos» son filósofos y que no se trata de introducir *ex novo* una ciencia en la vida individual de «todos», sino de renovar y hacer «crítica» una actividad ya existente) y, por tanto, como crítica de la filosofía de los intelectuales, que ha dado lugar a la historia de la filosofía y que, en cuanto individual (y de hecho se desarrolla esencialmente en la actividad de individuos particulares especialmente dotados), puede considerarse como las «puntas» de progreso del sentido común, por lo menos del sentido común de los estratos más cultos de la sociedad y, a través de éstos, también del sentido común popular. He aquí, pues, que una preparación para el estudio de la filosofía debe exponer sintéticamente los problemas nacidos en el proceso de desarrollo de la cultura general, que se refleja sólo parcialmente en la historia de la filosofía y que, sin embargo, en ausencia de una historia del sentido común (imposible de construir por la ausencia de material documental), sigue siendo la fuente principal de referencias para criticar aquellos problemas, demostrar su valor real (si es que aún lo tienen) o el significado

que han tenido como eslabones superados de una cadena y determinar los nuevos problemas actuales o el planteamiento actual de los viejos problemas.

La relación entre filosofía «superior» y sentido común queda asegurada por la «política», así como también queda asegurada por la política la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de las «personas sencillas». Con todo, las diferencias entre ambos casos son fundamentales. Que la Iglesia tenga que enfrentarse con el problema de las «personas sencillas» significa precisamente que ha habido una ruptura en la comunidad de los «fieles», ruptura que no puede remediarse elevando a las «personas sencillas» al nivel de los intelectuales (la Iglesia no se propone siquiera esa tarea, ideal y económicamente inasequible a sus fuerzas actuales), sino aplicando una disciplina de hierro a los intelectuales para que no rebasen ciertos límites en la distinción y no la lleven a extremos catastróficos e irreparables. En el pasado, esas «rupturas» de la comunidad de los fieles se soldaban mediante fuertes movimientos de masas que determinaban o se canalizaban en la formación de nuevas órdenes religiosas en torno a fuertes personalidades (Domingo, Francisco). (Los movimientos heréticos de la Edad Media como reacción simultánea al politicismo de la Iglesia y a la filosofía escolástica, que fue una de sus expresiones, sobre la base de los conflictos sociales determinados por el nacimiento de los municipios, constituyeron una ruptura entre masa e intelectuales en la Iglesia, ruptura «cicatrizada» por el nacimiento de movimientos populares religiosos reabsorbidos por la Iglesia en la formación de las órdenes mendicantes y en una nueva unidad religiosa.) Pero la Contrarreforma esterilizó ese pulular de fuerzas populares: la Compañía de Jesús es la última gran orden religiosa, de origen reaccionario y autoritario, con carácter represivo y «diplomático», que ha señalado con su nacimiento la rigidificación del organismo católico. Las nuevas órdenes surgidas con posterioridad 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 han convertido en tales, como instrumentos de «resistencia» para conservar las posiciones políticas adquiridas, no como fuerzas renovadoras de desarrollo. El catolicismo se ha convertido en «jesuitismo». El modernismo no ha creado «órdenes religiosas» sino un partido político, la democracia cristiana. (Recordar la anécdota, contada por Steed en sus *Memorias*, del cardenal que explica al protestante inglés filocatólico que los milagros de san Genaro son útiles para el simple pueblo napolitano, no para los intelectuales, que también en el Evangelio hay «exageraciones», y a la pregunta: «Pero ¿no somos cristianos?», responde: «Nosotros somos prelados», es decir, «políticos» de la Iglesia de Roma.)

La posición de la filosofía de la praxis es antitética de la católica: la filosofía de la praxis no tiende a mantener a las «personas sencillas» en su filosofía primitiva del sentido común, sino a conducirlos a una concepción superior de la vida. Si afirma la exigencia del contacto entre intelectuales y personas sencillas, no es para limitar la actividad científica y para mantener una unidad al bajo nivel de las masas, sino precisamente para construir un bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de las masas y no sólo de reducidos grupos de intelectuales.

El hombre activo de la masa actúa en la práctica, pero no tiene una clara conciencia teórica de ese actuar suyo, que sin embargo es un conocer acerca del mundo por cuanto lo transforma. Más aún, su conciencia teórica puede hallarse históricamente en contradicción con su actuar. Casi se puede decir que tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria), una implícita en su actuar y que lo une realmente con todos sus colaboradores en la transformación práctica de la realidad, y otra superficialmente explícita

o verbal que ha heredado del pasado y ha acogido sin crítica. Sin embargo, esa concepción «verbal» no deja de tener consecuencias: vincula a un grupo social determinado, influye en la conducta moral, en la dirección de la voluntad, de manera más o menos enérgica, que puede llegar a un punto en que la contradictoriedad de la conciencia no permita acción ninguna, ninguna decisión, ninguna elección, y produzca un estado de pasividad moral y política. La comprensión crítica de uno mismo sobreviene, pues, a través de una lucha de «hegemonías» políticas, de direcciones contradictorias, primero en el campo de la ética, después en el de la política, para llegar a una elaboración superior de la propia concepción de lo real. La conciencia de formar parte de una determinada fuerza hegemónica (es decir, la conciencia política) es la primera fase de una ulterior y progresiva autoconciencia en que teoría y práctica acaban por unificarse. Tampoco la unidad de teoría y práctica es, pues, un dato de hecho mecánico, sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido apenas instintivo de «distinción», de «separación», de independencia, y avanza hasta llegar a la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria. He ahí por qué hay que resaltar que el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico además de práctico-político, porque implica y supone necesariamente una unidad intelectual y una ética conforme a una concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha hecho, siquiera dentro de unos límites aún estrechos, crítica.

Sin embargo, en los desarrollos más recientes de la filosofía de la praxis, la profundización del concepto de unidad entre la teoría y la práctica no ha pasado aún de una fase inicial: subsisten aún residuos de mecanicismo, ya que se habla de la teoría como «complemento», «accesorio» de la práctica, de la teoría como sierva de la práctica. Parece justo plantear también esta cuestión históricamente, como un aspecto de la cuestión política de los intelectuales. Autoconciencia crítica significa, histórica y políticamente, creación de una élite de intelectuales: una masa humana no se «distingue» y no llega a ser independiente «por sí» sin organizarse (en sentido lato), y no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas «especializadas» en la elaboración conceptual y filosófica. Pero este proceso de creación de los intelectuales es largo, difícil, lleno de contradicciones, de avances y retrocesos, de desbandadas y reagrupamientos, en que la «fidelidad» de la masa (y la fidelidad y la disciplina son inicialmente la forma que adopta la adhesión de la masa y su colaboración en el desarrollo del fenómeno cultural en su conjunto) se ve puesta de vez en cuando a dura prueba. El proceso de desarrollo está ligado a una dialéctica intelectuales-masa; el estrato de los intelectuales se desarrolla cuantitativa y cualitativamente, pero cada salto hacia una nueva «amplitud» y complejidad del estrato de los intelectuales especializados va ligado a un movimiento análogo de la masa de personas sencillas, que se eleva a niveles superiores de cultura y ensancha simultáneamente su área de influencia, con puntas individuales o incluso grupos más o menos importantes que se incorporan al estrato de los intelectuales especializados. En ese proceso, empero, se repiten continuamente momentos en que, entre la masa y los intelectuales (o algunos, o un grupo de ellos), se produce una separación, una pérdida de contacto, y de ahí la impresión de ser «accesorio» complementario, subordinado. Insistir en el elemento «práctico» del nexo teoría-práctica tras haber escindido, separado y no sólo distinguido los dos elementos (operación, por cierto, meramente mecánica y convencional) significa que se está atravesando por una fase histórica relativamente primitiva, una fase todavía económico-corporativa, en que se transforma cuantitativamente el cuadro general de la «estructura» y la cualidad-

superestructura adecuada está en vías de aparición, pero todavía no se halla formada orgánicamente. Hay que destacar la importancia y el significado que tienen, en el mundo moderno, los partidos políticos en la elaboración y difusión de las concepciones del mundo, en la medida en que elaboran esencialmente la ética y la política conforme a dichas concepciones, esto es, funcionan casi como «experimentadores» históricos de éstas. Los partidos seleccionan individualmente la masa actuante, y la selección tiene lugar conjuntamente tanto en el campo práctico como en el teórico, con una relación entre teoría y práctica tanto más estrecha cuanto más vital y radicalmente innovadora y antagónica de los viejos modos de pensar sea la concepción de que se trate. Por eso se puede decir que los partidos son los elaboradores de las nuevas intelectualidades integrales y totalitarias, esto es, el crisol de la unificación entre teoría y práctica entendida como proceso histórico real, y se comprende hasta qué punto es necesaria la formación por adhesión individual y no de tipo «laborista», porque, si se trata de dirigir orgánicamente «toda la masa económicamente activa», se trata de dirigirla no según los viejos esquemas sino innovando, y la innovación no puede hacerse masiva, en sus primeros estadios, si no es por mediación de una élite en que la concepción implícita en toda actividad humana se haya convertido ya, en cierta medida, en conciencia actual coherente y sistemática y en voluntad precisa y decidida. Una de esas fases se puede estudiar en el debate a través del cual se han producido los desarrollos más recientes de la filosofía de la praxis, debate recogido en un artículo de D.S. Mirski, colaborador de *Cultura*. Se puede ver 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, si bien no ha captado todavía todo el significado sintético. Se puede observar cómo el elemento determinista, fatalista, mecanicista ha sido un «perfume» ideológico inmediato de la filosofía de la praxis, una forma de religión o de *excitante* (pero al modo de los estupefacientes), necesaria y justificada históricamente por el carácter «subalterno» de determinados estratos sociales. Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha y la lucha misma acaba, por tanto, identificándose con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseveranza paciente y obstinada. «De momento he sido derrotado, pero la fuerza de las cosas va a la larga a mi favor, etc.» La voluntad real se transforma en un acto de fe, en una cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado que aparece como un sustitutivo de la predestinación, de la providencia, etc., propias de las religiones confesionales. Conviene insistir sobre el hecho de que también 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 tanto la conciencia es contradictoria, carente de unidad crítica, etc. Pero cuando el «subalterno» se convierte en dirigente y responsable de la actividad económica de las masas, llega un momento en que el mecanismo aparece como un peligro inminente, sobreviene una revisión de todo el modo de pensar porque ha sobrevenido una mutación en el modo social de ser. Los límites y el dominio de la «fuerza de las cosas» quedan reducidos: ¿por qué? Porque en el fondo, si el subalterno era ayer una cosa, hoy ya no es una cosa, sino una persona histórica, un protagonista; si ayer era irresponsable por ser «resistente» a una voluntad extraña, hoy se siente responsable porque ya no es resistente sino agente, necesariamente activo y emprendedor. Pero ¿incluso ayer no había sido nada más que mera «resistencia», mera «cosa», mera «irresponsabilidad»? Ciertamente no, antes bien hay que poner de relieve que el fatalismo no es sino un revestimiento de debilidad para una voluntad activa y real. He ahí por qué conviene siempre demostrar la futilidad del determinismo mecánico, que, aunque explicable como filosofía ingenua de las

masas y, sólo como tal, elemento intrínseco de fuerza, una vez queda asumido como filosofía refleja y coherente por parte de los intelectuales, se convierte en causa de pasividad, de estulta autosuficiencia, y eso sin esperar a que el subalterno se haya convertido en dirigente y responsable. Incluso una parte de la masa 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 se hace patente en 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 impone los cuadros generales para la actividad práctica real. En el siguiente pasaje de un artículo de la *Civiltà Cattolica* («Individualismo pagano e individualismo cristiano», fase, del 5 de marzo de 1932) me parece perfectamente expresada esa función del cristianismo: «La fe en un porvenir seguro, en la inmortalidad del alma, destinada a la felicidad, en la seguridad de poder llegar al gozo eterno, fue el resorte impulsor de un trabajo de intensa perfección interior y de elevación espiritual. El verdadero individualismo cristiano ha encontrado aquí el impulso para sus victorias. Todas las fuerzas del cristianismo se concentraron en torno a ese noble fin. Liberado de las fluctuaciones especulativas que enervan el alma con la duda, e iluminado por principios inmortales, el hombre sintió renacer las esperanzas; seguro de que una fuerza superior lo guiaba en la lucha contra el mal, se hizo violencia a sí mismo y venció al mundo.» Pero también en este caso es al cristianismo ingenuo al que se hace referencia; no al cristianismo jesuitizado, convertido en puro narcótico para las masas populares.

Pero la postura del calvinismo, con su concepción férrea de la predestinación y de la gracia que determina una vasta expansión del espíritu de iniciativa (o se convierte en la forma de ese movimiento), resulta todavía más expresiva y significativa. (Puede verse a este propósito: Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, publicado en los *Nuovi Studi*, fase, de 1931 y siguientes, y el libro de Croethuysen sobre los orígenes religiosos de la burguesía en Francia.)

¿Por qué y cómo se difunden, haciéndose populares, las nuevas concepciones del mundo? En ese 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), ¿cómo y en qué medida influyen la forma racional en que se expone y presenta la nueva concepción, la autoridad (en tanto en cuanto se la reconozca y aprecie, siquiera genéricamente) del expositor y de los pensadores y científicos que el expositor invoca en su apoyo, y el pertenecer a la misma organización de quien sostiene la nueva concepción (aunque por haber entrado en la organización por un motivo distinto de compartir la misma concepción)? En realidad, estos elementos varían según el grupo social de que se trate y según su nivel cultural. Pero la investigación interesa sobre todo por lo que respecta a las masas populares, que cambian de concepción con más dificultad y que, en todo caso, nunca cambian aceptando la nueva, por así decir, en su forma «pura», sino sólo y siempre como combinación más o menos heteróclita y extravagante. La forma racional, lógicamente coherente, la redondez del razonamiento que no descuida ningún argumento positivo o negativo que tenga algún peso, posee su importancia, pero está muy lejos de ser decisiva; puede serlo de manera subordinada, cuando la persona en cuestión se halla ya en condiciones de crisis intelectual, oscila entre lo viejo y lo nuevo, ha perdido la fe en lo viejo y todavía no se ha decidido por lo nuevo, etcétera. Otro tanto se puede decir de la autoridad de los pensadores y científicos. Ésta es muy grande entre el pueblo, pero de

hecho toda concepción tiene sus pensadores y científicos que poner por delante y la autoridad está dividida; además, cada pensador puede distinguir, poner en duda que haya dicho siquiera tal o cual cosa, etcétera. Se puede concluir que el proceso de difusión de las concepciones nuevas sobreviene por razones políticas, esto es, en última instancia sociales, pero que el elemento formal, de la coherencia lógica, el elemento de gran autoridad y el organizativo tienen en este proceso un papel muy grande inmediatamente después de haberse adoptado la orientación general, tanto en los individuos particulares como en grupos numerosos. De ello se desprende, sin embargo, que en las masas populares en cuanto tales la filosofía no puede ser vivida más que como una fe. Imagínese, por otra parte, la posición intelectual de un hombre del pueblo; se ha formado opiniones, convicciones, criterios de discriminación y normas de conducta. Cualquier sostenedor de un punto de vista contrario al suyo, por ser intelectualmente superior a él, sabe argumentar mejor sus razones, lo acorrala lógicamente, etcétera; ¿deberá por ello el hombre del pueblo modificar sus convicciones? ¿Sólo porque no sabe hacerse valer en la discusión inmediata? Pero entonces le podría suceder que tuviera que cambiar cada día, es decir, cada vez que encuentra un adversario ideológico-intelectualmente superior. ¿En qué elementos se basa, pues, su filosofía y, concretamente, en la forma para él más importante: la filosofía como norma de conducta? El elemento de mayor peso es sin duda de carácter no racional, de fe. Pero ¿en quién y en qué? Sobre todo en el grupo social al que pertenece, en la medida en que piensa difusamente como él: el hombre del pueblo piensa que tantos no pueden equivocarse, así en bloque, como quisiera hacer creer el adversario con sus argumentos; pues él mismo, ciertamente, no es capaz de sostener y desarrollar las propias razones como el adversario las suyas, pero hay en su grupo quien lo sabría hacer, y sin duda mejor que aquel adversario concreto, y de hecho él recuerda haber oído exponer detenida y coherentemente, de manera que quedó convencido, las razones de su fe. No recuerda las razones en concreto y no sabría repetirlas, pero sabe que existen porque las ha oído exponer y ha quedado convencido. El haber quedado convencido una vez de manera fulgurante es la razón permanente de mantenerse en la convicción, aunque no se sepa argumentarla.

Pero estas consideraciones llevan a la conclusión de una extremada labilidad de las convicciones nuevas de las masas populares, sobre todo si esas nuevas convicciones están en contradicción con las convicciones ortodoxas (aunque éstas sean también nuevas), socialmente conformistas de acuerdo con los intereses generales de las clases dominantes. Se puede ver esto reflexionando sobre la suerte de las religiones y de las iglesias. La religión, y una determinada Iglesia, mantiene su comunidad de fieles (dentro de ciertos límites, de las necesidades del desarrollo histórico general) en la medida en que ejercita permanente y organizadamente la propia fe, repitiendo incansablemente su apologética, luchando en todo momento y siempre con argumentos semejantes, y manteniendo una jerarquía de intelectuales que den a la fe siquiera la apariencia de la dignidad del pensamiento. Cada vez que la continuidad de las relaciones entre Iglesia y fieles se ha visto interrumpida violentamente, por razones políticas, como ocurrió durante la Revolución francesa, las pérdidas inmediatas de la Iglesia han sido incalculables y, si las condiciones de difícil ejercicio de las prácticas habituales se prolongaran más allá de ciertos límites de tiempo, cabe pensar que esas pérdidas serían definitivas y surgiría una nueva religión, como de hecho ha surgido en Francia en combinación con el viejo catolicismo. De ahí se deducen determinadas necesidades para cualquier movimiento cultural que tienda a sustituir el sentido común y las viejas concepciones del mundo en general: 1) no cansarse nunca de repetir los propios argumentos (cambiando la forma literaria): la repetición es el medio didáctico más eficaz

para actuar sobre la mentalidad popular; 2) trabajar incesantemente por elevar intelectualmente estratos populares cada vez más amplios, esto es, por dar personalidad al amorfo elemento de la masa, lo que equivale a procurar suscitar élites de intelectuales de nuevo tipo surgidos directamente de las masas, pero que permanezcan en contacto con ellas a fin de convertirse en las «varillas» del busto. Esta segunda necesidad, de llegar a satisfacerse, es la que realmente modifica el «panorama ideológico» de una época. Pero, por otro lado, esas élites no pueden constituirse y desarrollarse 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 de manera concreta las exigencias de la comunidad ideológica formada por las masas, de comprender que esa comunidad no puede tener la agilidad de movimientos propia de un cerebro individual, y consigue, por tanto, elaborar formalmente la doctrina colectiva del modo más ajustado y adecuado a los modos de pensar de un pensador colectivo.

Es evidente que semejante construcción a escala masiva no puede darse «arbitrariamente», en torno a una ideología cualquiera, por la voluntad formalmente constructiva de una personalidad o de un grupo que se lo proponga por fanatismo de sus convicciones filosóficas o religiosas. La adhesión de masas a una ideología, o bien su no adhesión, es el modo como se verifica la crítica real de la racionalidad e historicidad de los modos de pensar. Las construcciones arbitrarias tarde o temprano acaban siendo eliminadas de la competición histórica, por más que a veces, gracias a una combinación de circunstancias inmediatas favorables, lleguen a gozar de una cierta popularidad, mientras que las construcciones que corresponden a las exigencias de un período histórico complejo y orgánico acaban siempre por imponerse y prevalecer, aunque atraviesen muchas fases intermedias en que su afirmación tiene lugar sólo en combinaciones más o menos extravagantes y heteróclitas.

Esos procesos plantean muchos problemas, de entre los que destacan como más importantes los referentes al modo y la cualidad de las relaciones entre los diversos estratos intelectualmente cualificados, esto es, los referentes a la importancia y la función que debe y puede tener la aportación creativa de los grupos superiores en conexión con la capacidad orgánica de discusión y de desarrollo de nuevos conceptos críticos por parte de los estratos subordinados intelectualmente. Se trata, en efecto, de fijar los límites de la libertad de discusión y propaganda, libertad que no debe entenderse en el sentido administrativo y policíaco, sino en el sentido de *autolímite* que los dirigentes ponen a su propia actividad, o sea, en el sentido precisamente de fijación de una orientación en política cultural. En otras palabras, ¿quién fijará los «derechos de la ciencia» y los límites de la investigación científica?, y ¿podrán esos derechos y esos límites fijarse realmente? Parece necesario que las tareas de búsqueda de nuevas verdades y de formulaciones mejores, más coherentes y claras de las verdades mismas se dejen a la libre iniciativa de los científicos individuales, por más que éstos vuelvan continuamente a poner en discusión aun los principios que parecen más esenciales. Por otra parte, no será difícil poner en claro cuándo semejantes iniciativas de discusión responden a motivos interesados y no de carácter científico. Tampoco resulta impensable, por otro lado, que las iniciativas individuales sean disciplinadas y ordenadas, de manera que pasen a través del tamiz de academias o institutos culturales de tipo diverso y que sólo tras haber sido así seleccionadas se hagan públicas, etcétera.

Sería interesante estudiar en concreto, para un determinado país, la organización cultural que mueve el mundo ideológico y examinar su funcionamiento práctico. Un estudio de la

relación numérica entre el personal dedicado profesionalmente al trabajo cultural activo y la población de los distintos países, con un cálculo aproximado de las fuerzas que quedan libres, sería también de utilidad. La escuela en todos sus grados y la Iglesia son las dos principales organizaciones culturales en todos los países por el número de personas a que dan ocupación. Después los periódicos, las revistas y la edición de libros, las instituciones académicas privadas, bien como integrantes de la escuela estatal, bien como instituciones culturales del tipo de la universidad popular. Otras profesiones llevan incorporada en su actividad especializada una fracción de aporte cultural no desdeñable, como es el caso de los médicos, los oficiales del ejército, los magistrados. Pero vale la pena señalar que en todos los países existe, en mayor o menor grado, una gran brecha entre las masas populares y los grupos intelectuales, incluso aquellos que son más numerosos y próximos a la periferia del cuerpo nacional, como los maestros y los curas. Y que eso ocurre porque, incluso donde los gobernantes pretenden que sí de palabra, el Estado como tal no tiene una concepción unitaria, coherente y homogénea, por lo cual los grupos intelectuales se hallan disgregados entre unos estratos y otros e incluso dentro de un mismo estrato. La universidad, con la excepción de unos pocos países, no ejerce ninguna función unificadora; a menudo tiene más influencia un pensador libre que toda la institución universitaria, etcétera.

Nota /. A propósito de la función histórica desempeñada por la concepción fatalista de la filosofía de la praxis, se podría hacer un elogio fúnebre de la misma, reivindicando su utilidad para un cierto período histórico, pero sosteniendo, precisamente por eso, la necesidad de enterrarla con todos los honores del caso. Se podría realmente parangonar su función con la de la teoría de la gracia y la predestinación para los inicios del mundo moderno, que luego, sin embargo, ha culminado en la filosofía clásica alemana y en su concepción de la libertad como conciencia de la necesidad. Aquella concepción fatalista ha venido a ser un sucedáneo popular del grito «Dios lo quiere», por más que, incluso en ese nivel primitivo y elemental, era un inicio de concepción más moderna y fecunda que la contenida en el «Dios lo quiere» o en la teoría de la gracia. ¿Es posible que una nueva concepción se presente «formalmente» bajo un ropaje distinto del rústico y desaliñado vestido propio de una plebe? Y, sin embargo, el historiador, con toda la perspectiva necesaria, llega a fijar y a comprender que los comienzos de un mundo nuevo, siempre ásperos y pedregosos, son superiores al declinar de un mundo en agonía y a los cantos de cisne que produce. La decadencia del «fatalismo» y del «mecanicismo» es el signo de un gran giro histórico.

[Cuaderno 11]