

## “Cuadernos de la cárcel”

Antonio Gramsci

**La cuestión de los jóvenes.** Existen muchas "cuestiones" de los jóvenes. Dos me parecen de especial importancia: 1) La generación "vieja" cumple *siempre* la educación de los "jóvenes"; habrá conflicto, discordia, etc., pero se trata de fenómenos superficiales, inherentes a toda obra educativa y de contención, a menos que se trate de interferencias de clase, es decir, que los "jóvenes" (o una parte sustancial de ellos) de la clase dirigente (entendida en el sentido más amplio, no sólo económico, sino también político-moral) se rebelen y pasen a la clase progresiva, que se ha hecho históricamente capaz de tomar el poder; pero en este caso se trata de "jóvenes" que pasan de la dirección de los "viejos" de una clase a la dirección por los "viejos" de otra clase: en cualquier caso se mantiene la subordinación real de los "jóvenes" a los "viejos" como generación, aunque con las diferencias de temperamento y de vivacidad antes aludidas. 2) Cuando el fenómeno toma un carácter al que suele llamarse "nacional", o sea, cuando no aparece abiertamente la interferencia de clase, la cuestión se complica y se hace caótica. Los "jóvenes" se encuentran en estado de rebelión permanente, porque persisten las causas profundas de la misma sin que estén permitidos el análisis, la crítica y la superación (no conceptual y abstracta, sino histórica y real); los "viejos" dominan de hecho, pero... *après moi le déluge* \*, no consiguen educar a los jóvenes, prepararlos para la sucesión. ¿Por qué? Esa situación significa que están dadas todas las condiciones para que los "viejos" de otra clase *tengan* que dirigir a esos jóvenes, sin que puedan hacerlo, por razones extrínsecas, de represión político-militar. La lucha, cuyas expresiones externas normales son sofocadas, se agarra entonces como una gangrena disolvente a la estructura de la vieja clase, debilitándola y pudriéndola, asume formas morbosas, de misticismo, de sensualismo, de indiferencia moral, de degeneraciones patológicas físicas y psíquicas, etc. La vieja estructura no contiene ni consigue dar satisfacción a las exigencias nuevas. El paro permanente o semipermanente de los llamados intelectuales es uno de los fenómenos típicos de esa insuficiencia, la cual toma un áspero carácter para los más jóvenes, puesto que no deja "horizontes abiertos". Por otra parte, esta situación conduce a los "cuadros cerrados" de carácter feudal-militar, o sea, va agriando ella misma los problemas que no es capaz de resolver. (C. XVI; I.C. 43.)

\* *después de mí el diluvio*

**Importancia histórica de una filosofía.** Muchas investigaciones y muchos estudios acerca de la significación histórica de las varias filosofías son completamente estériles y arbitrarios porque no se tiene en cuenta el hecho de que muchos sistemas filosóficos son expresiones puramente (o casi puramente) individuales, y que la parte de ellos que puede llamarse histórica es a menudo mínima y está sumergida por un complejo de abstracciones de origen puramente racionalizador y abstracto. Puede decirse que el valor histórico de una filosofía es "calculable" a partir de la eficacia "práctica" que ha conquistado (y "practicidad" debe entenderse en sentido amplio). Si es verdad que toda filosofía es expresión de una sociedad, tendría que reaccionar sobre la sociedad, determinar ciertos efectos positivos y negativos; la medida en la cual reacciona es precisamente la medida de su alcance histórico, de no ser "elucubración" individual, sino "hecho histórico". (C. VII; I.M.S. 23-24.)

**Marx y Hegel.** En el estudio del hegelianismo de Marx hay que tener presente (sobre todo dado el carácter eminentemente práctico-crítico de Marx) que Marx intervino en la vida universitaria alemana poco después de la muerte de Hegel, cuando aún tenía que estar muy vivo el recuerdo de la enseñanza "oral" de Hegel y de las apasionadas discusiones, referidas a la historia concreta, que sin duda suscitó aquella enseñanza, en las cuales -- esto es -- la concreción histórica del pensamiento de Hegel debía de resultar mucho más evidente que en los escritos sistemáticos. Algunas afirmaciones de Marx tienen que entenderse, según me parece, como especialmente vinculadas con esa vivacidad de la "conversación"; por ejemplo, la afirmación de que Hegel "hace andar a los hombres cabeza abajo". Hegel se sirve realmente de esa imagen al hablar de la Revolución francesa: escribe que en un cierto momento de la Revolución francesa (creo que cuando se organizó la nueva estructura estatal) "parecía" que el mundo anduviera con la cabeza, o algo por el estilo. Me parece que Croce se pregunta de dónde ha tomado Marx esta imagen. La imagen se encuentra ciertamente en un libro de Hegel (tal

vez la *Filosofía del Derecho*, no lo recuerdo), pero parece surgida de una conversación por lo fresca, espontánea y poco "libresca" que es. (C. VII, I.M.S. 70-71) \*.

\* Antonio Labriola, en el escrito *Da un secolo all'altro*: "Fue precisamente aquel carca de Hegel el que dijo que aquellos hombres (de la Convención) habían sido los primeros en intentar, después de Anaxágoras, invertir la noción del mundo, apoyándola en la razón. (Cfr. A. Labriola, *Da un secolo all'altro*, ed. Dal Pane, pág. 45.)

**Unidad de los elementos constitutivos del marxismo.** La unidad está dada por el desarrollo dialéctico de las contradicciones entre el hombre y la materia (naturaleza-fuerzas materiales de producción). En la economía, el centro unitario es el valor, o sea, la relación entre el trabajador y las fuerzas industriales de producción (los que niegan la teoría del valor caen en el craso materialismo vulgar, al poner la máquina en sí --como capital constante y técnico-- como productora de valor fuera del hombre que la guía). En la filosofía, la práctica, o sea, la relación entre la voluntad humana (superestructura) y la estructura económica. En la política, la relación entre el Estado y la sociedad civil, o sea, intervención del Estado (voluntad centralizada) para educar al educador, al ambiente social en general. (Profundizarlo y plantearlo con términos más exactos). (C. VII; I.M.S. 91-92.)

**Economía e ideología.** La pretensión (presentada como postulado esencial del materialismo histórico) de presentar y exponer toda fluctuación de la política y de la ideología como expresión inmediata de la estructura tiene que ser combatida en la teoría como un infantilismo primitivo, y en la práctica hay que combatirla con el testimonio auténtico de Marx, escritor de obras políticas e históricas concretas. A este respecto son de especial importancia el *18 Brumario* y los escritos acerca de la *Cuestión oriental*, pero también otros (*Revolución y contrarrevolución en Alemania*, *La guerra civil en Francia* y otros menores). Un análisis de esas obras permite fijar mejor la metodología histórica marxista, integrando, iluminando e interpretando las afirmaciones teóricas dispersas por todas las obras.

Así podrá observarse cuántas cautelas reales introduce Marx en sus investigaciones concretas, cautelas que no podían formularse en las obras generales \*. Entre esas cautelas podrían enumerarse como ejemplo las siguientes:

\* Esas cautelas no podían exponerse más que en una exposición metódica sistemática, del tipo del libro de Bernheim, y éste podrá tenerse en cuenta como "tipo" de manual escolar o "ensayo popular" del materialismo histórico, en el cual, además del método filológico y erudito (al cual se atiene por programa Bernheim, aunque su tratamiento implique una concepción del mundo), debería tratarse explícitamente la concepción marxista de la historia.

1) La dificultad que tiene el identificar en cada caso, estáticamente (como imagen fotográfica instantánea), la estructura; la política es de hecho en cada caso reflejo de las tendencias de desarrollo de la estructura, pero no está dicho que esas tendencias vayan a realizarse necesariamente. Una fase estructural puede estudiarse y analizarse concretamente sólo cuando ya ha superado todo su proceso de desarrollo, y no durante el proceso mismo, salvo por hipótesis y declarando explícitamente que se trata de hipótesis.

2) De lo anterior se deduce que un determinado acto político puede haber sido un error de cálculo de los dirigentes de las clases dominantes, error que el desarrollo histórico corrige y supera a través de las "crisis" parlamentarias gubernativas de las clases dirigentes; el materialismo histórico mecánico no considera la posibilidad de error, sino que entiende todo acto político como determinado por la estructura de un modo inmediato, o sea, como reflejo de una modificación real y permanente (en el sentido de adquirida) de la estructura. El principio del "error" es complejo: se puede tratar de un impulso individual por equivocación de cálculo, o también de manifestaciones de los intentos de determinados grupos o grupitos de hacerse con la hegemonía dentro de la agrupación dirigente, intentos que pueden fracasar.

3) No se considera lo suficiente el hecho de que muchos actos políticos se deben a necesidades internas de carácter organizativo, o sea, que están vinculados a la necesidad de dar coherencia a un partido, a un grupo, a una sociedad. Esto resulta claro, por ejemplo, en la historia de la Iglesia católica. Estaríamos frescos si quisiéramos encontrar en la estructura la explicación inmediata, primaria, de toda lucha ideológica en el seno de la Iglesia: por esa razón se han escrito muchas novelas político-económicas. Es evidente, por el contrario, que la mayor parte de esas discusiones obedecen a necesidades sectarias, de organización. En la discusión entre Roma

y Bizancio acerca de la procesión del Espíritu Santo sería ridículo explicar por la estructura del Oriente europeo la afirmación de que el Espíritu Santo procede sólo del Padre, y por la estructura de Occidente la afirmación de que procede del Padre y del Hijo. Las dos Iglesias, cuya existencia y cuyo conflicto dependen de la estructura y de toda la historia, han planteado cuestiones que son un principio de distinción y de cohesión interna para cada una de ellas; pero podía ocurrir perfectamente que cada una de las dos Iglesias afirmara precisamente lo que afirmó la otra; el principio de distinción y de conflicto se habría mantenido igual, y lo que constituye el problema histórico es precisamente ese problema de la distinción y del conflicto, no la casual bandera de cada una de las partes.

*Nota II.* El "asterisco" que escribe folletos ideológicos en *Problemi del Lavoro* (y que debe ser el malfamado Franz Weiss), habla precisamente de esas controversias de los primeros tiempos cristianos en su divertida fábula "el dumping ruso y su significación histórica", y dice que estuvieron relacionadas con las condiciones materiales inmediatas de la época, y que si no conseguimos hoy identificar esa relación directa es porque los hechos son remotos o por nuestra debilidad intelectual. La posición es cómoda, pero no tiene ninguna importancia científica. En realidad, toda fase histórica real deja huella de sí en las fases posteriores, que en cierto sentido llegan a ser su mejor documento. El proceso de desarrollo histórico es una unidad en el tiempo, por lo cual el presente contiene todo el pasado, y en el presente se realiza del pasado todo lo que es "esencial", sin residuo "incognoscible" que sea la verdadera "esencia". Lo que se ha "perdido", o sea, lo que no se ha transmitido dialécticamente en el proceso histórico, era ya en sí mismo sin importancia, era "escoria" casual y contingente, crónica y no historia, episodio superficial omitible en último análisis. (C. VII; I.M.S. 96-98.)

\*

La afirmación de Feuerbach: "El hombre es lo que come", puede interpretarse de diversos modos si se la toma en sí misma. Interpretación burda y estúpida: el hombre es en cada momento lo que materialmente come, o sea, los alimentos tienen una inmediata influencia determinante en su modo de pensar. Recordar la afirmación de Amadeo [108], según la cual, si se supiera lo que ha comido un hombre antes de pronunciar un discurso, por ejemplo, se podría interpretar mejor el discurso mismo. Afirmación infantil e incluso ajena, de hecho, a la misma ciencia positiva, porque el cerebro no se alimenta de habas ni de trufas, sino que los alimentos llegan a reconstituir las moléculas del cerebro una vez transformados en sustancias homogéneas y asimilables, que tienen ya, esto es, la "misma naturaleza" potencial que las moléculas cerebrales. Si esa afirmación fuese verdadera la historia tendría su matriz determinante en la cocina y las revoluciones coincidirían con los cambios radicales de la alimentación de las masas. La verdad histórica es al revés: que las revoluciones y el complejo desarrollo histórico modifican la alimentación y crean los sucesivos "gustos" en la elección de alimentos. No ha sido la siembra regular del trigo lo que ha terminado con el nomadismo, sino que, al contrario, han sido las condiciones que surgieron contra el nomadismo las que movieron a la siembra regular, etc. \*.

\* Comparar esta afirmación de Feuerbach con la campaña de S. E. Marinetti contra la *pastasciutta*. y la polémica de S. E. Bontempelli en su defensa. Y eso en 1930, en pleno desarrollo de la crisis mundial.

[108] Amadeo Bordiga.

Por otra parte, también es verdad que "el hombre es lo que come", en cuanto la alimentación es una de las expresiones de las relaciones sociales en su conjunto, y toda agrupación social tiene una alimentación fundamental; pero del mismo modo puede decirse que "el hombre es su vestido", "el hombre es su casa", "el hombre es su particular modo de reproducirse, o sea, su familia", porque, junto con la alimentación, el vestido, la casa y la reproducción son los elementos de la vida social en que más evidente y difusamente (o sea, con extensión de masa) se manifiesta el complejo de las relaciones sociales.

El problema ¿qué es el hombre? es, pues, siempre el problema llamado de la "naturaleza humana", o del llamado "hombre en general", o sea, el intento de crear una ciencia del hombre (una filosofía) que parta de un concepto inicialmente "unitario", de una abstracción en la cual pueda contenerse todo lo "humano". Pero ¿es lo "humano" un punto de partida o un punto de llegada, como concepto y hecho unitario? ¿O no es más bien esa

búsqueda un resto "teológico" y "metafísico" si se pone como punto de partida? La filosofía no puede reducirse a una "antropología" naturalista, esto es: la unidad del género humano no está dada por la naturaleza "biológica" del hombre: las diferencias humanas que cuentan en la historia no son las biológicas (razas, conformación del cráneo, color de la piel, etc., y a eso se reduce en sustancia la afirmación "el hombre es lo que come" --come trigo en Europa, arroz en Asia, etc.-- y que se reduce al final a esta última afirmación: "el hombre es el país en que vive", puesto que la mayor parte de los alimentos está, en general, vinculada a la tierra habitada), y tampoco la "unidad biológica" ha contado nunca mucho en la historia (el hombre es el animal que se ha comido a sí mismo, precisamente cuando más cerca estaba del "estado natural", o sea, cuando no podía multiplicar "artificialmente" la producción de los bienes naturales). Tampoco "la facultad de razonar" o el "espíritu" ha creado unidad ni puede ser reconocido como hecho "unitario", porque es un concepto sólo formal, de categoría. Lo que une o diferencia a los hombres no es el "pensamiento", sino lo que realmente se piensa.

La respuesta más satisfactoria es que la "naturaleza humana" es el "complejo de las relaciones sociales", porque incluye la idea de devenir: el hombre deviene, cambia continuamente al cambiar las relaciones sociales, y porque esa respuesta niega al "hombre en general". Efectivamente, las relaciones sociales son producidas por diversos grupos de hombres que se presuponen, cuya unidad es dialéctica, no formal. El hombre es aristócrata en cuanto es siervo de la gleba, etc. También se puede decir que la naturaleza del hombre es la "historia" (y en este sentido, identificando historia con espíritu, también puede decirse que la naturaleza del hombre es el espíritu), con la condición de dar a "historia" la significación de "devenir", en una "*concordia discors*" que no parte de la unidad, sino que contiene las razones de una unidad posible; por eso la "naturaleza humana" no puede identificarse en ningún hombre en particular, sino en la historia entera del género humano (y tiene su significación el que se utilice la palabra "género", de carácter naturalista), mientras que en cada individuo se encuentran caracteres subrayados por la contradicción con los de otros. La concepción de "espíritu" de las filosofías tradicionales, como la de "naturaleza humana" que se encuentra en la biología, tendrían que explicarse como "utopías científicas" que han sustituido a la utopía mayor de la "naturaleza humana" buscada en Dios (los hombres hijos de Dios) y que sirven para indicar el continuo esfuerzo de la historia, una aspiración racional y sentimental, etcétera. Es verdad que tanto las religiones que afirman la igualdad de los hombres como hijos de Dios cuanto las filosofías que afirman su igualdad como partícipes de la facultad de razonar han sido expresiones de complejos movimientos revolucionarios (la transformación del mundo clásico --la transformación del mundo medieval--) que han introducido los eslabones más fuertes del desarrollo histórico.

En la base de las últimas filosofías utópicas, como la de Croce, se encuentra la idea de que la dialéctica hegeliana ha sido el último reflejo de esos grandes nudos históricos, y que la dialéctica debe convertirse, de expresión que era de las contradicciones sociales, en una pura dialéctica del concepto al desaparecer dichas contradicciones.

La "igualdad" real, o sea, el grado de "espiritualidad" conseguido por el proceso histórico, se identifica en la historia con el sistema de asociaciones "privadas y públicas", "explícitas e implícitas" que se entretajan en el "Estado" y en el sistema político mundial: se trata de "igualdades" sentidas como tales por los miembros de una asociación, y de "desigualdades" sentidas entre las diversas asociaciones: igualdades y desigualdades que valen en la medida en que haya conciencia de ellas, individual o de grupo. Así se llega a la igualdad o ecuación entre "filosofía y política", entre pensamiento y acción, o sea, a una filosofía de la práctica. Todo es político, incluso la filosofía o las filosofías \*, y la única "filosofía" es la historia en acto, o sea, la vida misma. En este sentido puede interpretarse la tesis del proletariado alemán como heredero de la filosofía clásica alemana, y puede afirmarse que la teorización y la realización de la hegemonía hechas por Ilici [109] han sido también un gran acontecimiento "metafísico" (C. VII; I.M.S. 30-32.)

\* Cfr. las notas sobre el carácter de las ideologías.

109 Lenin (Vladimir Ilich Ulianov). La letra c seguida de i o e simboliza en italiano el sonido representado en castellano por ch.

**El hombre individuo y el hombre masa.** El proverbio latino *Senatores boni viri senatus mala bestia* se ha convertido en un lugar común. ¿Qué significa ese proverbio, y qué significación ha ido tomando? Que una

muchedumbre de personas dominadas por los intereses inmediatos o víctimas de la pasión producida por las impresiones del momento acríticamente transmitidas de boca en boca se unifica en torno a la decisión colectiva peor, la que corresponde a los más bajos instintos bestiales. La observación es acertada y realista cuando se refiere a las muchedumbres casuales, reunidas como "un gentío bajo techado durante un aguacero", compuestas por hombres no atados por vínculos de responsabilidad para con otros hombres o grupos de hombres, o respecto de una realidad económica concreta cuya disgregación redundara en un desastre para los individuos. Por eso puede decirse que en muchedumbres así no sólo no se supera el individualismo, sino que éste se exaspera por la certidumbre de la impunidad y de la irresponsabilidad.

Pero también es observación común que una asamblea "bien ordenada" de individuos agitados e indisciplinados se unifica en torno a decisiones colectivas superiores a la media individual; la cantidad se hace en estos casos cualidad. Si así no fuera, no sería posible el ejército, por ejemplo; ni serían posibles los sacrificios inauditos que saben realizar grupos humanos bien disciplinados en ocasiones determinadas, cuando su sentido de responsabilidad social se despierta lúcidamente por la percepción inmediata del peligro común, y el porvenir se presenta como más importante que el presente.

Puede aducirse el ejemplo de un mitin en la plaza, distinto del que se celebra en una sala cerrada, y del mitin sindical de categoría profesional, etc. Una sesión de oficiales de Estado Mayor será muy distinta de una asamblea de soldados de una unidad, etc.

Tendencia al conformismo en el mundo contemporáneo, más amplia y más profunda que en el pasado: la *standardización* del modo de pensar y de obrar toma extensión nacional o hasta continental.

La base económica del hombre-colectivo: grandes fábricas, taylorización, racionalización, etc. Pero en el pasado, ¿existía o no existía el hombre-colectivo? Existía en la forma de la dirección carismática, por usar la expresión de Michels [110], o sea, se obtenía una voluntad colectiva bajo el impulso y la sugestión inmediata de un "héroe", de un hombre representativo; pero esa voluntad colectiva se debía a factores extrínsecos y se componía y se descomponía constantemente. El hombre-colectivo actual se forma, por el contrario, de un modo que procede esencialmente de abajo a arriba, en base a la posición que ocupa la colectividad en el mundo de la producción: el hombre representativo sigue teniendo hoy una función en la formación del hombre-colectivo, pero una función inferior en mucho a la del pasado, hasta el punto de que puede desaparecer sin que el cemento colectivo se deshaga y sin que se hunda la construcción.

110 Crítico de la democracia parlamentaria desde un punto de vista sociológico formal emparentado con las concepciones de Max Weber. Por los años 20 y 30 se difundió mucho su tesis (compartida por el italiano Mosca, también muy leído entonces) de la oligarquía de las *élites* dominantes de los partidos políticos. (*Die Soziologie des Parteiwesens*, 1era. ed., Leipzig, 1911).

Se dice que "los científicos occidentales sostienen que la sique de las masas no es más que el resurgir de los antiguos instintos de la horda primordial y, por tanto, un retroceso a estadios culturales superados hace mucho tiempo"; esto tiene que relacionarse con la llamada "sicología de las masas", o sea, de las muchedumbres casuales, y la afirmación es seudocientífica y está vinculada con la sociología positivista.

Sobre el "conformismo" social hay que observar, además, que la cuestión no es nueva, y que la alarma lanzada por ciertos intelectuales es pura y simplemente grotesca. El conformismo ha existido siempre: lo que pasa es que hoy se trata de una lucha entre "dos conformismos", de una lucha por la hegemonía, de una crisis de la sociedad civil. Los viejos dirigentes intelectuales y morales de la sociedad sienten que pierden terreno bajo los pies, se dan cuenta de que sus "sermones" se están reduciendo precisamente a "sermones", a cosas ajenas a la realidad, a pura forma sin contenido, a larva sin espíritu; a eso se deben su desesperación y sus tendencias reaccionarias y conservadoras; como la forma particular de civilización, de cultura, de moralidad que ellos han representado está descomponiéndose, ellos proclaman la muerte de toda civilización, de toda cultura, de toda moralidad, y piden al Estado que tome medidas represivas, y se constituyen en grupo de resistencia apartado del proceso histórico real, aumentando así la duración de la crisis porque el ocaso de un modo de vivir y de pensar no puede realizarse sin crisis. Los representantes del nuevo orden en gestación, por su parte, difunden utopías y planes extravagantes por puro odio "racionalista" a lo viejo. ¿Cuál es el punto de referencia para el nuevo

mundo en gestación? Es el mundo de la producción, el trabajo. El máximo utilitarismo tiene que ponerse en la base de todo análisis de los institutos morales e intelectuales que hay que crear, y de los principios que hay que difundir: la vida colectiva e individual tiene que organizarse para el rendimiento máximo del aparato productivo. El desarrollo de las fuerzas económicas sobre las bases nuevas y la instauración progresiva de la nueva estructura sanearán las contradicciones que inevitablemente se presentarán y, tras haber creado un nuevo "conformismo" desde abajo, permitirán nuevas posibilidades de autodisciplina, o sea, de libertad también individual. (C. VII; M. 149-151.)

\*

Habrá que ver si la famosa teoría de Bronstein [111] sobre la *permanencia* del movimiento no es el reflejo político de la teoría de la guerra de movimiento o maniobra (recordar la observación del general de cosacos Krasnov), y, en último análisis, reflejo de las condiciones generales económico-culturales-sociales de un país en el cual los cuadros de la vida nacional son embrionarios y laxos, y no pueden convertirse en "trinchera o fortaleza". En este caso se podría decir que Bronstein, que se presenta como un "occidentalista", era, en cambio, un cosmopolita, o sea, superficialmente nacional y superficialmente occidentalista o europeo. En cambio, Ilici [Lenin] era profundamente nacional y profundamente europeo.

111 Trotski (Lev Davidóvic Bronstein).

Bronstein recuerda en sus memorias que de su teoría dijeron que había demostrado su bondad... al cabo de quince años, y contesta a ese epigrama con otro. En realidad, su teoría como tal no era buena ni quince años antes ni quince años después; como les ocurre a los testarudos de que habla Guicciardini. Bronstein adivinó en general, o sea, tuvo razón en cuanto a la previsión práctica más general; lo cual es como predecir a una niña de cuatro años que llegará a ser madre y luego, cuando es realmente madre, concluir: "ya os lo había dicho yo", sin recordar que cuando tenía cuatro años quería estuprar a la niña, seguro de que se habría convertido en madre. Me parece que Ilici, por el contrario, había comprendido que era necesario pasar de la guerra de movimiento, victoriosamente aplicada en Oriente el año 17, a la guerra de posición o de trinchera, que era la única posible en Occidente, tierra en la cual, como observa Krasnov, los ejércitos podían acumular en poco espacio y tiempo interminables cantidades de municiones, y los cuadros sociales eran todavía y por sí mismos capaces de convertirse en trincheras pertrechadísimas. Esto me parece ser el significado de la fórmula del "frente único", que corresponde a la concepción de un solo frente de la *Entente* bajo el mando único de Foch.

Sólo que Ilici no tuvo tiempo de profundizar su fórmula, aparte de que no podía profundizarla sino teóricamente, mientras que la tarea fundamental era nacional, o sea, exigía un reconocimiento del terreno y una determinación de los elementos de trinchera y de fortaleza, representados por los elementos de la sociedad civil, etc. En Oriente, el Estado lo era todo, la sociedad civil era primaria y gelatinosa; en Occidente, en cambio, había una correlación eficaz entre el Estado y la sociedad civil, y en el temblor del Estado podía de todos modos verse en seguida una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado era sólo una trinchera avanzada, detrás de la cual se encontraba una robusta cadena de fortalezas y fortines; con diferencias entre los Estados, naturalmente, pero eso era precisamente lo que requería un cuidadoso reconocimiento de carácter nacional.

La teoría de Bronstein puede compararse con la de ciertos sindicalistas franceses sobre la huelga general, o con la teoría de Rosa [112] en el folleto traducido por Alessandri. El folleto de Rosa y las teorías de Rosa han influido, por lo demás, en los sindicalistas franceses, como se aprecia en ciertos artículos de Rosmer sobre Alemania en la *Vie Ouvrière* (primera serie de folletos): también depende en parte de la teoría de la espontaneidad. (C. VII; M. 67-68.)

112 Rosa Luxemburg.

**La Italia meridional.** Estudiar los orígenes y las causas de la convicción que tuvo Mazzini de que la insurrección nacional empezaría, o podría empezar más fácilmente, en la Italia del sur (los hermanos Bandiera, Pisacane [113]). Parece que también Pisacane tenía la misma convicción, pese a que, como escribe Mazzini \*, tenía un "concepto estratégico de la guerra insurreccional". ¿Se trató de un deseo (¿contraponer la iniciativa

popular meridional a la monarquía piamontesa?) convertido en convicción, o tenía orígenes racionales y positivos? ¿Cuáles podían ser éstos?

\* *Opere*, vol. LVIII (Epist., XXXIX), 1931.

113 Attilio y Emilio Bandiera, nacidos en 1810 y 1819, respectivamente. Independentistas italianos, oficiales de la marina austriaca, a cuyo personal italiano intentaron sublevar en 1843. Fundadores de una sociedad secreta que luego se integró en el movimiento mazziniano. Ejecutados a raíz de un desembarco en la península el día 23 de julio de 1844. Carlo Pisacane, 1818-1857, revolucionario independentista y republicano, único de tendencia socialista en la época, lo que le separó de Mazzini. Muerto durante la retirada de una expedición que se había propuesto sublevar el reino de Nápoles contra los Borbones (25 de junio de 1857). Autor de unos *Saggi storici-politici-militari sull'Italia*, publicados póstumamente en 1858 (Génova) y 1860 (Milano).

Relacionar esta convicción con la de Bakunin y los anarquistas de la Primera Internacional ya antes de 1870; pero en Bakunin la convicción respondía a una concepción política de la eficacia subversiva de ciertas clases sociales. ¿Dónde hay que buscar ese concepto estratégico de la guerra insurreccional nacional de Pisacane? En sus ensayos político-militares, en todos los escritos que se conservan de él y, además, en los de Mazzini (en todos, pero especialmente en el *Epistolario*) y en las varias actitudes prácticas de Pisacane.

Me parece que uno de los momentos más importantes tuvo que ser la antipatía de Pisacane por Garibaldi durante la República romana. ¿Por qué esa aversión? ¿Se oponía por principio Pisacane a la dictadura militar? ¿O era una antipatía de carácter político-ideológico, o sea, una oposición al hecho de que aquella dictadura sería meramente militar, con un vago contenido nacional, mientras que Pisacane quería dar a la guerra insurreccional, además del contenido nacional, también y especialmente un contenido social? En cualquier caso, la oposición de Pisacane fue un error en este caso, porque no se trataba de una dictadura vaga e indeterminada, sino de una dictadura en régimen de república ya instaurada y con un gobierno mazziniano en funciones (habría sido un gobierno de salud pública, de carácter más estrictamente militar; pero tal vez fueran precisamente los prejuicios ideológicos de aversión a las experiencias de la Revolución francesa los que determinaron en gran parte aquella antipatía). (C. VII; R. 161-162.)

**"Científico". ¿Qué es "científico"?** El equívoco que rodea los términos "ciencia" y "científico" se debe a que ambos han tomado su significación de un determinado grupo de ciencias, y precisamente de las ciencias naturales y físicas. Se llamó "científico" a todo método que se pareciera al método de investigación y de examen de las ciencias naturales, convertidas en ciencias por excelencia, en ciencias-fetichismo. No existen ciencias por excelencia, ni existe un método por excelencia, un "método en sí". Cada investigación científica se crea un método adecuado, una lógica propia cuya generalidad o universalidad consiste sólo en ser "conforme al fin". La metodología más genérica y universal no es sino la lógica formal o matemática, o sea, el conjunto de los artificios abstractos del pensamiento que se ha venido descubriendo, depurando y afinando a través de la historia de la filosofía y de la cultura. Esta metodología abstracta, o sea, la lógica formal, es despreciada por los filósofos idealistas, pero erróneamente: su estudio corresponde al estudio de la gramática, o sea, no sólo a una profundización de las pasadas experiencias de metodología del pensamiento (de la técnica del pensamiento), a una absorción de la ciencia del pasado, sino también a lo que es: una condición para el ulterior desarrollo de la ciencia misma. Estudiar el hecho por el cual la "lógica" formal se ha convertido progresivamente en una disciplina ligada a las ciencias matemáticas --Russell en Inglaterra, Peano en Italia--, hasta erigirse, con Russell, a la pretensión de "única filosofía" real. El punto de partida podría verse en la afirmación de Engels que contraponen "científico" a "utópico". El subtítulo de la *Critica sociale*, de Turati, ¿tiene el mismo significado que en Engels? Ciertamente no: para Turati "científico" se acerca a la significación de "método propio de las ciencias físicas" (el subtítulo desapareció en cierto momento; ver cuándo; seguro que ya en 1917) y también en este sentido es muy genérico y tendencioso.

Dubreuil observa acertadamente en el libro *Standards* que el adjetivo "científico", tan usado para acompañar las palabras dirección científica del trabajo, organización científica, etc., no tiene la significación pedante y amenazadora que muchos le atribuyen; pero luego no explica cómo debe entenderse. En realidad, "científico" significa "racional", y, más precisamente, "racionalmente conforme al fin" que se quiere obtener, que es

producir el máximo con el mínimo esfuerzo, el máximo de eficacia económica, etc., escogiendo y determinando racionalmente todas las operaciones y los actos que conducen al fin. El adjetivo "científico" se utiliza hoy ampliamente, pero su significación puede reducirse siempre a "conforme al fin", en cuanto esa "conformidad" se busca racionalmente (metódicamente) tras un análisis detalladísimo de todos los elementos (hasta lo capilar) constitutivos y necesariamente constitutivos (eliminación de los elementos emotivos incluidos en el cálculo). (C. VIII; PP 162-163.)

\*

Guicciardini afirma que hay dos cosas absolutamente necesarias para la vida de un Estado: las armas y la religión.

La fórmula de Guicciardini puede traducirse por otras varias fórmulas menos drásticas: fuerza y consentimiento; coacción y persuasión; Estado e Iglesia; sociedad política y sociedad civil; política y moral (historia ético-política de Croce); derecho y libertad; orden y disciplina; o, con un juicio implícito de sabor libertario, violencia y fraude. De todos modos, en la concepción política del Renacimiento la religión era el consentimiento y la Iglesia era la sociedad civil, el aparato de hegemonía del grupo dirigente, el cual no tenía un aparato suyo propio, o sea, no tenía una organización cultural e intelectual, sino que sentía como tal la organización eclesiástica del universo. No han salido aún de la Edad Media sino por el hecho de concebir y analizar abiertamente la religión como *instrumentum regni*.

Desde este punto de vista hay que estudiar la iniciativa jacobina de instituir el culto al "Ser Supremo", que se presenta, por tanto, como un intento de crear la identidad entre el Estado y la sociedad civil, de unificar dictatorialmente los elementos constitutivos del Estado en el sentido orgánico y más amplio (Estado propiamente dicho y sociedad civil) en una desesperada búsqueda de aferrar toda la vida popular y nacional; pero también aparece como primera raíz del moderno Estado laico, independiente de la Iglesia, que busca y halla en sí mismo, en su vida compleja, todos los elementos de su personalidad histórica. (C. VIII; M. 121-122.)

**El arte educador.** «El arte es educador en cuanto es arte, pero no en cuanto 'arte educador', porque en este caso no es nada, y la nada no puede educar. Sin duda parece que todos estemos de acuerdo en desear un arte que se parezca al del *Risorgimento* y no, por ejemplo, al del período dannunziano; pero en verdad, si bien se considera, ese deseo no contiene el de un arte en vez de otro, sino el de una realidad moral en vez de otra. Del mismo modo, el que desea que un espejo refleje una persona hermosa y no una fea, no desea un espejo distinto del que tiene delante, sino una persona distinta» \*.

\* Croce, *Cultura e vita morale*, págs. 169-170, cap. «Fede e programmi», de 1911.

«Cuando se ha formado una obra de poesía o un ciclo de obras poéticas, es imposible continuar ese ciclo mediante el esfuerzo y la imitación y mediante la variación de esas obras: por esa vía no se obtiene más que lo que suele llamarse escuela poética, el *servum pecus* de los epígonos. La poesía no engendra poesía; no se produce la partenogénesis; hace falta que intervenga el elemento masculino, lo que es real, pasional, práctico, moral. Los más altos críticos literarios advierten en este caso que no hay que recurrir a recetas literarias, sino, como ellos dicen, 'volver a hacer el hombre'. Vuelto a hacer el hombre, refrescado el espíritu, surgida una vida nueva de afectos, de ella nacerá, sí nace, una poesía nueva» \*.

\* Croce, *Op. cit.*, págs. 241-242, cap. «Troppa filosofia», de 1922.

Esa observación puede ser asimilada por el materialismo histórico. La literatura no engendra literatura, etc., o sea, las ideologías no crean ideologías, las superestructuras no engendran superestructuras sino como herencia de inercia y pasividad: nacen no por «partenogénesis», sino por la intervención del elemento «masculino», la historia, la actividad revolucionaria que crea el «hombre nuevo», es decir, crea nuevas relaciones sociales.

De eso se deduce también lo que sigue: que el «hombre» viejo, por ese cambio, se convierte él también en «nuevo», puesto que entra en nuevas relaciones una vez invertidas las anteriores. A lo cual se debe el que, antes de que el «hombre nuevo» producido positivamente haya dado poesía, se puede asistir al «canto del cisne» del hombre viejo renovado negativamente, y a menudo este canto del cisne es de esplendor admirable; lo nuevo se une en él a lo viejo, las pasiones se encienden de un modo incomparable, etc. (¿No es acaso la *Divina*

*Commedia* algo así como el canto de cisne medieval, que anticipa al mismo tiempo los tiempos nuevos y la nueva historia?) (C. VIII; L.V.N. 10-11.)

**Literatos y "bohème" artística.** Hay que observar que en Italia el concepto de cultura es estrechamente libresco: las revistas literarias se ocupan de libros o de los que escriben libros. Nunca se leen artículos sobre impresiones de la vida colectiva, sobre los modos de pensar, sobre los "signos de la época", sobre las modificaciones que ocurren en las costumbres, etc.

Diferencia entre la literatura italiana y las demás. En Italia no hay memorialistas, y son escasos los biógrafos y los autobiógrafos. Falta interés por el hombre vivo, por la vida vivida. (Las *Cose viste*, de Ugo Ojetti, ¿son esa gran obra maestra de la que se empezó a hablar desde que Ojetti fue director del *Corriere Della Sera*, o sea, del organismo literario que mejor paga a los escritores y más fama les da? También en las *Cose viste* se habla especialmente de escritores, al menos en lo que yo leí hace años.) Esa es otra señal de la separación entre los intelectuales italianos y la realidad popular-nacional.

Sobre los intelectuales, una observación de Prezzolini \* escrita en 1920: "Entre nosotros el intelectual pretende ser parásito. Se considera como pajarillo nacido para jaula de oro, al que hay que mantener con amasijo de pan y granitos de mijo. El desprecio que aún se siente por todo lo que se parezca al trabajo y las caricias que se prodigan constantemente a la concepción romántica de una musa que hay que esperar del cielo, como la Pitia esperaba sus éxtasis, son síntomas más bien hediondos de podredumbre interna. Hace falta que los intelectuales comprendan que los buenos tiempos propios de esas mascaradas tan poco interesantes han pasado ya. Dentro de algunos años no estará ya permitido el estar enfermos de literatura ni el ser inútiles".

\* *Mi pare...*, pág. 16.

Los intelectuales entienden la literatura como una "profesión" independiente que debería "rendir" incluso cuando en lo inmediato no se produce nada, y que tendría que dar derecho a pensión. Pero ¿quién decide que fulano es verdaderamente un "literato" y que la sociedad puede mantenerle, a la espera de una "obra maestra"? El literato reivindica el derecho a estar ocioso (*otium et non negotium*), de viajar, de fantasear, sin preocupaciones de carácter económico. Este modo de pensar está vinculado con el mecenazgo de las cortes, pero mal interpretado, por lo demás, porque los grandes literatos del Renacimiento, además de escribir, trabajaban de un modo u otro (hasta el Ariosto, literato por excelencia, tenía responsabilidades administrativas y políticas): es una imagen del literato del Renacimiento falsa y errónea. Hoy el literato es profesor, o periodista, o simple literato (en el sentido de que, si es funcionario, tiende a convertirse en eso, etc.). Puede decirse que la "literatura" es una función social, pero que los literatos, individualmente tomados, no son necesarios para esa función, aunque ello resulte paradójico. Pues es verdad, en el sentido de que, mientras las demás profesiones son colectivas y la función social se descompone en las individuales, eso no ocurre con la literatura.

El problema es el "aprendizaje": pero, ¿se puede hablar de "aprendizaje" artístico-literario? La función intelectual no puede separarse del trabajo productivo en general, ni siquiera para los artistas, sino cuando éstos han demostrado que son de verdad "artísticamente" productivos. No es eso lo que perjudicará al "arte" --sino que tal vez, incluso, lo beneficiará--: le perjudicará sólo la bohème artística, y aquello otro no será un mal, sino al contrario. (C. VIII; L.V.N. 65-66.)

**La sociedad civil.** Hay que distinguir entre la sociedad civil, tal como la entiende Hegel y en el sentido en que la expresión se utiliza a menudo en estas notas (o sea, en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la entera sociedad, como contenido ético del Estado) y el sentido que dan a la expresión los católicos, para los cuales la sociedad civil es, en cambio, la sociedad política o el Estado, frente a la sociedad familiar y a la Iglesia. Dice Pío XI en su encíclica sobre la educación (*Civiltà Cattolica*, del 1 de febrero de 1930): "Tres son las sociedades necesarias, distintas, y, sin embargo, armoniosamente coordinadas por Dios, en el seno de las cuales nace el hombre: dos sociedades de orden natural, que son la familia y la sociedad civil; la tercera, la Iglesia, de orden sobrenatural. La primera, la familia, instituida inmediatamente por Dios para su propio fin, que es la procreación y la educación de la prole, la cual por eso mismo tiene prioridad de naturaleza, y, por tanto, prioridad de derechos, respecto de la sociedad civil. Ello no obstante, la familia es sociedad imperfecta, porque no tiene en ella misma todos los medios de su propia perfección; mientras que la sociedad

civil es sociedad perfecta, teniendo en ella misma todos los medios para su fin propio, que es el bien común temporal; por lo cual, en este respecto, o sea, respecto del bien común, tiene preeminencia sobre la familia, que consigue precisamente en la sociedad civil su conveniente perfección temporal. La tercera sociedad en la cual nace el hombre, mediante el bautismo, a la vida divina de la Gracia, es la Iglesia, sociedad de orden sobrenatural y universal, sociedad perfecta, porque tiene en ella misma todos los medios necesarios para su fin, que es la salvación eterna de los hombres, y, por tanto, perfecta en su orden". Para el catolicismo, lo que en lenguaje hegeliano se llama "sociedad civil" no es "necesario", sino puramente histórico y contingente. Para la concepción católica no hay más Estado que la Iglesia, la cual es un estado universal y sobrenatural: la concepción medieval se mantiene teóricamente en pleno. (C. VIII, PP 164-165.)

\*

Hay que meditar sobre el siguiente tema: la concepción del Estado gendarme o sereno (aparte de las especificaciones de carácter polémico: gendarme, sereno, etc.), ¿no es la única concepción del Estado que supera las fases extremas "corporativo-económicas"?

Seguimos en el terreno de la identificación de Estado y gobierno, identificación que consiste precisamente en una resurrección de la forma corporativo-económica, o sea, de la confusión entre sociedad civil y sociedad política, pues hay que observar que en la noción general de Estado intervienen elementos que hay que reconducir a la noción de sociedad civil (en el sentido, pudiera decirse, de que Estado = sociedad política + sociedad civil, o sea, hegemonía acorazada con coacción). En una doctrina que conciba al Estado como tendencialmente susceptible de agotamiento y de resolución en la sociedad regulada, el tema es fundamental. El elemento Estado-coacción puede concebirse en un proceso de agotamiento a medida que se afirman elementos cada vez más importantes de sociedad regulada (o Estado ético, o sociedad civil).

Las expresiones "Estado ético" o "sociedad civil" significarían entonces que esta "imagen" de Estado sin Estado estaba ya presente en el pensamiento de los más grandes científicos de la política y del derecho cuando se situaban en el terreno de la ciencia pura (utopía pura en la medida en que se basa en el presupuesto de que todos los hombres son realmente iguales y, por tanto, igualmente razonables y morales, o sea, capaces de aceptar la ley espontáneamente, libremente, y no por coacción, como impuesta por otra clase, como cosa externa a la conciencia).

Hay que recordar que la expresión de "sereno" para calificar el Estado liberal es de Lassalle, o sea, de un estatista dogmático y no dialéctico (examinar bien la doctrina de Lassalle sobre este punto y sobre el Estado en general, en contraste con el marxismo). En la doctrina del Estado-sociedad regulada se partirá de una fase en la cual "Estado" será lo mismo que "gobierno", y se identificará con "sociedad civil", a una fase de Estado-vigilante nocturno, organización coactiva que tutelará el desarrollo de los elementos de sociedad regulada en incremento continuo, la cual, por tanto, reducirá gradualmente sus intervenciones autoritarias y coactivas. Ni tampoco debe sugerir eso la idea de un nuevo "liberalismo", aunque será el comienzo de una fase de libertad orgánica. (C. VIII; M. 131-132.)

**Paso de la guerra de movimiento (y del ataque frontal) a la guerra de posición también en el campo político.** Esta me parece la cuestión de teoría política más importante planteada por el período de la posguerra, y la más difícil de resolver acertadamente. Está relacionada con las cuestiones suscitadas por Bronstein\*, el cual puede considerarse, de un modo u otro, como el teórico político del ataque frontal en un período en el cual ese ataque sólo es causa de derrotas. Este paso en la ciencia política no está relacionado con el ocurrido en el campo militar, sino indirectamente (mediatamente), aunque, desde luego, hay una relación, y esencial, entre ambos. La guerra de posición requiere sacrificios enormes y masas inmensas de población; por eso hace falta en ella una inaudita concentración de la hegemonía y, por tanto, una forma de gobierno más "interventista", que tome más abiertamente la ofensiva contra los grupos de oposición y organice permanentemente la "imposibilidad" de disgregación interna, con controles de todas clases, políticos, administrativos, etc., consolidación de las "posiciones" hegemónicas del grupo dominante, etc. Todo eso indica que se ha entrado en una fase culminante de la situación político-histórica, porque en la política la "guerra de posición", una vez conseguida la victoria en ella, es definitivamente decisiva. O sea: en la política se tiene guerra de movimiento mientras se trata de

conquistar posiciones no decisivas y, por tanto, no se movilizan todos los recursos de la hegemonía del Estado; pero cuando, por una u otra razón, esas posiciones han perdido todo valor y sólo importan las posiciones decisivas, entonces se pasa a la guerra de cerco, comprimida, difícil, en la cual se requieren cualidades excepcionales de paciencia y espíritu de invención. En la política el cerco es recíproco, a pesar de todas las apariencias, y el mero hecho de que el dominante tenga que sacar a relucir todos sus recursos prueba el cálculo que ha hecho acerca del adversario. (C. VIII; PP 71.)

\* Ver nota 111 (Trotsky).

**Política y diplomacia.** Cavour, anécdota referida por Ferdinando Martini, *Confessioni e ricordi*, 1859-1892 (ed. Treves, 1928), págs. 150-151. Para Crispi [114], Cavour no tenía que ser considerado como un elemento de primera línea en la historia del *Risorgimento*: sólo había que considerar tales a Vittorio Emanuele, Garibaldi y Mazzini. "¿Cavour? ¿Qué hizo Cavour? Nada, sino diplomatar la revolución... ". Martini acota: "No me atreví a decirle, pero pensé: Usted perdone, ¿y eso es poco?" Me parece que Crispi y Martini siguen en eso dos distintas vías de pensamiento. Crispi se refiere a los elementos activos, a los "creadores" del movimiento nacional-revolucionario, o sea, a los políticos propiamente dichos. Por tanto, la diplomacia es para él una actividad subalterna y subordinada: el diplomático no crea nuevos nexos históricos, sino que se esfuerza por obtener sanción para los creados por el político; no se puede comparar a Talleyrand con Napoleón.

114 Francesco Crispi, 1818-1901, abogado, periodista y político siciliano. Miembro del gobierno provisional antiborbónico en Sicilia cuando la Revolución de 1848. Varios años de destierro por sus tendencias republicanas. Inspirador de la expedición de los garibaldinos a Sicilia y secretario de Estado del gobierno garibaldino de la isla (1860).. En este momento Crispi es todavía federalista y no abiertamente monárquico. Luego, ya diputado en el Parlamento italiano, evoluciona hacia la derecha, hasta el punto de impulsar la campaña imperialista de Eritrea (1890), a la que primero se había opuesto bajo el gobierno Depretis, que la inició. Durante un posterior gobierno (1893) Crispi dirigió la represión contra los anarquistas. Dificultades con el Vaticano y las derrotas sufridas en la guerra colonialista determinaron el final de su carrera política en 1896.

En realidad, Crispi se equivoca, pero no por lo que Martini cree. Cavour no fue sólo un diplomático, sino que fue, e incluso esencialmente, un político "creador", sólo que su modo de "crear" no era de revolucionario, sino de conservador: y, en última instancia, no triunfó el programa de Mazzini y Garibaldi, sino el de Cavour, y no se comprende por qué Crispi pone juntos a Vittorio Emanuele, Mazzini y Cavour; Vittorio Emanuele está del lado de Cavour, y Cavour domina a Garibaldi y a Mazzini a través de Vittorio Emanuele. Es verdad que Crispi no habría podido aceptar este análisis, a causa del "afecto que al intelecto liga"; su pasión sectaria estaba aún viva, como quedó siempre viva en él, pese al cambio radical de sus posiciones políticas. Por otra parte, tampoco Martini habría admitido nunca (al menos en público) que Cavour fue esencialmente un "bombero", o, por así decirlo, un "termidoriano preventivo", porque ni Mazzini, ni Garibaldi, ni Crispi mismo tenían la madera de los jacobinos del Comité de Salud Pública. Como he observado en otro lugar, Crispi era un temperamento jacobino, pero no un "jacobino político-económico", o sea, que no tenía un programa cuyo contenido pudiera compararse con el de los jacobinos, ni tampoco tenía la feroz intransigencia de éstos.

Además: ¿se daba en Italia alguna de las condiciones necesarias para un movimiento como el de los jacobinos franceses? Francia era una nación hegemónica desde hacía muchos siglos; su autonomía internacional era muy amplia. Nada parecido en el caso de Italia: Italia no tenía ninguna autonomía internacional. Se comprende que en esas especiales condiciones la diplomacia fuera concretamente superior a la política creadora, o que fuera la "única política creadora". El problema no estribaba en suscitar una nación que tuviera el primado en Europa y en el mundo, ni un Estado unitario que arrebatara a Francia la iniciativa civil, sino en zurrir un Estado unitario como fuera. Por eso los grandes programas de Gioberti y de Mazzini tuvieron que ceder ante el realismo político y el empirismo de Cavour. Esa falta de "autonomía internacional" es la razón que explica gran parte de la historia italiana, y no sólo de la de sus clases burguesas. Así se explica también el porqué de muchas victorias diplomáticas italianas a pesar de la relativa debilidad político-militar; no es la diplomacia italiana como tal la que vence, sino que se trata de un saber obtener beneficio del equilibrio de las fuerzas internacionales: es una habilidad subalterna, pero fructífera. Italia no es fuerte por sí misma, pero ningún sistema internacional conseguiría ser el más fuerte prescindiendo de Italia.

A propósito del jacobinismo de Crispi, resulta también interesante el capítulo *Guerra di successione*, del mismo libro de Martini (págs. 209-224, especialmente 224). A la muerte de Depretis, los del norte no querían que le sucediera el siciliano Crispi. Ya presidente del Consejo, Crispi se desahoga con Martini, proclama su unitarismo, etc., afirma que ya no hay regionalismos, etc. Este parece ser un talento positivo de Crispi, pero mi opinión es precisamente la contraria. La debilidad de Crispi consistió precisamente en aliarse íntimamente con el grupo septentrional, sometiéndose a la coacción de éste y sacrificando constantemente el sur, o sea, los campesinos, sin atreverse, como se atrevieron los jacobinos, a posponer los intereses corporativos del pequeño grupo dirigente inmediato a los intereses históricos de la clase futura despertando las energías latentes con una reforma agraria. También Crispi es un termidoriano preventivo, o sea, un termidoriano que no toma el poder cuando las fuerzas latentes se han puesto ya en movimiento, sino que lo toma para impedir que esas fuerzas se desencadenen: en la Revolución francesa habría sido un termidoriano anticipado, etc.

Habría que examinar atentamente si en el período del *Risorgimento* apareció al menos algún atisbo de programa en el cual la unidad de la estructura económico-social italiana se viera de ese modo concreto; tengo la impresión de que, al cabo, sólo Cavour tuvo una concepción así, o sea, que en el cuadro de la política nacional situó como factor primario las clases agrarias meridionales: clases agrarias, naturalmente, no a los campesinos, sino un bloque agrario dirigido por los grandes propietarios y los grandes intelectuales. Por eso habrá que estudiar el volumen especial de la correspondencia cavouriana dedicada a la *Cuestión meridional*. (Otra cosa que estudiar a este respecto: Giuseppe Ferrari antes y después de 1860; después del 60, los discursos parlamentarios sobre el Sur).. (C. VIII; R. 149-151.)

**La Constitución española de 1812.** ¿Por qué los primeros liberales italianos (en 1821 y luego) escogieron la Constitución española como reivindicación propia? ¿Se trató solamente de un fenómeno de mimetismo y, por tanto, de primitivismo político? ¿O de un fenómeno de pereza mental? Sin ignorar completamente la influencia de esos elementos, expresión de la inmadurez política e intelectual y del consiguiente espíritu abstracto de las capas dirigentes de la burguesía italiana, no hay que caer tampoco en el juicio superficial para el cual todas las instituciones italianas están mecánicamente importadas del extranjero y superpuestas a un contenido nacional refractario.

Por de pronto, hay que distinguir entre la Italia del sur y el resto del país: la reivindicación de la Constitución española nace en la Italia del sur y se recoge en otros lugares de Italia por la función que tuvieron los napolitanos que huyeron al resto de Italia tras el hundimiento de la República napolitana. Ahora bien: las necesidades político-sociales de la Italia del sur, ¿eran realmente muy distintas de las de España? El agudo análisis de la Constitución española hecho por Marx (véase el escrito sobre el general Espartero en las obras políticas) [115] es la prueba concluyente de que aquella Constitución es expresión exacta de necesidades históricas de la sociedad española, y no una aplicación mecánica de los principios de la Revolución francesa; todo lo cual mueve a creer que la reivindicación napolitana fue mucho más "historicista" de lo que parece. Por eso habría que repetir para este caso el análisis de Marx, hacer una comparación con la Constitución siciliana del 12 y con las necesidades del sur; esta comparación podría continuarse con el Estatuto albertino. (C. VIII; R. 131-132.)

115 Karl Marx, Friedrich Engels, *Revolución en España*, 2da. ed., Barcelona, 1967, 75 y sigs.

**Diletantismo y disciplina.** Necesidad de una crítica interna severa y rigurosa, sin convencionalismos y sin medida. Existe una tendencia del materialismo histórico que promueve y favorece todas las malas tradiciones de la cultura media italiana y parece arraigar en algunos rasgos del carácter italiano: la improvisación, el "talentismo", la pereza fatalista, el diletantismo fantasioso, la falta de disciplina intelectual, la irresponsabilidad y la deslealtad moral e intelectual. El materialismo histórico destruye toda una serie de prejuicios y convenciones, falsos deberes, obligaciones hipócritas, pero no por eso justifica la caída en el escepticismo y en el cinismo *snob*. El mismo resultado había tenido el maquiavelismo, por una extensión arbitraria o una confusión de la "moral" política con la "moral" privada, o sea, de la política con la ética, confusión que, desde luego, no se daba en Maquiavelo, sino al contrario, puesto que la grandeza de Maquiavelo consiste en haber distinguido entre política y ética.

No puede existir una asociación permanente y capaz de desarrollo que no se sostenga en determinados principios éticos, propuestos por la asociación misma a sus componentes individuales con vistas a la compacidad interna y a la homogeneidad necesaria para alcanzar el fin. No por eso carecerán los principios de carácter universal. Así ocurriría si la asociación fuera fin de sí misma, o sea, si fuera una secta o una asociación de delincuentes (y sólo en este caso me parece posible decir que se confunden la ética y la política, sencillamente porque lo "particular" se eleva a "universal"). Pero una asociación normal se concibe a sí misma como una aristocracia, una *élite*, una vanguardia, esto es, se concibe ligada por millones de hilos a un determinado grupo social y, a través de éste, a toda la humanidad. Por tanto, esa asociación no se afirma como definitiva y rígida, sino como tendente a extenderse a todo un grupo social, concebido también éste como tendente a unificar toda la humanidad. La política se entiende entonces como un proceso que desembocará en la moral, o sea, como tendente a desembocar en una forma de convivencia en la cual política y, por tanto, moral estén ambas superadas. Sólo desde este punto de vista historicista puede explicarse la angustia de muchos ante el contraste entre la moral privada y la moral público-política. Esa angustia es un reflejo inconsciente y sentimentalmente acrítico de las contradicciones de la sociedad actual, o sea, de la falta de igualdad entre los sujetos morales.

Pero no se puede hablar de *élite*-aristocracia, de vanguardia, como de una colectividad indiferenciada y caótica a la cual, por la gracia de un misterioso espíritu santo u otra misteriosa y metafísica deidad desconocida, desciendan la inteligencia, la capacidad, la educación, la preparación técnica, etc. Y, sin embargo, esa concepción es frecuente. Se refleja en pequeño lo que ocurría a escala nacional, cuando el Estado se entendía como algo abstracto, separado de la colectividad de los ciudadanos, como un padre omnipotente que ya pensaría en todo, proveería a todo, etc.; a eso se debe la falta de una democracia real, de una real voluntad colectiva nacional, y, por tanto, con esa pasividad de los individuos, la necesidad de un despotismo mas o menos larvado de la burocracia. La colectividad tiene que entenderse como producto de una elaboración de la voluntad y el pensamiento colectivos, conseguida a través del esfuerzo individual concreto, y no por un proceso fatal ajeno a los individuos; de aquí la necesidad de la disciplina interior, y no sólo de la disciplina externa y mecánica. Si tiene que haber polémicas y escisiones, no hay que tener miedo de enfrentarse con ellas y superarlas; son inevitables en estos procesos de desarrollo, y evitarlas significa sólo retrasarlas hasta el momento en que realmente serán peligrosas o incluso catastróficas, etc. (C. VIII; I.C. 135-137)

**Dante y Maquiavelo.** Hay que limpiar la doctrina política de Dante de todas las construcciones posteriores, reduciéndola a su precisa significación histórica. Una cosa es el que, por la importancia de Dante como elemento de la cultura italiana, sus ideas y sus doctrinas hayan tenido una eficacia sugestiva para estimular y solicitar el pensamiento político nacional; pero hay que excluir que esas doctrinas hayan tenido un valor genético propio, en sentido orgánico. Las soluciones pasadas de determinados problemas ayudan a encontrar la solución de problemas actuales análogos, por la costumbre crítica cultural que se crea en la disciplina del estudio, pero no se puede nunca decir que la solución actual dependa genéticamente de las soluciones pasadas: la génesis de aquélla se encuentra en la situación actual y sólo en ella. Este criterio no es absoluto, o sea, no tiene que llevarse al absurdo: entonces se caería en el empirismo, porque máximo actualismo es empirismo máximo.

Hay que saber determinar las grandes fases históricas que en su conjunto han planteado determinados problemas y han apuntado desde sus comienzos los elementos de solución. Así diría yo que Dante cierra la Edad Media (una fase de la Edad Media), mientras que Maquiavelo indica que una fase del mundo moderno ha conseguido ya elaborar sus problemas y las correspondientes soluciones de un modo muy claro y profundo. Pensar que Maquiavelo dependa de Dante o esté vinculado con él es un enorme despropósito histórico. También es una pura novela intelectual la construcción actual de las relaciones entre el Estado y la Iglesia (v. F. Cappola), según el esquema dantesco "de la Cruz y el Aguila". No hay ninguna conexión genética entre el Príncipe de Maquiavelo y el Emperador de Dante, y aún menos entre el Estado moderno y el Imperio medieval. El intento de descubrir una conexión genética entre las manifestaciones intelectuales de las clases cultas italianas de las varias épocas constituye en realidad la "retórica" nacional: la historia real se sustituye por las larvas de historia. (Con eso no se quiere negar que el hecho tenga significación; lo que pasa es que no tiene

significación científica, y eso es todo. Es un elemento político; o menos aún, un elemento secundario y subordinado de organización política e ideológica de pequeños grupos que luchan por la hegemonía cultural y política.)

Me parece que la doctrina política de Dante tiene que reducirse a un mero elemento de la biografía de Dante (lo cual no podría decirse en modo alguno de Maquiavelo). No en el sentido genérico de que en toda biografía sea esencial la actividad intelectual del protagonista, y que no importa sólo lo que hace el biografiado, sino también lo que piensa y lo que imagina; sino también en el sentido de que esa doctrina no ha tenido ninguna eficacia ni fecundidad histórico-cultural, porque no podía tenerla, sino que sólo es importante como elemento del desarrollo personal de Dante tras la derrota de su partido y su destierro de Florencia. Dante sufre entonces un radical proceso de transformación de sus convicciones político-ciudadanas, de sus sentimientos, de sus pasiones y de su modo general de pensar. Este proceso tiene la consecuencia de que lo aísla de todo el mundo. Es verdad que su nueva orientación puede aún llamarse gibelina, pero eso es sólo una manera de hablar: en cualquier caso, se trataría de un "nuevo espíritu gibelino", superior al antiguo, pero también superior al güelfismo; en realidad no se trata de una doctrina política, sino de una utopía política, la cual se tiñe con los colores reflejos del pasado, y ante todo se trata del intento de organizar como doctrina lo que no era más que material poético en formación, en ebullición, fantasma poético incipiente que tendrá su perfección en la *Divina Commedia*, tanto en la "estructura" --como continuación del intento (ahora versificado) de organizar los sentimientos en doctrina-- cuanto en la "poesía", como invectiva apasionada y drama en acto.

Por encima de las luchas municipales internas, que eran una alternancia de destrucciones y exterminios, Dante sueña una sociedad superior al municipio, superior a la Iglesia que apoya a los Negros y al viejo Imperio que apoyaba a los gibelinos; sueña una forma que imponga a las partes una ley superior, etc. Es un vencido de la guerra de clases, y sueña la abolición de esa guerra bajo el signo de un poder arbitral. Pero el vencido, con todos los rencores, todas las pasiones y todos los sentimientos del vencido, es también un "docto" que conoce las doctrinas y la historia del pasado. El pasado le ofrece el esquema romano de Augusto y su reflejo medieval, el Imperio romano de la nación germánica. Quiere superar el presente, pero con los ojos vueltos al pasado. También Maquiavelo miraba al pasado, pero de manera muy diferente de la de Dante, etc. (C. VIII; R. 6-7.)

**El drama de Cavalcante** [116]. ¿Cuál es la posición de Cavalcante, cuál es su tormento? Cavalcante ve el pasado y ve el porvenir, pero no ve el presente, una zona determinada del pasado y del porvenir en la que está incluida el presente. En el pasado Guido está vivo, en el porvenir Guido está muerto. Pero ¿y en el presente? ¿Está muerto o vivo? Ese es el tormento de Cavalcante, su obsesión, su único pensamiento dominante. Cuando habla, pregunta por su hijo, y cuando oye el "hubo", el verbo en pasado, insiste, y como tarda en llegar la respuesta, lo da por seguro: su hijo ha muerto; entonces desaparece en el área de fuego.

116 *Divina Commedia*, "Inferno", canto X. Gramsci interpreta el canto en polémica con la distinción crociana entre estructura y poesía.

¿Cómo representa Dante ese drama? Lo sugiere al lector, no lo representa; da al lector los elementos para que pueda reconstruir el drama, y esos elementos proceden de la estructura. Pero hay de todos modos una parte dramática, la cual precede a la dialéctica. Tres pinceladas: Cavalcante no se presenta erguido y viril, como Farinata, sino humilde, abatido, tal vez arrodillado, y pregunta, dubitativo, por su hijo. Dante responde, indiferente o casi indiferente, utilizando en pasado el verbo que se refiere a Guido. Cavalcante nota eso enseguida y gime desesperadamente. Duda, no está seguro; pide más explicaciones con tres preguntas que contienen una gradación de estados de ánimo: "¿Cómo dijiste: 'hubo'? --¿No vive todavía? --La dulce luz, ¿no hiere sus ojos?" En la tercera pregunta se encuentra toda la ternura paterna de Cavalcante; la genérica "vida" humana se ve en condición concreta, en el goce de la luz, perdido por los condenados y por los muertos. Dante tarda en contestar, y entonces termina la duda de Cavalcante. Farinata, en cambio, no se inmuta. Guido es el marido de su hija, pero ese sentimiento no tiene en aquel instante ningún poder sobre él. Dante subraya esa fuerza de ánimo de Farinata. Cavalcante se derrumba, *pero* Farinata no cambia de aspecto, no mueve un dedo ni dobla el espinazo. Cavalcante cae de bruces, Farinata no tiene ni un gesto de abatimiento; Dante analiza negativamente a Farinata para sugerir los (tres) movimientos de Cavalcante, la descomposición del rostro, la

caída de la cabeza, la curvatura de la espalda. Pero también en Farinata cambia algo. Su réplica no es tan altiva como su primera aparición. .

Dante no interroga a Farinata sólo por "instruirse", sino también porque le ha impresionado la desaparición de Cavalcante. Quiere que se le deshaga el nudo que le impidió contestar a Cavalcante; se siente culpable, para con éste. Así, pues, el trozo estructural no es sólo estructura, sino también poesía, elemento necesario del drama que se ha desarrollado. (C. XIII; L.V.N. 35-37.)

**Orígenes de la literatura y de la poesía vulgares.** Ver los estudios de Ezio Levi *sobre Ugucione da Lodi e i primordi della poesia italiana* y otros estudios posteriores (1921) sobre los antiguos poetas lombardos, con la edición de las rimas, comentarios y breves biografías. Levi sostiene que se trata de un "fenómeno literario", "acompañado por un movimiento de ideas", que representa "la primera afirmación de la nueva conciencia italiana, contrapuesta a la Edad Medieval perezosa y soñolienta"\*

\* Cfr. S. BATTAGLIA, "Gli studi sul nostro Duecento letterario", *Leonardo*, de febrero de 1927.

La tesis de Levi es interesante y merece profundización. Como tesis de historia de la cultura, naturalmente, y no de historia del arte, Battaglia escribe que "Levi confunde esa modesta producción rimada, que conserva los caracteres y las actitudes de evidente naturaleza popular, con un fenómeno literario", y es posible que Levi, como a menudo ocurre en esos casos, exagere la importancia artística de esos escritores, pero ¿qué significa eso? ¿Y qué significa la "naturaleza popular" contrapuesta a la "literatura"? ¿No es natural que, cuando surge una nueva civilización, ésta tome formas "populares" y primitivas, que sus portadores sean hombres "modestos"? ¿Y no es ello aún más natural en tiempos en que la cultura y la literatura eran monopolio de castas cerradas? Además, ¿existían grandes artistas y literatos en la capa culta en tiempos de Ugucione da Lodi, etc.? El problema planteado por Levi es interesante porque sus investigaciones tienden a mostrar que los primeros elementos del Renacimiento no fueron de origen cortesano y escolástico, sino de origen popular, expresión de un movimiento general cultural religioso (*patavino*) de rebelión contra las instituciones medievales, la Iglesia y el Imperio. La estatura poética de esos escritores lombardos no será muy alta, pero eso no disminuye su importancia histórico-cultural.

Otro prejuicio de Battaglia y de Levi es el de buscar en el siglo XIII el origen de una "nueva civilización italiana"; una búsqueda de ese tipo es puramente retórica y está al servicio de intereses prácticos modernos. La nueva civilización no es "nacional", sino de clase, y tomará formas "municipales" y locales no unitarias, ni "políticamente" ni siquiera "culturalmente". Nace, pues, "dialectal", y tendrá que esperar hasta el florecimiento máximo del siglo XIV toscano para unificarse lingüísticamente en alguna medida. La unidad cultural no era un dato de existencia previa, sino que, por el contrario, existía ya una "universalidad europeo-católico-cultural", y la nueva civilización reacciona contra ese universalismo, cuya base era Italia, con los dialectos locales y con la puesta en primer término de los intereses prácticos de los grupos burgueses municipales. Nos encontramos, pues, en un período de descomposición y disgregación del mundo cultural existente, en cuanto las fuerzas nuevas no se insertan en ese mundo, sino que reaccionan contra él, aunque sea inconscientemente, y representan elementos embrionales de una nueva cultura (C. VIII; R. 28-29) \*.

\* Se hace necesario el estudio de las herejías medievales (Toco, Volpe, etc.). El estudio de BATTAGLIA, "Gli studi sul nostro Duecento letterario", *Leonardo*, enero-febrero-marzo de 1927, es útil por las referencias bibliográficas, etc.

\*

Se confunden dos momentos de la historia: 1) la ruptura con la civilización medieval, cuyo documento más importante fue la aparición de las lenguas vulgares; 2) la elaboración de un "vulgar ilustre", o sea, el hecho de que se llegó a una cierta centralización de los grupos intelectuales, o, por mejor decir, de los literatos de profesión. En realidad, los dos momentos, pese a estar interrelacionados, no se funden completamente.

Las lenguas vulgares empiezan a aparecer por razones religiosas (juramentos militares, testimonios de carácter jurídico para fijar derechos de propiedad, prestados por campesinos que no sabían latín), fragmentariamente, casualmente. El que se lleguen a escribir en vulgar obras literarias, cualquiera que sea su valor, es un hecho

nuevo, es el hecho en realidad importante. Y el que entre los lenguajes vulgares haya uno, el toscano, que consiga una hegemonía, es otro hecho más, cuya dimensión, sin embargo, hay que limitar: pues no le acompaña una hegemonía político-social, y por eso se mantiene en el plano de un hecho puramente literario. En cambio, ha de ponerse en un plano de gran importancia el hecho de que el vulgar escrito aparezca en sus primeras manifestaciones en Lombardía, porque es muy importante el que esté relacionado con los fenómenos de agitación religiosa (*patavinismo*).

En realidad, la burguesía naciente impone sus propios dialectos, pero no consigue crear una lengua nacional; en la medida en que nace, ésta queda limitada al ámbito de los literatos, los cuales quedan absorbidos por las clases reaccionarias, por las cortes, y no son "literatos burgueses", sino cortesanos. La absorción no se produce sin contrastes. El humanismo muestra que el "latín" es muy fuerte. Se trata de un compromiso cultural, no de una revolución. (C. VIII; R. 29-30.)

**"Bog y bogati"** [117 En ruso, "Dios" y "ricos", respectivamente.]. Se ha dicho que las relaciones entre Bog y bogati son una coincidencia fortuita del desarrollo lingüístico de una determinada cultura nacional. Pero esa afirmación es falsa. En las lenguas neolatinas el vocablo germánico "rico" alteró la relación que existía en latín entre *deus, dives* y *divites, divitiae* (riqueza, ricamente, etc.). En un artículo de Alessandro Chiappelli, "Come s'inquadra il pensiero filosofico nell'economia del mondo", *Nuova Antologia*, de 1 de abril de 1931, se pueden recoger elementos para mostrar que en todo el mundo occidental, a diferencia del asiático (India), la concepción de Dios está íntimamente atada a la concepción de *propiedad* y de *propietario*: "[...] el concepto de propiedad, igual que es el centro de gravedad y la raíz de todo nuestro sistema jurídico, así también es la urdimbre de toda nuestra estructura civil y mental. Hasta nuestro concepto teológico está a menudo forjado según este modelo, y Dios se representa a veces como el gran propietario del mundo. La rebelión contra Dios en el *Paraíso perdido*, de Milton, igual que en el poema de Dante, se representa como el temerario intento de Satanás o de Lucifer de expropiar al Omnipotente y deponerlo de su altísimo trono. Un agudo colaborador, director precisamente en otro tiempo del *Hibbert Journal* (Jacks, "The Universe as Philosopher", *Hibbert Journal*, octubre de 1917, pág. 26), cuenta que asistió a una conferencia en la cual la prueba de la existencia de Dios se obtenía de la necesidad de postular un propietario o poseedor del mundo. ¿Cómo podría creerse que una propiedad tan grande, tan selecta y fructífera, no pertenezca a nadie? Es, en sustancia, la misma pregunta que se hace en el sublime monólogo el pastor errante del *Asia*, de Leopardi. Puede dudarse de que haya habido o no una primera causa del mundo. Pero la necesidad de un primer propietario tiene que ser manifiesta e indudable". Chiappelli se olvida de que también en el *Credo* Dios es "creador v señor (*dominus*, amo, propietario) del cielo y de la tierra". (C. VIII; PP 146-147.)

\*

Hay que analizar, por ejemplo, lo que puede significar "intuición" en la política, y la expresión "arte" político, etc. Recordar al mismo tiempo algunos puntos de Bergson: "La inteligencia no nos ofrece de la vida [la realidad en movimiento] sino una traducción a términos de inercia. Da vueltas alrededor y toma de afuera el mayor número posible de vistas del objeto, atrayéndolo hacia sí en vez de entrar en él. Pero en la interioridad misma de la vida nos pondrá la intuición: quiero decir, el instinto cuando se hace desinteresado". "Nuestro ojo percibe los rasgos del ser vivo, pero aproximados unos a otros, no organizados los unos con los otros. La intención de la vida, el movimiento simple que discurre por las líneas, que las liga unas con otras y les da una significación, se escapa al ojo, y ésta es la intención que el artista tiende a aferrar colocándose en el interior del objeto con una especie de simpatía, bajando, con un esfuerzo de intuición, la barrera que pone el espacio entre él y el modelo. Pero es verdad que la intuición estética aferra sólo lo individual". "La inteligencia se caracteriza por una incapacidad natural de comprender la vida, pues representa claramente sólo lo discontinuo y la inmovilidad".

Pero la intuición política se distingue de la intuición estética, o lírica o artística: en realidad no se habla de arte político sino por metáfora. La intuición política no se manifiesta en el artista, sino en el "jefe", y ha de entenderse por "intuición" no el "conocimiento de los individuos", sino la rapidez para conectar hechos aparentemente ajenos unos a otros y en concebir los medios adecuados al fin, para descubrir los intereses que están en juego y para suscitar las pasiones de los hombres y enderezarlas a una acción determinada. La "expresión" del "jefe" es la "acción" (en sentido positivo o negativo, desencadenar una acción o impedir que se

produzca una determinada acción, congruente o incongruente con la finalidad que se busca). Por otra parte, el "jefe" puede ser en política un individuo, pero también un cuerpo político más o menos numeroso: caso en el cual, este último, la unidad de intentos será alcanzada por un individuo o por un pequeño grupo interno, y por un individuo dentro de ese pequeño grupo, y el individuo en cuestión puede ser distinto cada vez, mientras que el grupo se mantiene unitario y coherente en su obra continuada.

Si hubiera que traducir a un lenguaje político moderno la noción de "príncipe", tal como funciona en el libro de Maquiavelo, habría que hacer una serie de distinciones: "príncipe" podría ser un jefe de Estado, un jefe de gobierno, pero también un jefe político que quiera conquistar un Estado o fundar un nuevo tipo de Estado; en este sentido "príncipe" podría traducirse a la lengua moderna por "partido político". En la realidad de algún Estado, el "jefe del Estado", o sea, el elemento equilibrador de los diversos intereses en lucha contra el interés que prevalece, pero que no es exclusivo en un sentido absoluto, es precisamente el "partido político"; pero, a diferencia de lo que ocurre en el derecho constitucional tradicional, el partido político no reina ni gobierna jurídicamente: tiene "poder de hecho", ejerce la función hegemónica y, por tanto, equilibradora de intereses diversos en la "sociedad civil", la cual, empero, está tan entrelazada de hecho con la sociedad política que todos los ciudadanos sienten que en realidad reina y gobierna. Sobre esa realidad en movimiento continuo no se puede crear un derecho constitucional de tipo tradicional, sino sólo un sistema de principios que afirmen como finalidad del Estado su propia disolución, su propia desaparición, o sea, la reabsorción de la sociedad política por la sociedad civil. (C. IX; M. 93-94.)

**La primera comunión.** Una de las medidas más importantes arbitradas por la Iglesia para reforzar su formación en los tiempos modernos es la *obligación* impuesta a las familias de que los niños hagan la primera comunión a los *siete años*. Se comprende el efecto síquico que ha de tener en un niño de siete años el aparato ceremonial de la primera comunión, tanto como acontecimiento familiar individual cuanto como acontecimiento colectivo, y se comprende también qué fuente de terror puede dar de sí y, por tanto, de vinculación a la Iglesia. Se trata de "comprometer" el espíritu infantil en cuanto que empieza a reflexionar. Por eso se entiende la resistencia que la medida ha encontrado en las familias, preocupadas por los deletéreos efectos que puede tener en el espíritu infantil ese misticismo precoz; también se comprende la lucha de la Iglesia por vencer esa resistencia. (Recordar, del *Piccolo mondo antico*, de Fogazzaro, la lucha entre Franco Maironi y su mujer cuando se trata de llevar a la niña en barca, en una noche de tormenta, a la misa del gallo: Franco Maironi quiere crear en la niña "recuerdos" imborrables, "impresiones" decisivas; su mujer no quiere turbar el desarrollo normal del espíritu de su hija, etc.).

La medida fue decretada por Pío X en 1910. En 1928 el editor Pustet, de Roma, ha vuelto a publicar el decreto con un prólogo del cardenal Gasparri y un comentario de monseñor Jorio, dando pie a una nueva campaña de prensa. (C. IX, M. 241-242.)

**Qué es interesante en el arte.** Habrá que fijar bien qué debe entenderse por "interesante" en el arte en general y especialmente en la literatura narrativa y en el teatro.

El elemento "interesante" cambia según los individuos y los grupos sociales, o la muchedumbre en general; por tanto, es un elemento de la cultura, no del arte, etc. Pero, ¿es con eso un hecho completamente ajeno al arte y separado de él? Por de pronto, el arte mismo es interesante, interesante por sí mismo, en cuanto satisface una exigencia de la vida. Además: aparte de ese carácter más íntimo del arte, el de ser interesante por sí mismo, ¿qué otros elementos de "interés" puede presentar una obra de arte, por ejemplo, una novela, un poema o un drama? Teóricamente infinitos. Pero los que "interesan" no son infinitos, son precisamente sólo los elementos de los que se piensa que contribuyen directamente a la "fortuna" inmediata o mediata (de primer grado) de la novela, el poema o el drama. Un gramático puede interesarse por un drama de Pirandello porque quiere saber cuántos elementos lexicográficos, morfológicos o sintácticos de origen siciliano introduce o puede introducir Pirandello en la lengua literaria italiana: ése es un elemento "interesante" que no contribuirá mucho a la difusión del drama en cuestión. Los "*metri barbari*" de Carducci eran un elemento "interesante" para un círculo más amplio: la corporación de los literatos de profesión y de los que deseaban llegar a serlo: por eso fueron un elemento de "fortuna" inmediata ya notable, contribuyeron a difundir unos cuantos miles de ejemplares de

versos escritos en metros bárbaros. Estos elementos "interesantes" varían según las épocas, los ambientes culturales y las idiosincrasias personales.

El elemento más estable de "interés" es sin duda el interés "moral" positivo y negativo, es decir, por adhesión o contradicción; es "estable" en cierto sentido, que es el de la "categoría moral", no del contenido moral concreto; íntimamente relacionado con éste está el elemento "técnico" en cierto particular sentido, "técnico" como manera de dar a entender, del modo más inmediato y dramático, el contenido moral de la novela, del poema, del drama; así tenemos en el drama los "golpes" de escena, la "intriga" en la novela, etc. Esos elementos no son necesariamente "artísticos", pero tampoco antiartísticos. Desde el punto de vista del arte son en cierto sentido "indiferentes", o sea, extraartísticos: están dados por la historia de la cultura, y desde este punto de vista hay que valorarlos.

La literatura llamada comercial, sección de la literatura nacional-popular, prueba que así son las cosas: el carácter "comercial" se debe al hecho de que el elemento "interesante" no es "ingenuo", "espontáneo", ni está íntimamente fundido con la concepción artística, sino que está buscado externamente, mecánicamente, dosificado industrialmente como elemento infalible de "fortuna" inmediata. Pero eso significa en cualquier caso que tampoco hay que olvidar la literatura comercial en la historia de la cultura; por el contrario, esa literatura tiene un grandísimo peso desde este punto de vista, porque el éxito de un libro de literatura comercial indica (y a menudo es el único indicador existente) cuál es la "filosofía de la época", o sea, cuál es la masa de sentimientos y de concepciones del mundo que predomina en la muchedumbre "silenciosa". Esta literatura es un "estupefaciente" popular, un "opio". Desde este punto de vista podría analizarse *El conde de Montecristo*, de Alejandro Dumas, la novela acaso más "opiácea" de todas las novelas populares: ¿qué hombre del pueblo no cree haber sufrido una injusticia por parte de los poderosos y no fantasea acerca del "castigo" que hay que infligirles? Edmundo Dantès les ofrece el modelo, los "embriaga" de exaltación, sustituye el credo de una justicia trascendente en la cual ya no creen de un m **"Contradicciones" del historicismo y expresiones literarias de las mismas (ironía, sarcasmo)**. [...] Parece evidente que la actitud "irónica" no puede ser la del jefe político o militar ante las pasiones y los sentimientos de los que le siguen o a los que dirige. La "ironía" puede ser adecuada para la actitud de intelectuales particulares, aislados, o sea, sin responsabilidad inmediata ni siquiera en la construcción de un mundo cultural, o para indicar la distancia del artista respecto del contenido mental de su creación (contenido que él puede "sentir", pero del que no puede participar, o del que puede participar, pero sólo en una forma intelectualmente más refinada); pero en el caso de la acción histórica el elemento "ironía" sería sólo literario o intelectualista, e indicaría una forma de distanciamiento relacionada en realidad con el escepticismo más o menos *dilettante* debido a la desilusión, al cansancio o a la "superhombría".

El elemento estilístico adecuado en el caso de la acción histórico-política, la actitud característica de la distanciamiento-comprensión, es, en cambio, el "sarcasmo", y precisamente en una forma determinada: el "sarcasmo apasionado". En los fundadores de la filosofía de la práctica se encuentra la expresión ética y estéticamente más alta del sarcasmo apasionado. Otras formas. Frente a las creencias e ilusiones populares (creencia en la justicia, en la igualdad, en la fraternidad, o sea, en los elementos ideológicos difundidos por las tendencias democráticas herederas de la Revolución francesa), hay un sarcasmo apasionadamente "positivo", creador, progresivo: se entiende que no se pretende destruir el sentimiento más íntimo de aquellas ilusiones o creencias, sino su forma inmediata, vinculada con un determinado mundo que ha de perecer, el hedor de cadáver que atraviesa los afeites de los profesionales de los "inmortales principios". Porque existe también un sarcasmo de "derecha", que pocas veces es apasionado, pero siempre "negativo", escéptico y destructor no sólo de la "forma" contingente, sino también del contenido "humano" de aquellos sentimientos y aquellas creencias. Y, a propósito del atributo "humano", puede verse en algunos libros, especialmente en *La Sagrada Familia* [118 De Marx y Engels.] qué significado hay que darle. Se intenta dar al núcleo vivo de las aspiraciones contenidas en aquellas creencias una forma nueva (de innovar, pues, de determinar mejor aquellas aspiraciones), y no de destruirlas. En cambio, el sarcasmo de derecha intenta destruir precisamente el contenido de las aspiraciones (y no, desde luego, en las masas populares, porque entonces destruiría también el cristianismo popular, sino en los intelectuales), y por eso el ataque a la forma no es más que un expediente "didáctico".

Como siempre ocurre, las primeras manifestaciones originales del sarcasmo han tenido imitadores y papagallos; el estilo se ha convertido en una "estilística", se ha transformado en una especie de mecanismo, en lenguaje cifrado, en jerga, que podría suscitar observaciones divertidas (por ejemplo, los que utilizan la palabra "civilización" anteponiéndole *siempre* el adjetivo "sedicente" permiten sospechar que ellos creen en la existencia de una "civilización" ejemplar, abstracta, o, por lo menos, se comportan como si lo creyeran, con lo cual pasan de la mentalidad crítica e historicista a la mentalidad utópica). En su forma originaria el sarcasmo tiene que entenderse como una expresión que subraya las contradicciones de un período de transición; se intenta mantener el contacto con las expresiones humanas subalternas de las viejas concepciones y, al mismo tiempo, se acentúa la distanciaci3n respecto de las concepciones dominantes y dirigentes, a la espera de que las nuevas concepciones, con la solidez conquistada a través del desarrollo histórico, dominen hasta adquirir la fuerza de las "creencias populares". El que utiliza el sarcasmo posee ya con solidez esas nuevas concepciones, pero éstas tienen que expresarse y divulgarse con una actitud polémica, pues en otro caso serían una "utopía" porque parecerían "arbitrariedad" individual o de secta; por otra parte, y ya por su propia naturaleza, el "historicismo" no puede concebirse a sí mismo como expresable en forma apodíctica o predicativa, y ha de crear un gusto nuevo, y hasta un lenguaje nuevo como medios de lucha intelectual. El "sarcasmo" (como la "ironía" en el terreno literario reducido de la educaci3n de grupos pequeños) aparece, por tanto, como componente literario de una serie de exigencias teóricas y prácticas que superficialmente pueden aparecer como insanablemente contradictorias: su elemento esencial es la "pasionalidad" hecha criterio de la potencia estilística individual (de la sinceridad, de la convicci3n profunda por oposici3n al lorismo y al mecanicismo).

Desde este punto de vista hay que examinar las últimas anotaciones de Croce en el prólogo de 1917 al volumen sobre el *Materialismo histórico*, en donde se habla de la "maga Alcina", y algunas observaciones acerca del estilo de Loria. También hay que ver en el texto alemán el ensayo de Mehring sobre la "alegoría". (C. XIII; M. 154-156.)

odo "sistemático". (C. IX; L.V.N. 85-87.)

**Espontaneidad y direcci3n consciente.** Se pueden dar varias definiciones de la expresi3n "espontaneidad", porque el fenómeno al que se refiere es multilateral. Hay que observar, por de pronto, que la espontaneidad "pura" no se da en la historia: coincidiría con la mecanicidad "pura". En el movimiento "más espontáneo" los elementos de "direcci3n consciente" son simplemente incontrolables, no han dejado documentos identificables. Puede por eso decirse que el elemento de la espontaneidad es característico de la "historia de las clases subalternas", y hasta de los elementos más marginales y periféricos de esas clases, los cuales no han llegado a la conciencia de la clase "para sí" y por ello no sospechan siquiera que su historia pueda tener importancia alguna, ni que tenga ningún valor dejar de ella restos documentales.

Existe, pues, una "multiplicidad" de elementos de "direcci3n consciente" en esos movimientos, pero ninguno de ellos es predominante ni sobrepasa el nivel de la "ciencia popular" de un determinado estrato social, del "sentido común", o sea, de la concepci3n del mundo tradicional de aquel determinado estrato. Este es precisamente el elemento que De Man contrapone empíricamente al marxismo, sin darse cuenta (aparentemente) de que está cayendo en la misma posici3n de los que, tras describir el folklore, la hechicería, etc., y tras demostrar que estos modos de concebir tienen una raíz históricamente robusta y están tenazmente aferrados a la sicología de determinados estratos populares, creyeran haber "superado" con eso la ciencia moderna y tomaran por "ciencia moderna" los burdos artículos de las revistas de difusi3n popular de la ciencia y las publicaciones por entregas. Este es un verdadero caso de teratología intelectual, del cual hay más ejemplos: los "hechiceristas" relacionados con Maeterlinck, que sostienen que hay que recoger el hilo de la alquimia y de la hechicería, roto por la violencia, para poner a la ciencia en un camino más fecundo de descubrimientos, etc. Pero De Man tiene un mérito incidental: muestra la necesidad de estudiar y elaborar los elementos de la sicología popular, históricamente y no sociológicamente, activamente (o sea, para transformarlos, educándolos, en una mentalidad moderna) y no descriptivamente como hace él; pero esta necesidad estaba por lo menos implícita (y tal vez incluso explícitamente declarada) en la doctrina de Ilici [119 Lenin.], cosa que De Man ignora completamente. El hecho de que existan corrientes y grupos que sostienen la espontaneidad como método demuestra indirectamente que en todo movimiento "espontáneo" hay un elemento primitivo de direcci3n consciente, de

disciplina. A este respecto hay que practicar una distinción entre los elementos puramente "ideológicos" y los elementos de acción práctica, entre los estudiosos que sostienen la espontaneidad como "método" inmanente y objetivo del devenir histórico y los politicistas que la sostienen como método "político". En los primeros se trata de una concepción equivocada; en los segundos se trata de una contradicción inmediata y mezquina que trasluce un origen práctico evidente, a saber, la voluntad práctica de sustituir una determinada dirección por otra. También en los estudiosos tiene el error un origen práctico, pero no inmediato como en el caso de los políticos. El apoliticismo de los sindicalistas franceses de anteguerra contenía ambos elementos: era un error teórico y una contradicción (contenía el elemento "soreliano" y el elemento de concurrencia entre la tendencia anarquista-sindicalista y la corriente socialista. Era, además, consecuencia de los terribles hechos de París de 1871: la continuación, con métodos nuevos y con una teoría brillante, de los treinta años de pasividad (1870-1900) de los obreros franceses. La lucha puramente "económica" no podía disgustar a la clase dominante, sino al contrario. Lo mismo puede decirse del movimiento catalán, que no "disgustaba" a la clase dominante española más que por el hecho de que reforzaba objetivamente el separatismo republicano catalán, produciendo un bloque industrial republicano propiamente dicho contra los terratenientes, la pequeña burguesía y el ejército monárquico. El movimiento turinés fue acusado al mismo tiempo de ser "espontaneista" y "voluntarista" o bergsonianos (!). La acusación contradictoria muestra, una vez analizada, la fecundidad y la justeza de la dirección que se le dio. Esa dirección no era "abstracta", no consistía en una repetición mecánica de las fórmulas científicas o teóricas; no confundía la política, la acción real, con la disquisición teórica; se aplicaba a hombres reales, formados en determinadas relaciones históricas, con determinados sentimientos, modos de concebir, fragmentos de concepción del mundo, etc., que resultaban de las combinaciones "espontáneas" de un determinado ambiente de producción material, con la "casual" aglomeración de elementos sociales dispares. Este elemento de "espontaneidad" no se descuidó, ni menos se despreció: fue *educado*, orientado, depurado de todo elemento extraño que pudiera corromperlo, para hacerlo homogéneo, pero de un modo vivo e históricamente eficaz, con la teoría moderna. Los mismos dirigentes hablaban de la "espontaneidad" del movimiento, y era justo que hablaran así: esa afirmación era un estimulante, un energético, un elemento de unificación en profundidad; era ante todo la negación de que se tratara de algo arbitrario, artificial, y no históricamente necesario. Daba a la masa una conciencia "teórica" de creadora de *valores históricos* e institucionales, de fundadora de Estados. Esta unidad de la "espontaneidad" y la "dirección consciente", o sea, de la "disciplina", es precisamente la acción política real de las clases subalternas en cuanto política de masas y no simple aventura de grupos que se limitan a apelar a las masas.

A este propósito se plantea una cuestión teórica fundamental: ¿puede la teoría moderna encontrarse en oposición con los sentimientos "espontáneos" de las masas? ("Espontáneos" en el sentido de no debidos a una actividad educadora sistemática por parte de un grupo dirigente ya consciente, sino formados a través de la experiencia cotidiana iluminada por el sentido común, o sea, por la concepción tradicional popular del mundo, cosa que muy pedestremente se llama "instinto" y no es sino una adquisición histórica también él, sólo que primitiva y elemental). No puede estar en oposición: hay entre una y otros diferencia "cuantitativa", de grado, no de cualidad: tiene que ser posible una "reducción", por así decirlo, recíproca, un paso de los unos a la otra y viceversa. (Recordar que Kant quería que sus teorías filosóficas estuvieran de acuerdo con el sentido común; la misma posición se tiene en Croce; recordar la afirmación de Marx en la *Sagrada Familia*, según la cual las fórmulas de la política francesa de la Revolución se reducen a los principios de la filosofía clásica alemana.) Descuidar --y aun más, despreciar-- los movimientos llamados "espontáneos", --o sea, renunciar a darles una dirección consciente, a elevarlos a un plano superior insertándolos en la política, puede a menudo tener consecuencias serias y graves. Ocurre casi siempre que un movimiento "espontáneo" de las clases subalternas coincide con un movimiento reaccionario de la derecha de la clase dominante, y ambos por motivos concomitantes: por ejemplo, una crisis económica determina descontento en las clases subalternas y movimientos espontáneos de masas, por una parte, y, por otra, determina *complots* de los grupos reaccionarios, que se aprovechan de la debilitación objetiva del gobierno para intentar golpes de estado. Entre las causas eficientes de estos golpes de estado hay que incluir la renuncia de los grupos responsables a dar una dirección consciente a los movimientos espontáneos para convertirlos así en un factor político positivo. Ejemplo de las Vísperas sicilianas y discusiones de los historiadores para averiguar si se trató de un movimiento espontáneo o

de un movimiento concertado: me parece que en las Vísperas sicilianas se combinaron los dos elementos: la insurrección espontánea del pueblo siciliano contra los provenzales --ampliada con tanta velocidad que dio la impresión de ser simultánea y, por tanto, de basarse en un acuerdo, aunque la causa fue la opresión, ya intolerable en toda el área nacional-- y el elemento consciente de diversa importancia y eficacia, con el predominio de la conjuración de Giovanni da Procida con los aragoneses. Otros ejemplos pueden tomarse de todas las revoluciones del pasado en las cuales las clases subalternas eran numerosas y estaban jerarquizadas por la posición económica y por la homogeneidad. Los movimientos "espontáneos" de los estratos populares más vastos posibilitan la llegada al poder de la clase subalterna más adelantada por la debilitación objetiva del Estado. Este es un ejemplo "progresivo", pero en el mundo moderno son más frecuentes los ejemplos regresivos.

Concepción histórico-política escolástica y académica, para la cual no es real y digno sino el movimiento consciente al ciento por ciento y hasta determinado por un plano trazado previamente con todo detalle o que corresponde (cosa idéntica) a la teoría abstracta. Pero la realidad abunda en combinaciones de lo más raro, y es el teórico el que debe identificar en esas rarezas la confirmación de su teoría, "traducir" a lenguaje teórico los elementos de la vida histórica, y no al revés, exigir que la realidad se presente según el esquema abstracto. Esto no ocurrirá nunca y, por tanto, esa concepción no es sino una expresión de pasividad. (Leonardo sabía descubrir el número de todas las manifestaciones de la vida cósmica, incluso cuando los ojos del profano no veían más que arbitrio y desorden.) (C. XX; PP 55-59.)

**Algunas causas de error.** Un gobierno, un hombre político o un grupo social aplica una disposición política o económica. Demasiado frecuentemente se infiere de ello una conclusión general de interpretación de la realidad presente y previsión del desarrollo de esa realidad. No se tiene suficientemente en cuenta que la disposición aplicada, la iniciativa promovida, etc., puede deberse a un error de cálculo y puede, por tanto, no representar ninguna "concreta actividad histórica". En la vida histórica, igual que en la biológica, hay abortos, además de nacimientos viables. Historia y política van estrechamente unidas; incluso son la misma cosa, pero de todos modos hay que distinguir entre la apreciación de los hechos históricos y la de los hechos y los actos políticos. En la apreciación de la historia, a causa de la amplia perspectiva hacia el pasado y por el hecho de que los mismos resultados de las iniciativas son un documento de la vitalidad histórica, se cometen menos errores que en la apreciación de los hechos y los actos políticos en curso. Por eso el gran político tiene que ser "cultísimo", tiene que "conocer" el máximo de elementos de la vida actual; conocerlos no "librescamente", como "erudición", sino de una forma "viva", como sustancia concreta de "intuición" política (pero para que se hagan en él sustancia concreta de "intuición" tendrá que aprenderlos también "librescamente"). (C. XX; M. 161.)

**"Oleada de materialismo" y "crisis de autoridad".** El aspecto de la crisis moderna lamentado como "oleada de materialismo" está relacionado con lo que suele llamarse "crisis de autoridad". Si la clase dominante ha perdido el consentimiento, o sea, ya no es "dirigente", sino sólo "dominante", detentadora de la mera fuerza coactiva, ello significa que las grandes masas se han desprendido de las ideologías tradicionales, no creen ya en aquello en lo cual antes creían, etc. La crisis consiste precisamente en que muere lo viejo sin que pueda nacer lo nuevo, y en ese interregno ocurren los más diversos fenómenos morbosos. En este capítulo hay que situar algunas observaciones sobre la llamada "cuestión de los jóvenes", determinada por la "crisis de autoridad" de las viejas generaciones dirigentes y por el impedimento mecánico opuesto a quienes podrían dirigir para que no realicen su misión.

El problema es éste: ¿puede "curarse" con el puro ejercicio de la fuerza, que impide el triunfo de nuevas ideologías, una ruptura entre las masas populares y las ideologías dominantes tan grave como la que ha ocurrido en la posguerra? El intermedio, la crisis cuya solución históricamente normal se impide de este modo, ¿se resolverá necesariamente en favor de una restauración de lo viejo? Dado el carácter de las ideologías, eso puede excluirse, aunque no de un modo absoluto. Por de pronto, la represión física producirá a la larga un difuso escepticismo, y nacerá una nueva "combinación", en la cual, por ejemplo, el catolicismo se hará todavía más jesuitismo mezquino, etc.

También de eso puede inferirse que se están formando las condiciones más favorables para una expansión inaudita del materialismo histórico. La misma pobreza inicial que inevitablemente tiene el materialismo

histórico como teoría difusa de masas lo hará más expansivo. La muerte de las viejas ideologías se verifica como escepticismo respecto de todas las teorías y las fórmulas generales, con aplicación al hecho puramente económico (beneficio, etc.) y a la política no sólo realista de hecho (como lo es siempre), sino incluso cínica en sus manifestaciones inmediatas (recordar la historia del *Preludio al Macchiavelli* [120 De Benito Mussolini.], escrito quizá bajo la influencia del profesor Rensi, que, en cierta época, por el 21 o el 22, exaltó la esclavitud como medio moderno de política económica).

Pero esa reducción a la economía y a la política significa precisamente reducción de las superestructuras más elevadas a las más próximas a la estructura, o sea, posibilidad y necesidad de formar una nueva cultura. (C. XX; PP 37-38.)

**Lucha de generaciones.** El hecho de que la generación vieja no consigue guiar a la generación más joven es parcialmente, y entre otras cosas, expresión de la crisis de la institución familiar y de la nueva situación del elemento femenino en la sociedad. La educación de los hijos se confía cada vez más al Estado o a iniciativas privadas, y eso determina un empobrecimiento "sentimental" respecto del pasado, y una mecanización de la vida. Lo más grave es que la generación vieja renuncia a su tarea educativa en determinadas situaciones, en base a teorías mal comprendidas o aplicadas en situaciones distintas de aquellas que inicialmente expresaron. Así se cae incluso en formas de estatolatría: en realidad, todo elemento social homogéneo es "estado", representa al Estado, en la medida en que concuerda con su programa; si no se ve eso, se confunde el Estado con la burocracia estatal. Todo ciudadano es "funcionario" si es activo en la vida social según la orientación trazada por el Estado-gobierno, y es tanto más "funcionario" cuanto más coincide con el programa estatal y lo elabora inteligentemente. (C. XX; M. 161.)

**El movimiento socialista.** Efecto del movimiento obrero socialista en la creación de importantes sectores de la clase dominante. La diferencia entre el fenómeno italiano y los de otros países consiste objetivamente en esto: en los demás países el movimiento obrero socialista produjo personalidades políticas singulares, mientras que en Italia produjo enteros grupos de intelectuales que pasaron en grupos a la otra clase. Me parece que la causa debe verse en esto: escasa proximidad en Italia de las clases altas al pueblo: en la lucha de las generaciones, los jóvenes se acercan al pueblo; pero en las crisis que anuncian algún cambio esos jóvenes se vuelven a su clase (así ocurrió con los sindicalistas-nacionalistas y con los fascistas). En el fondo es el mismo fenómeno general del transformismo, pero en condiciones distintas. El transformismo "clásico" es el fenómeno por el cual se unificaron los partidos del *Risorgimento*. Ese transformismo pone de manifiesto el contraste entre la cultura, la ideología, etc., y la fuerza de clase. La burguesía no consigue educar a sus jóvenes (lucha de generaciones); los jóvenes se dejan entonces atraer culturalmente por los obreros y hasta intentan o consiguen convertirse en jefes de los obreros (lo cual es un deseo "inconsciente" de realizar la hegemonía de su clase sobre el pueblo); pero en las crisis históricas vuelven al redil. Este fenómeno de los "grupitos" no habrá ocurrido, ciertamente, sólo en Italia, también en los países de situación análoga ha habido fenómenos análogos: los socialismos nacionales de los países eslavos (o social-revolucionarios, o *narodniki*, etc.) (C. XX; I. C. 42.)

**Estatolatría.** Actitud de todo grupo social respecto de su Estado. El análisis no sería exacto si no se tuviera en cuenta la duplicidad de formas en la cual se presenta el Estado en el lenguaje y en la cultura de las épocas determinadas, o sea, como sociedad civil y como sociedad política, como "autogobierno" y como "gobierno de los funcionarios". Se da el nombre de "estatolatría" a una determinada actitud respecto del "gobierno de los funcionarios" o sociedad política, que, en el lenguaje común, es la forma de vida estatal a la que se da el nombre de Estado y que vulgarmente se entiende como la totalidad del Estado. La afirmación de que el Estado se identifica con los individuos (con los individuos de un grupo social), como elemento de cultura activa (o sea, como movimiento para crear una nueva civilización, un tipo nuevo de hombre y de ciudadano), tiene que servir para determinar la voluntad de construir en el marco de la sociedad política una sociedad civil compleja y bien articulada, en la cual el individuo se gobierne por sí mismo sin que por ello su autogobierno entre en conflicto con la sociedad política, sino convirtiéndose, por el contrario, en su continuación normal, en su complemento orgánico. Para algunos grupos sociales que antes de llegar a la vida estatal autónoma no han tenido un largo período de desarrollo cultural y moral propio e independiente (posibilitado en la sociedad medieval y en las monarquías absolutas por la existencia jurídica de los estamentos u órdenes privilegiados) es necesario y hasta oportuno un período de estatolatría; esta "estatolatría" no es sino la forma normal de "vida estatal", de

iniciación, al menos, a la vida estatal autónoma y a la creación de una "sociedad civil" que no fue posible históricamente crear antes de llegar a la vida estatal independiente. De todos modos, esa "estatolatría" no tiene que dejarse entregada a sus propias fuerzas, ni tiene, sobre todo, que convertirse en fanatismo teórico y concebirse como "perpetua": tiene que ser criticada, precisamente para que se desarrolle y produzca formas nuevas de vida estatal en las cuales la iniciativa de los individuos y de los grupos sea "estatal", aunque no debida al "gobierno de los funcionarios" (esto es conseguir que la vida estatal se haga "espontánea"). (C. XXVIII; PP 165-166.)

\*

La revolución introducida por la clase burguesa en la concepción del derecho y, por tanto, en la función del Estado, consiste especialmente en la voluntad de conformismo (de aquí la eticidad del derecho y del Estado). Las clases dominantes anteriores eran esencialmente conservadoras en el sentido de que no tendían a elaborar una transición orgánica de las demás clases a la suya, o sea, a ampliar "técnica" e ideológicamente su esfera de clase: su concepción era la de la casta cerrada. La clase burguesa se pone a sí misma como organismo en movimiento continuo, capaz de absorber toda la sociedad, asimilándola a su nivel cultural y económico: toda la función del Estado se transforma; el Estado se hace "educador", etc.

Explicar cómo se produce luego un parón y se vuelve a la concepción del Estado como pura fuerza, etc. La clase burguesa está "saturada": no sólo no se difunde, sino que se disgrega; no sólo no asimila nuevos elementos, sino que desasimila una parte de sí misma (o, por lo menos, las desasimilaciones son enormemente más numerosas que las asimilaciones). Una clase que se ponga a sí misma como capaz de asimilar toda la sociedad y que sea al mismo tiempo realmente capaz de expresar ese proceso lleva a la perfección esta concepción del Estado y del derecho, hasta el punto de concebir la futura inutilidad de los fines del Estado y del derecho, por haber agotado su tarea y haber quedado absorbidos en la sociedad civil. (C. XXVIII; M. 129-130.)

**Las grandes ideas.** Las grandes ideas y las fórmulas vagas. Las ideas son grandes en cuanto son realizables, o sea, en cuanto aclaran una relación real inmanente a la situación, y la aclaran en cuanto muestran concretamente el proceso de actos a través de los cuales una voluntad colectiva organizada da a luz esa relación (la crea) o, una vez manifiesta, la destruye y la sustituye. Los grandes proyectistas charlatanes son charlatanes precisamente porque no saben ver los vínculos de la "gran idea" lanzada con la realidad concreta, no saben establecer el proceso real de actuación. El estadista de categoría intuye simultáneamente la idea y el proceso real de actuación: redacta el proyecto junto con el "reglamento" para la ejecución. El proyectista charlatán procede tentando y volviendo a probar: son las "idas y venidas" de la fábula. ¿Qué quiere decir "conceptualmente" que hay que añadir al proyecto un reglamento? Quiere decir que el proyecto tiene que ser comprendido por todo elemento activo, de tal modo que vea cuál tiene que ser su tarea en la realización y actuación: que el proyecto, al sugerir un acto, permita prever sus consecuencias positivas y negativas, de adhesión y de reacción, y contenga en sí mismo las respuestas a esas adhesiones y reacciones, ofreciendo, en suma, un campo de organización. Este es un aspecto de la unidad de la teoría y la práctica.

Corolario: todo gran político tiene que ser necesariamente también un gran administrador, todo gran estratega un gran táctico, todo gran doctrinario un gran organizador. Este puede ser incluso un criterio de valoración: se juzga al teórico, al productor de planes, por sus cualidades de administrador, y administrar significa prever los actos y las operaciones, incluso los "moleculares" (y los más complejos también, claro está) necesarios para la realización del plan.

Como es natural, también es verdad la recíproca: hay que saber subir desde el acto necesario hasta el principio correspondiente. Críticamente es ese proceso de suma importancia. Se juzga por lo que se hace, no por lo que se dice. Constituciones estatales > leyes > reglamentos: son los reglamentos, o incluso su aplicación (que se hace mediante circulares), los que indican la real estructura política y jurídica de un país y de un Estado. (C. XXVIII; PP 4-5.)

**Los intelectuales y el Estado hegeliano.** En la concepción de la ciencia política --y no sólo de ella, sino en la de toda la vida cultural y espiritual-- ha tenido una enorme importancia la posición atribuida por Hegel a los intelectuales, la cual debe estudiarse cuidadosamente.

Con Hegel se empieza a dejar de pensar según las castas o los "estamentos", para pensar según el "Estado", cuya "aristocracia" son precisamente los intelectuales. La concepción "patrimonial" del Estado (que es el modo de pensar por "castas") es en lo inmediato la concepción que Hegel tiene que destruir (polémicas despectivas y sarcásticas contra von Haller). Sin esta "valorización" de los intelectuales hecha por Hegel no se comprende (históricamente) nada del idealismo moderno y de sus raíces sociales. (C. XXVIII; I.C. 46.)